



Università degli Studi di Genova
Scuola di dottorato in Scienze Umane
Corso di dottorato in Psicologia, Antropologia e Scienze Cognitive
XXX ciclo

Tesi per la dissertazione finale:

“LE COSE ESISTONO PERCHÉ LE SI INCONTRA”

Declinazione di uno sguardo antropologico
in merito a un caso pentecostale genovese.

Candidata:

Alessandra Ortolani

Tutor:

Prof.ssa Stefania Consigliere

O.	6
INTRO	6
§0.1 UN LUOGO D'INNESCO	7
§0.2 LA COMPOSIZIONE DEL LAVORO	10
1.	14
COORDINATE PER	14
UN CASO	14
SPECIFICO	14
§1.1 RITORNO DEL RIMOSSO	15
§ 1.2 OGGETTO IBRIDO	29
§ 1.3 NATURALISMO INCANTATO	43
§ 1.4 CAPITALISMO MILLENARIO	51
§ 1.4 DIO, IL GRANDE MEDICO	57
2.	62
UN CASO SPECIFICO	62
§2.1 TRE PERCORSI PER TRE ONDATE	63
§2.2 BORN AGAIN	77
§2.3 DEL POTERE E DEL SAPERE	97
§2.4 LIBERACI DAL MALE	107
§2.5 NOI E LORO	137
• 2.5.1 IO E LORO	158

3.	163
DAL CASO ALLO	163
SGUARDO	163
ANTROPOLOGICO	163
§ 3.1 FARE GLI UMANI	164
§3.2 FARE I MONDI	176
§3.3 FARE RELAZIONE	187
§3.4 DISFARE E RIFARE	197
§3.5 FARE TERAPIA	206
4.	223
RIFLESSIONI CONCLUSIVE: UN NUOVO	223
INCANTO È POSSIBILE?	223
§4.1 FASCINO E PERICOLO DEL REINCANTO	224
§4.2 POLITICHE E ANTROPOLOGICHE DEL REINCANTO PENTECOSTALE	236
APPENDICE	245
INTERVISTA A MONS. GIUSEPPE DI GREGORIO	246
INTERVISTA A PASTOR OBASUN OLABODE	262
INTERVISTA A PASTORE ALBERTO DI STEFANO	281
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	301

O.

INTRO

§0.1 UN LUOGO D'INNESCO

Tempo addietro, quando questa ricerca era ancora un progetto in divenire, avevo speso qualche settimana in compagnia di un volume di pregio, estremamente perspicuo e ben fatto, che conteneva un resoconto etnografico prossimo ai miei interessi. Il volume in questione era il noto *Les guerres de la Vierge* di Élisabeth Claverie, nel quale l'antropologa affronta il tema del pellegrinaggio contemporaneo e delle apparizioni mariane a partire da dati raccolti osservando gruppi di pellegrini diretti al santuario di Medjugorje — luogo tutt'ora interessato dal fenomeno visionario. Al di là della precisissima ricostruzione storica del “fatto Medjugorje” e dell'analisi in chiave dispositiva dei vari momenti del pellegrinaggio, il testo propone una rilettura finale di tutto l'intreccio che a tutta prima mi era sembrata una provocazione epistemologica, oltre che una sfida a mettersi personalmente in gioco: si tratta del capitolo finale, intitolato «Giudicare Medjugorje?». Qui il filo della riflessione prende avvio non tanto da una teoria generale, quanto piuttosto da un'aneddotica esemplare. Ciò che Claverie richiama alla memoria in senso paradigmatico è il “setting” della chiacchierata informale tra colleghi ricercatori in scienze sociali — ciò che vale tuttavia anche per gli amici — in cui succede spesso che emergano le relative piste di ricerca e che si vada quindi avanti scambiando idee o suggestioni. Nessun ricercatore può evitare queste modalità più leggere di confronto. La componente però del tutto peculiare dell'esperienza di Claverie consisteva nel ripresentarsi puntuale — quasi come per implicito *gentlemen's agreement* — di un comune preambolo, o di un gioco di parole, che per esteso suona più o meno così: «certamente va da sé, sia per me che per te, che si tratta di stupidaggini; che ciò di cui parli è, senza alcun dubbio, inammissibile, se non pericoloso» (Claverie 2003: 351). La “inammissibilità” è riferita precisamente all'oggetto di ricerca — il visionarismo mariano con tutte le sue implicazioni —, il quale rappresenta una sorta di “sciocchezza” e che degenera presto in “pericolo” se la sciocchezza viene presa sul serio. In tal senso, il *gentlemen's agreement* consiste nell'assumere preventivamente un morigerato distanziamento dalle questioni di giudizio, che sono date per scontate, per poter poi proseguire la discussione seria, professionale, sui dettagli specifici della ricerca. Tuttavia, la necessità di ribadire un “va da sé” del giudizio (*sciocchezze*, cioè credenza ingiustificata), poco importa se professionale o no, mostra il suo senso senza dichiararlo: l'oggetto del giudizio non è indifferente, o lontano, come una società di nativi dell'Indonesia o un fatto di storia egizia, bensì piuttosto prossimo e, in questo caso, anche fastidioso. Al contrario, dice Claverie, un giudizio espresso in merito a qualcosa che non tocca da vicino il gruppo di interlocutori può anche non andar da sé, o addirittura prendere pieghe bizzarre, perché in fondo non scomoda più di tanto il sentire comune, o l'*idioma* (per richiamare un

linguaggio caro alla filosofa Isabelle Stengers — che ha letto Claverie¹), di chi è impegnato a sostenerlo o riceverlo. Giudicare, infatti, non è un'operazione neutrale. Essa quanto meno attiva una tensione tra un essere e un dover essere, presuppone cioè lo strutturarsi dello sguardo tra una componente normativa e una descrittiva, per emettere infine un giudizio di validità.

Nel caso di Claverie, il posizionamento dell'antropologo prescriveva non tanto un dover esistere, quanto un non poter esistere — che deve andar da sé — del visionarismo come fenomeno genuino. In altri termini, se l'antropologo interessato di visionarismo desidera fornire un'interpretazione che sia “orecchiabile” ed essere considerato un ricercatore attendibile dalla sua comunità di pari («salvare la mia faccia professionale», *ibid.*: 351), deve dotare il suo discorso di una semantica che assegni a termini come “Vergine Maria” un valore puramente connotativo e mai denotativo — il che equivale ad allontanare preventivamente qualsiasi sospetto d'impegno ontologico nei confronti delle entità cui i pellegrini fanno pur sempre riferimento. L'incontro tra lo scienziato sociale e il pellegrino deve quindi presupporre anche uno scontro tra mondi, da cui bisogna saper uscire salvandosi la faccia. E lo scontro si fa paradossale quando scienziato sociale e pellegrino sono, in realtà, abitanti dello stesso distretto culturale, benché portatori di ontologie leggermente divergenti (i pellegrini di Claverie erano soggetti mediamente istruiti e non meno informati circa la storia delle nostre scienze). Il passo che l'antropologa compie per “salvarsi” è quello di sospendere momentaneamente il giudizio professionale (“i pellegrini asseriscono credenze ingiustificate”) e far emergere invece le condizioni di possibilità che favoriscono l'assunzione di un giudizio diverso e di un nuovo posizionamento esistenziale. Per Claverie, gran parte del lavoro è svolta dal linguaggio e dalla catena di perturbazioni enunciative che si avvicendano lungo le tappe (i *dispositivi*) del pellegrinaggio, le quali finiscono col rendere possibili inedite modalità di oggettivazione. È in tal maniera che lo spazio condiviso dal collettivo diventa «un mondo che i pellegrini devono comprendere e costruire insieme progressivamente, coordinare e mantenere, in modo da ridurre l'instabilità, o di trasformare questa instabilità in uno spazio inedito di autodicibilità e di interdicità. [...] Questo mondo qui forma un luogo capace di suscitare una successione di stati, che devono la loro emergenza al fatto che sono in contrasto con il mondo abituale» (Claverie 2003: 44). Non a caso infatti il problema successivo del pellegrino, una volta rientrato a casa, è «ritrovare lo *stato* in cui tutto ciò *era vero*» (*ibid.*: 347), cioè quelle speciali condizioni di possibilità — o liceità — che hanno accompagnato un nuovo mondo nel momento del suo farsi con il collettivo e nell'individuo. Per provare a interpretare, Claverie giunge a ricostruire teoricamente il mondo dei pellegrini nei termini di un'ontologia “regionale”, la quale necessita di uno speciale contesto enunciativo per concedere alla semantica degli enunciati proferiti un qualche senso denotativo, oltre che connotativo — ma che per forza maggiore non tiene nel mondo ordinario. Il che, ai miei occhi, non sembrava tanto diverso dal dire che un veggente, un poeta, un nativo e un

¹ Il riferimento a E. Claverie si trova in *La vierge et le neutrino*, Empêcheurs de penser rond, 2006.

folle sono qualcosa di almeno analogo. La loro è una semantica senza riferimento, oltre che senza un esercito. Questa conclusione non mi sembrava sufficientemente conclusiva.

Come scrive Marcel Proust nel suo celebre saggio *Sur la lecture*, la cosa più ammirevole dei bei libri è che ciò che per l'autore potrebbe chiamarsi "conclusione", per il lettore può invece dirsi "incitazione". Questo accade perché la conclusione dell'autore non è abbastanza espressiva da mettere in pace il lettore, ma neanche troppo banale per gettare via il bambino con l'acqua sporca. E a tal proposito posso dire che *Les guerres de la Vierge* sia stato estremamente incitante, se non paradigmatico di ciò che mi è parso quasi come un genere letterario: il genere della "apologia dell'antropologo che s'interessa di questioni preternaturali". Così che infine avevo scelto di occuparmi esattamente di questo, cioè di un caso del tutto moderno e occidentale di "permanenza nell'incantamento", il pentecostalismo. Insomma ero entrata anche io a far parte di coloro che, prima o poi, avrebbero dovuto rendere ragione delle loro scelte di ricerca, nonché della loro posizione professionale rispetto a ciò che si erano scelti. Matassa dura, questa, da sbrogliare a tutti i livelli e in qualsiasi contesto formale o informale che si attraversi. Durante le ricerche, infatti, non solo ho incrociato gli scritti di diverse personalità impegnate a difendersi da accuse di *philia* nei confronti di sospettose ontologie regionali considerate "inammissibili", ma io stessa ho dovuto più volte dissimulare davanti a colleghi e amici una più riposta complicità, o simpatia, che non potevo non riconoscere come esistente nei confronti degli informatori che hanno collaborato a questo lavoro — e che ho dovuto in ultima analisi rivalutare e mettere dentro una cornice di senso. Quanto scritto di seguito si può considerare, nel suo complesso e nelle sue derive, come il lungo e talvolta difficoltoso tentativo di guadagnare una presa teorica su questi sentimenti e sulle perplessità che essi portano con sé.

Non meno importante, vorrei dedicare questo intero lavoro a pastore Alberto di Stefano, che mi ha accompagnato nelle ricerche e che, mio malgrado, non ho potuto ringraziare di persona a causa della sua tragica scomparsa. A lui e alla sua famiglia vanno la mia riconoscenza e l'affetto.

§0.2 LA COMPOSIZIONE DEL LAVORO

Questa ricerca è orientata verso la costruzione di uno sguardo antropologico sul fenomeno del pentecostalismo contemporaneo, mettendo in tensione l'analisi etnografica di un caso specifico con un particolare quadro teorico disciplinare. I dati, raccolti attraverso la selezione di metodologie qualitative, sono quindi posti in sinergia con gli obiettivi scientifici, con lo stato dell'arte e con le linee di ricerca messe a disposizione dalle teorie di riferimento.

Definire in poche righe introduttive il pentecostalismo è ben arduo. Basti anticipare qui che, in termini genealogici, lo si può ritenere una vasta comunità interna al cristianesimo, nata da una costola del protestantesimo metodista allo scadere dell'Ottocento e diffusosi in tutto il mondo per via missionaria. Il termine “pentecostalismo” nomina genericamente un estesissimo e variegato complesso di dinamiche religiose, sociali, politiche ed etniche il quale pare costituire, oggi, più di un quarto dell'intera cristianità mondiale. Le caratteristiche teologico-liturgiche del movimento si richiamano allo stile pneumatologico dei risvegli religiosi del XIX secolo, con un forte accento sui carismi dello Spirito Santo e una multiforme offerta di accesso a modi istituzionalmente ordinati di contatto con l'estatico. Data la grande variabilità di incarnazioni del movimento e quindi l'impraticabilità di un approccio etnografico complessivo, la ricerca parte dall'individuazione di un caso locale di piccole dimensioni, per poi operare un raffronto con gli andamenti globali evidenziati dalla letteratura.

Il caso specifico è il frutto di una selezione operata su criteri di rilevanza rappresentativa. La selezione è consistita nell'individuare, all'interno del perimetro geografico del Comune di Genova, tre comunità pentecostali particolarmente esemplari, attive a cavallo tra il biennio 2015/2016.

Il quadro teorico di riferimento è invece l'esito di un bilanciamento tra gli obiettivi scientifici del progetto, la peculiarità del caso specifico e il tipo di questioni emerse attraverso il tenore dei dati raccolti durante il tempo etnografico. Senza dilungarsi oltre, dato che molto è già presente nei capitoli a seguire, si possono enucleare due principali punti di fuga teorici.

Il primo comprende nel suo complesso l'intero ambito delle indagini antropologiche di orientamento antropopoietico, ossia la tradizione di ricerca — per come inaugurata da Francesco Remotti — che si fonda su una concettualizzazione di “umanità” non come fatto naturale o essenziale, bensì come esito di complesse tecniche primarie e secondarie di lavorazione culturale. L'interesse principale consiste, quindi, nel mettere in luce quali operazioni e quali dispositivi concor-

rano a “mettere in forma” i soggetti in modo culturalmente continuo con il loro ambiente materiale e immateriale, in accordo a uno specifico progetto di umanità e di mondo.

Il secondo punto di fuga riguarda, invece, i settori disciplinari dell’antropologia medica e dell’etnopsichiatria, ossia il bagaglio teorico-pratico elaborato attraverso lo studio comparativo di sistemi di cura tradizionali da parte di antropologi, medici e psicologi a contatto con le competenze terapeutiche provenienti da contesti alloculturali. Tra le finalità di questo orientamento, particolarmente centrale per questo lavoro è la costruzione di una prospettiva meta-culturale di comparazione tra modi non biomedico-psichiatrici della presa in carico, al fine di evidenziare il ruolo della continuità tra dimensione psichica dei soggetti e contesto culturale, nonché degli attaccamenti trasmessi dalle culture, nel determinare l’efficacia terapeutica dei diversi saper-fare medici.

Gli argomenti d’indagine e i nessi teorici esposti in questo lavoro riguardano principalmente tre macro-tematiche, a loro volta calibrate su un caso che presenta, come peculiarità, una modalità aggregativa principalmente comunitaria di pianificazione di vita cristiana:

1. L’individuazione delle caratteristiche strutturali e relazionali operanti in ciascuna forma aggregativa, assumendo la comunità come unità elementare di lavorazione antropopoietica secondaria dell’umano. Si focalizza quindi l’insieme delle risorse e delle modalità che permettono di “produrre” un individuo pentecostale, vale a dire un umano iniziato a una rilettura dell’esistenza che lo renda ricettivo, ma anche creativo, nei confronti di un particolare modo di essere cristiano e di stare al mondo in quanto tale;
2. L’esplorazione dell’efficacia antropopoietica delle comunità pentecostali attraverso una particolare zona d’intervento, ovvero la possibilità di una presa in carico spirituale dell’individuo sofferente e la sua “compatibilizzazione” con modalità pentecostali di prevenzione e recupero del disagio psichico, fisico e sociale;
3. L’analisi critica delle ragioni e delle potenzialità, sia antropologiche che politiche, dell’attrattiva del pentecostalismo, a partire dal tipo di manipolazione onto-epistemologica e dalle modalità di accesso estatico che le comunità possono offrire nel mondo contemporaneo.

La partizione del presente lavoro è orientata su quattro capitoli tematici.

Il primo capitolo, *COORDINATE PER UN CASO SPECIFICO*, è dedicato all’analisi dello stato dell’arte a partire dalle questioni che il pentecostalismo pone all’intera comunità scientifica. Più nello specifico, si analizzano alcuni snodi relativi all’ampiezza statistica del fenomeno, ai suoi lineamenti culturali, storici e teologici, alle sue declinazioni locali, alle modalità di partecipazione nello spazio pubblico, ai suoi risvolti terapeutici, nonché alle modalità di presa in carico della sofferenza e di assistenza sociale.

Il secondo capitolo, *UN CASO SPECIFICO*, riguarda la disamina dei dati raccolti durante il tempo etnografico, con particolare riferimento alla provenienza storica delle comunità, alla loro composizione interna, alla gestione dei tempi, degli spazi e del culto, alle relazioni di sapere e di potere, alle relazioni delle comunità con l'ambiente sociale in cui operano — senza tralasciare le relazioni con me, lì tra di loro.

Il terzo capitolo, *DAL CASO SPECIFICO ALLO SGUARDO ANTROPOLOGICO*, è il luogo di raffronto tra i dati etnografici e le relative emergenze tematiche, da un lato, e il quadro teorico di riferimento dall'altro. Gli argomenti principali riguardano le modalità antropopoietiche di produzione di soggetti pentecostali, la fabbricazione e la condivisione collettiva della cosmovisione pentecostale, la continuità tra le interiorità dei soggetti lavorati e la sistemazione ontologica, i margini e le condizioni della presa in carico del soggetto in crisi in accordo alla preparazione e al saper-fare delle figure di autorità in possesso del capitale simbolico.

Il quarto e ultimo capitolo, *CONCLUSIONI: UN NUOVO INCANTO È POSSIBILE?*, riprende le fila di quanto detto riportando l'attenzione sulle dinamiche globali del movimento, con particolare attenzione al suo impatto antropologico e politico.

La ricerca si basa sull'utilizzo della metodologia qualitativa etnografica. Si fa pertanto principale ricorso a tecniche di raccolta dei dati tramite osservazione partecipante, compilazione di note di campo e successiva rielaborazione in diari etnografici, collezione di materiali cartacei e visualizzazione di contenuti virtuali prodotti dal movimento e dalle comunità analizzate (siti web, canali youtube, profili social, volantini, depliant, materiali di preghiera e di culto, libri dei canti, monografie e catechesi compilate da personalità rilevanti all'interno delle "branche" pentecostali osservate, ecc.), interviste in profondità redatte e concepite in base al ruolo dell'informatore all'interno della comunità. In breve, ecco quanto fatto.

Dopo una preliminare ricognizione dei principali nuclei pentecostali presenti nell'area metropolitana genovese, si è proceduto alla selezione di tre forme aggregative sulla base di un criterio di esemplarità storica: la "Chiesa Apostolica" ha una discendenza Nord Americana e si inserisce tra le aggregazioni pentecostali italiane "classiche" di prima ondata; il gruppo di preghiera "Pane di Vita" appartiene, invece, al movimento carismatico del "Rinnovamento nello Spirito" e rappresenta una versione cattolica del pentecostalismo di seconda ondata; la "Redeemed Christian Church of God" è una chiesa indipendente estremamente diffusa su scala globale e di provenienza nigeriana la quale, da ultimo, costituisce un modello di missione neo-pentecostale inversa di terza ondata.

Durante il periodo etnografico — settembre 2015/novembre 2016 — il lavoro di osservazione è stato prevalentemente condotto prendendo parte agli incontri settimanali delle comunità. A conclusione di questo periodo osservativo, si è proceduto col somministrare agli informatori le interviste in profondità, preliminarmente congetturate sulla base del tipo di informazione ricercata:

le tracce possedevano tutte una “scaletta” orientativa, ma pur sempre estremamente flessibile. L’adattabilità della traccia presupponeva, infatti, la possibilità di modellare le domande alla situazione specifica, sia nella formulazione che nell’ordine. Questo ha significato, spesso, anche l’apertura verso domande inedite e una co-costruzione efficace del discorso. I dati raccolti attraverso le interviste, tuttavia, hanno assunto valore evidenziale soprattutto in riferimento al quadro teorico e agli obiettivi scientifici.

Le interviste somministrate agli informatori si dividevano in due tipologie principali: quelle rivolte ai membri delle comunità e quelle destinate ai *leader* di comunità. Questa distinzione si basa sul presupposto che in ogni aggregazione emergano figure di riferimento, le quali hanno ricevuto una formazione teologico-rituale tale da essere uniformemente riconosciuta da tutti i membri. I *leader* sono quindi dispensatori di conoscenze organiche e strutturate, che giustificano il loro posizionamento all’interno della comunità in quanto guide spirituali e gestori del culto. Data per certa, tuttavia, la variabilità interna del movimento pentecostale, non è stato possibile dare per scontate né la divisione del lavoro né la distribuzione del capitale conoscitivo. Perciò le interviste sono state pensate come “conversazioni” non-standard, semi-strutturate e orientate ai singoli casi: si è rinunciato, cioè, in anticipo sia alla possibilità di un campione rappresentativo, sia alla comparabilità delle risposte, per privilegiare le modalità espressive dei soggetti intervistati e assecondare il carattere unico di ciascuna aggregazione.

Le interviste ai membri semplici sono state gestite in modo da lasciare all’interlocutore la massima libertà di esplorazione ed espressione. La traccia di riferimento evidenziava quattro principali oggetti d’indagine, che concorrevano a valutare la portata trasformativa e antropopoietica dello “stare in comunità”. Essi sono: il percorso spirituale personale, il rapporto spirituale e personale con la comunità, le concezioni teologiche e le esperienze rituali personali fruite in comunità, possibilmente a confronto — se presenti — con quelle pregresse.

Le interviste dei *leader* hanno seguito un modello simile, bensì leggermente più strutturato. Da costoro, infatti, si richiedeva anche il passaggio di informazioni più tecniche e specialistiche, tra cui: le dinamiche e lo svolgimento del percorso di formazione o d’iniziazione, le eventuali conoscenze teologiche, le competenze e le tecniche rituali. L’obiettivo principale consisteva nel ricavare le sinergie e le ricadute operative tra la propria esperienza personale all’interno del movimento e l’acquisizione di strumenti conoscitivi e tecnici da porre a servizio della comunità.

In merito al rispetto della *privacy*, nonché degli accordi di riservatezza negoziati con tutti gli informatori, i nomi degli intervistati, laddove compaiono, sono sostituiti con un nome fittizio. Ciò non vale, tuttavia, per i *leader* — che invece hanno accettato di figurare col loro nome, nel ruolo di fonti autorevoli. Le loro interviste sono state trascritte interamente nella sezione *APPENDICE*.

Cominciamo quindi ad entrare nel caso.

1.

COORDINATE

PER

UN CASO

SPECIFICO

§1.1 RITORNO DEL RIMOSSO

La storia del pensiero moderno richiede l'archeologia del "non pensato", ma che come tale ha tuttavia "agito", sebbene in modo inconsapevole o addirittura rimosso subito dopo il primo albeggiare nella coscienza.

E. Melandri, *La linea e il circolo*

Gli antropologi dovrebbero occuparsi di cristianesimo? La domanda pongo qui, prima di entrare nel merito dell'oggetto specifico che ci interessa, ha già ricevuto risposte affermative rintracciabili in circa un trentennio di produzioni scientifiche contemporanee. Questo accade però molto tardi e per ragioni su cui vale la pena soffermarsi un po'. Per prima cosa, chiamare oggi gli antropologi a riflettere sul cristianesimo presuppone che quest'ultimo possieda, almeno agli occhi di questa comunità di scienziati sociali, qualche cosa di abbastanza pertinente da renderlo legittimamente un proprio oggetto di ricerca. In seconda istanza, mettere l'oggetto-cristianesimo in cima alle priorità della disciplina implica volerlo recuperare da una certa *damnatio memoriae* (Bialecki, Haynes, Robbins 2008). Come afferma J. Robbins (2003), si tratta oggi di fondare un discorso antropologico a partire da una rimozione teorica, dovuta almeno a due fattori. Da un lato sta la prossimità "fastidiosa" dell'oggetto in sé, il quale è "brodo di cultura" sia della civiltà occidentale che delle sue imprese conoscitive e quindi "un altro non sufficientemente altro" da poterlo analizzare con un buon fuoco ottico. Dall'altro vi è un'incorporazione non critica, all'interno della disciplina, di un posizionamento epistemologico di affiliazione post-illuminista che ha sancito un distanziamento "igienico" nei confronti di un fenomeno che sembrava oramai disattivato e in via di estinzione, quasi un rumore sotterraneo e poco interessante, nel contesto più globale delle moderne civiltà industriali e secolarizzate.

Gli antropologi hanno spesso reputato i cristiani dei "subalterni deludenti" [...], i quali votano per i partiti sbagliati e paiono ben più interessati alla devozione privata piuttosto che all'impegno politico. A causa delle loro opinioni politiche (e, in certi casi, di quel che gli antropologi considerano il loro anti-modernismo), li hanno tratteggiati [...] come "altri culturalmente ripugnanti" che è meglio evitare. (Bialecki, Haynes, Robbins 2008: 1143 *trad. mia*)

Mentre lavoravo a questo testo negli scorsi anni, ho descritto il tema generale ad amici e colleghi, molti dei quali hanno ricevuto un'ottima istruzione e sono assidui viaggiatori. Quando dicevo, tuttavia, che il

Christian Population by Region, 1910

Regions	ESTIMATED 1910 CHRISTIAN POPULATION	PERCENTAGE OF POPULATION THAT WAS CHRISTIAN	PERCENTAGE OF WORLD CHRISTIAN POPULATION
Americas	165,890,000	95.9%	27.1%
Europe	405,780,000	94.5	66.3
Sub-Saharan Africa	8,560,000	9.1	1.4
Asia Pacific	27,510,000	2.7	4.5
Middle East-North Africa	4,070,000	9.5	0.7
World Total	611,810,000	34.8	100.0

Source: Pew Forum analysis of data from the Center for the Study of Global Christianity. Population estimates are rounded to the ten thousands. Percentages are calculated from unrounded numbers. Figures may not add exactly due to rounding.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life
Global Christianity, December 2011

Christian Population by Region, 2010

Regions	ESTIMATED 2010 CHRISTIAN POPULATION	PERCENTAGE OF POPULATION THAT IS CHRISTIAN	PERCENTAGE OF WORLD CHRISTIAN POPULATION
Americas	804,070,000	86.0%	36.8%
Europe	565,560,000	76.2	25.9
Sub-Saharan Africa	516,470,000	62.7	23.6
Asia Pacific	285,120,000	7.0	13.1
Middle East-North Africa	12,840,000	3.8	0.6
World Total	2,184,060,000	31.7	100.0

Population estimates are rounded to the ten thousands. Percentages are calculated from unrounded numbers. Figures may not add exactly due to rounding.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life
Global Christianity, December 2011

Figura 1: Cristiani nel mondo nel 1910 e nel 2010 secondo il Forum

za come culturale, ideologico, politico. Prima di entrare rigorosamente nella questione, dirò in estrema sintesi che 1) il cristianesimo è tutt'altro che in via di estinzione, ma anzi in forte espansione, soprattutto nei cosiddetti paesi "in via di sviluppo"; 2) non è più possibile parlare di cristianesimo, ma di "moltiplicazione delle cristianità"; 3) l'espansione del cristianesimo è dovuta in gran parte alla proliferazione di modalità pentecostali e carismatiche di culto; 4) queste modalità di culto hanno dei caratteri che pongono in seria discussione categorie analitiche e concettualizzazioni che non soltanto la teologia cristiana, ma gran parte del sistema conoscitivo occidentale, ha incarnato e riconfermato lungo il corso della storia; 5) l'approfondimento antropologico delle forme contemporanee della cristianità non può che produrre una doppia tematizzazione della complessità dell'oggetto e della non neutralità dello sguardo — poiché l'apposizione acritica di categorie e partizioni analitiche tradizionali a forme di cristianità non agilmente riducibili evidenzia il debito epistemologico della disciplina nei confronti della sua specificità storica.

Christians by Movement

Movements	ESTIMATED NUMBER	PERCENTAGE OF TOTAL WORLD POPULATION	PERCENTAGE OF WORLD CHRISTIAN POPULATION
Pentecostal	279,080,000	4.0%	12.8%
Charismatic	304,990,000	4.4	14.0
Pentecostal & Charismatic together	584,080,000	8.5	26.7
Evangelical	285,480,000	4.1	13.1

Source: Center for the Study of Global Christianity. Pentecostals and charismatics are mutually exclusive categories. They overlap, however, with the evangelical category, and the three categories should not be added together. Many Christians do not identify with any of these movements. Population estimates are rounded to the ten thousands. Percentages are calculated from unrounded numbers. Pentecostal and charismatic figures may not add exactly due to rounding.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • Global Christianity, December 2011

Figura 2: Aderenti a movimenti cristiani nel 2011 secondo il Forum

Per iniziare, vediamo alcuni dati. Secondo le statistiche pubblicate dal *Forum on Religion and Public Life*² del *Pew Research Center*, i cristiani presenti nel mondo a partire dal 2010 sono almeno

mio tema riguardava "il futuro del cristianesimo", la comune e consequenziale domanda era, in effetti, "quindi, quanto credi che durerà ancora?" (Jenkins 2002: 8 *trad. mia*)

Come vedremo, la situazione è più complicata di così. Tuttavia le piste di ricerca antropologica emerse in tempi recenti hanno smentito clamorosamente queste presupposizioni e implementato un nuovo giro di autoanalisi sui fondamenti epistemologici della disciplina (Cannell 2005, 2006; Robbins 2003, 2008; Bialecki 2012, 2014; Bialecki e Daswani 2015; Reinhardt 2015). La domanda corale di maggiore teoria antropologica sul cristianesimo si caratterizza, in ultima battuta, come generale presa di coscienza riguardo un'assenza che non è neutrale, ma che riguarda nello specifico la storicità di uno sguardo che ancor prima che disciplinare si caratterizza

come culturale, ideologico, politico. Prima di entrare rigorosamente nella questione, dirò in estrema sintesi che 1) il cristianesimo è tutt'altro che in via di estinzione, ma anzi in forte espansione, soprattutto nei cosiddetti paesi "in via di sviluppo"; 2) non è più possibile parlare di cristianesimo, ma di "moltiplicazione delle cristianità"; 3) l'espansione del cristianesimo è dovuta in gran parte alla proliferazione di modalità pentecostali e carismatiche di culto; 4) queste modalità di culto hanno dei caratteri

Per iniziare, vediamo alcuni dati. Secondo le statistiche pubblicate dal *Forum on Religion and Public Life*² del *Pew Research Center*, i cristiani presenti nel mondo a partire dal 2010 sono almeno

² *Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, "Forum on Religion and Public Life", Pew Research Center, 2011, risorsa online.

2.184.060.000 contro i 611.810.000 del 1910 [Figura 1]. Il medesimo *report* ci dice che oggi, tra questi, il 50,1% sono cattolici, il 36,7% protestanti, l'11,9% ortodossi, mentre gli altri sono “genericamente” cristiani. Eppure, al di là delle maggiori confessioni, o chiese storiche, un taglio trasversale è rappresentato dal coro dei “movimenti pentecostali e carismatici”, che nel 2011 comprendeva già circa 585.080.000 di aderenti³ [Figura 2]. Senz'altro sono dati che fanno riflettere e che esprimono un *trend* corposo. Salta subito all'occhio l'impennata del cristianesimo in Africa Sub-Sahariana, aumento che, sebbene in minor misura, tocca anche gran parte del “Sud” del mondo (l'Asia e le zone del Pacifico, l'America Latina). Un punto su cui torneremo. Ma i dati di maggior rilevanza in questa sede introduttiva riguardano il numero di individui che cadono sotto l'insieme generale dei “movimenti pentecostali e carismatici”. Un insieme generico e, in questo caso, molto inclusivo, che però tenta di nominare una serie di forme aggregative cristiane con sufficienti caratteristiche comuni da poterle individuare come tipologicamente somiglianti e che, in poco più di un secolo, hanno totalizzato oltre mezzo miliardo di affiliati. Il termine “movimento”, usato spesso dagli specialisti e a ragion veduta, implica la possibilità di sovrapposizione tra pentecostalismo/carismatico e confessioni storiche: si può essere cattolici e pentecostali (o semplicemente carismatici), evangelici e pentecostali (talvolta i termini diventano sinonimi), metodisti e pentecostali e così via. I termini e le definizioni sono piuttosto porosi e suscettibili di rimaneggiamenti, come porose e sempre in divenire sono le singole e specifiche esperienze aggregative che tali termini cercano di afferrare e identificare. Questo particolare *report*, ad esempio, esprime una concettualizzazione del movimento che distingue qualitativamente il “pentecostalismo” dal “carismatico”, laddove si consegna al primo una teologia e una tradizione liturgico-rituale più robusta, lasciando ricadere nel secondo i casi di commistione/influenza tra pentecostalismo e confessioni storiche. Altre concettualizzazioni sono state tentate e altre ancora sono possibili, poiché il fenomeno è tutt'ora in metamorfosi. Ciò detto, qualsiasi griglia categoriale si scelga di applicare resta comunque una congettura *a posteriori* che ritaglia ciò che nomina secondo determinate prospettive teoriche. Il pentecostalismo/carismatico, come affermano spesso coloro che vi si riconoscono, non è tanto un istituto religioso quanto un'esperienza, un evento trasformativo, un modo di stare al mondo e di vivere il cristianesimo, il quale non aspira né a una centralizzazione istituzionale, né alla diffusione di un particolare codice dogmatico-liturgico. Caratteristiche queste che, naturalmente, rendono difficile individuarne l'essenza e, al contempo, aprono verso la generazione di forme sempre inedite di spiritualità. Il che richiude questo primo giro di riflessioni sul problema della “moltiplicazione delle cristianità” di cui parlavo sopra. Il mandato fortemente evangelico e missionario del movimento pentecostale/carismatico è stato,

³ Questo, come altri *report* del *Pew Research Center*, sono tra i maggiormente citati nelle più note monografie dedicate alle forme pentecostali e carismatiche di cristianesimo. Tuttavia, il volume dei numeri aumenta o diminuisce sulla base della definizione adottata e della prospettiva che si possiede sul fenomeno, con un minimo di 257 milioni di aderenti secondo criteri più restrittivi, fino ad arrivare ai 612 milioni di chi ne sceglie di più inclusivi. Per una disamina più approfondita si vedano Cox 1995, Pace e Buttici 2010, Naso 2013, Anderson 2014, Pace 2016.

ed è ancora, la spinta propulsiva verso l'espansione transnazionale e soprattutto verso l'inconscia assunzione di quella che era, originariamente, la principale impresa coloniale: pensare l'iscrizione di tutti dentro una medesima temporalità e un medesimo mondo (Mary 2013: 20). Un progetto, questo, riuscito solo a metà, come variamente dimostrato dai resoconti etnografici (Ojo 1988, Comaroff e Comaroff 1997, Taussig 1980, Meyer 1992, 1994, 1998; Marshall 2009; Vilaça 2011) e che anzi ha posto in essere dei veri e propri laboratori di confronto e di ibridazione tra esponenti di umanità diversamente costruite. I primi missionari, profeti di frontiera e portatori di un mondo storico al crocevia tra altre storie umane, hanno dovuto gestire, ancor prima della ribellione e della rivolta, l'interesse e la ricettività dei nativi (Comaroff e Comaroff 1997) nei confronti delle loro conoscenze e competenze (teologiche ma soprattutto mediche), dando abbrivio a un dialogo tra "rappresentanti" che ha avuto conseguenze a tratti "scandalose": la possibilità che fossimo noi a dover imparare qualcosa dagli altri; peggio ancora che noi Occidentali fossimo umani — e cristiani — specifici, ovvero soggetti storici che avrebbero potuto percorrere sviluppi radicalmente differenti. Dalle colonie proveniva la consapevolezza, complicata, che non soltanto altri modi dell'umano erano già in atto, ma che persino altri modi del cristianesimo fossero possibili. Più specificamente, altri modi del cristianesimo (aperti a esperienze di misticismo, onirismo, profetismo, trance, estasi, possessione) *erano* potenzialmente accessibili, seppur in stato latente, ma occorreva una forma diversa di umanità per tirarli fuori. In molti casi l'incontro con la diversità radicale ha facilitato l'appropriazione e, di fatto, l'elaborazione di nuove cristianità "indigenizzate", rendendo il cristianesimo un campo generativo di forme virtualmente infinite, più che un complesso culturale unitario (Bialecki 2012). L'esperienza pentecostale/carismatica s'inserisce in questo solco sperimentale già attivato in tempi coloniali, recuperando e riproponendo in epoca contemporanea il complesso ventaglio di operazioni creative che si aprono nell'incontro/scontro tra collettività umane: rielaborazioni della strutturazione antropologica degli individui, riformattazione delle relazioni di parentela, di sapere, di potere e di produzione, scambio e compenetrazione tra sistemi conoscitivi eterogenei, riorientamento dell'orizzonte etico e valoriale, produzione di nuove forme di continuità tra individui e mondi in divenire. La "via esterna" (dall'Occidente verso il fuori) del missionarismo pentecostale è dunque in un senso molto forte l'attuale prosecuzione di un colonialismo post-moderno mediaticamente e infrastrutturalmente potenziato, animato da ideali antropologici universali ed ecumenici che si vorrebbero uguali per tutti, benché empiricamente invischiato in determinazioni locali molto specifiche. Tuttavia, l'opera dei missionari pentecostali non si è rivolta solamente ai paesi d'oltre Occidente. Al contrario, sacerdoti e profeti hanno scelto — o meglio "si sono sentiti chiamati a scegliere" — destinazioni anche molto meno esotiche, tra cui l'Europa. La "via interna" (dall'Occidente verso il dentro) del missionarismo pentecostale testimonia l'urgenza di diffondere una rinnovata "buona notizia" anche in quella che è da sempre considerata la cuna del cristianesimo. Il che ci costringe a fare un

secondo giro di riflessioni riguardo la genesi del movimento e ciò che ne qualifica la portata innovativa nello scenario della sua comparsa.

La spiritualità del movimento pentecostale/carismatico (d'ora in poi, per semplicità, lo chiameremo soltanto pentecostale), pur nell'eterogeneità delle singole esperienze maturate su territori lontani, mostra un comune denominatore teologico-rituale fondato sul giorno di Pentecoste, per come narrato da Luca nel secondo capitolo degli *Atti degli Apostoli*.

Mentre stava compiendosi il giorno della Pentecoste, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo. Venne all'improvviso dal cielo un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso, e riempì tutta la casa dove stavano. Apparvero loro lingue come di fuoco, che si dividevano, e si posarono su ciascuno di loro, e tutti furono colmati di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue, nel modo in cui lo Spirito dava loro il potere di esprimersi. Abitavano allora a Gerusalemme Giudei osservanti, di ogni nazione che è sotto il cielo. A quel rumore, la folla si radunò e rimase turbata, perché ciascuno li udiva parlare nella propria lingua. Erano stupiti e, fuori di sé per la meraviglia, dicevano: «Tutti costoro che parlano non sono forse Galilei? E come mai ciascuno di noi sente parlare nella propria lingua nativa? Siamo Parti, Medi, Elamiti, abitanti della Mesopotamia, della Giudea e della Cappadòcia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, Romani qui residenti, Giudei e prosèliti, Cretesi e Arabi, e li udiamo parlare nelle nostre lingue delle grandi opere di Dio». Tutti erano stupefatti e perplessi, e si chiedevano l'un l'altro: «Che cosa significa questo?». Altri invece li deridevano e dicevano: «Si sono ubriacati di vino dolce». [La Sacra Bibbia, At 2]

Nel brano si riconoscono alcuni dei luoghi topici della narrativa pentecostale: l'esistenza di un collettivo finito di umani riunito in uno stesso luogo, la presenza dello Spirito Santo come entità immateriale dotata di intenzionalità e influenza causale, la sua discesa impetuosa sotto forma di fuoco che purifica e non brucia i giusti, l'esistenza di facoltà "super-umane" conferite ai fedeli dallo Spirito (in greco *charismata*, da cui il termine "carismatico") come la possibilità di parlare tutte le lingue del mondo (e. g. *glossolalia* e/o *xenolalia*), lo stupore degli astanti che vedono in prima persona dei fatti e sono portati ad interrogarsi su quanto stia succedendo, il giudizio scettico di alcuni che interpretano il comportamento straniante degli apostoli come ubriacatura o follia. Sin dalle prime manifestazioni del movimento, i pentecostali sostengono di vivere autenticamente, e di aver trovato effettivo accesso, a quella che fu l'esperienza concreta degli apostoli e delle comunità protocristiane a partire dalla morte e resurrezione di Gesù Cristo. Tra pentecostalismo e cristianesimo delle origini si frappone dunque una sottile linea di continuità che consiste nella dominante *pneumocarismatica* dell'esperienza spirituale (Napolitano 2016: 28). Presso le prime chiese cristiane, soprattutto quelle di fondazione paolina, l'esercizio dei carismi era pratica comunitaria costante, poiché le comunità stesse si concepivano come poste sotto azione diretta e continuativa dello Spirito Santo. Lo stesso Paolo ne dà una definizione precisa: «a uno infatti, per mezzo dello Spirito, viene dato il linguaggio di sapienza; a un altro invece, dallo stesso Spirito, il linguaggio di conoscenza; a uno, nello stesso Spirito, la fede; a un altro, nell'unico Spirito, il dono

delle guarigioni; a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di discernere gli spiriti; a un altro la varietà delle lingue; a un altro l'interpretazione delle lingue» (1Cor 12: 8-10). I primi Cristiani ricevevano dunque, sulla base delle proprie capacità, molteplici opportunità di potenziamento, con l'unico scopo di porle a servizio della comunità e di diffondere il verbo, nell'attesa dell'imminente ritorno di cristo — la fine del mondo. Sapienza, guarigione, esorcismo, glossolalia, visione profetica, interpretazione, discernimento erano doti accessibili trasversalmente a tutti coloro che avessero accettato cristo e che venivano “diagnosticate” come un inequivocabile “sintomo” di relazione autentica con Dio.

Facendo un salto in avanti lungo il crinale pneumocarismatico, ritroviamo circostanze molto somiglianti negli eventi religiosi che si verificarono alle soglie del Novecento in America del Nord e che costituiscono oggi, per i cristiani pentecostali, una sorta di mitografia iniziale cui fare comune riferimento. Questi eventi fanno parte di un più generale risveglio spirituale che ha interessato soggetti e collettivi posizionati all'interno della tradizione protestante e inseriti in un ambiente socio-culturale caratterizzato dalla progressiva transizione verso modelli di civiltà industrializzata. In questo scenario, pastori e profeti itineranti di umile estrazione predicavano il Vangelo attraverso diverse località, incontrando il favore, il fervore e l'interesse di individui che si raccoglievano attorno a loro, formando dei focolai religiosi. Alcuni casi sono particolarmente noti ed esemplari. Il pastore metodista Charles Fox Parham giunge a Topeka (Kansas) nel 1901, dove fonda una scuola biblica e propone alla comunità di fedeli una serie di dottrine e di pratiche non nuove, ma dalla cui associazione emergono piste spirituali meno comuni che diventeranno presto dei “classici” pentecostali. Ad esempio, Parham unisce in un solo atto rituale il “battesimo nello Spirito” con il “parlare il lingue”: il battesimo fa sì che lo Spirito Santo discenda sull'individuo e il dono delle lingue è l'immediato segnale visibile della riuscita del rito. Questa, come altre manifestazioni carismatiche avvenute alla scuola di Topeka, richiamano folle di soggetti in cerca di una redenzione, oltre che curiosi, provocando la diffusione orizzontale di comunità figlie che seguono lo stesso esempio (Naso 2013). Più tardi, nel 1906 a Los Angeles — crocevia di migranti — un seguace di Parham, William Joseph Seymour, pastore figlio di ex schiavi africani, dà inizio a un nuovo risveglio in un salone abbandonato di Azusa Street, cui prendono parte individui di differenti provenienze etniche. Il risveglio di Los Angeles manifesta gli stessi caratteri carismatici di Topeka, come il parlare in lingue e la profezia, ma anche fenomeni meno tradizionali di onirismo, esorcismo collettivo, possessioni e *trance* che segnalano le ripercussioni della componente interetnica sulla gestione del culto. Negli stessi anni altri focolai simili si accendono in altre zone del mondo, come avvenne nel Galles nel 1904 per opera di pastori come Evans Roberts (metodista calvinista), o come successe nel 1903 in Corea del Nord, in concomitanza con una settimana di studio biblico sullo Spirito Santo, cui presero parte alcuni pastori anch'essi metodisti. L'affinità tra pentecostalismo e metodismo è qualcosa su cui dovremo tornare.

Il pentecostalismo è senz'altro una gemmazione del protestantesimo, un moto di risveglio interno alla confessione dominante, che ha in seguito provocato nuovi inneschi nel resto del mondo per via missionaria e migratoria — oltre che epistolare tra rappresentanti stanziati in altri territori (Napolitano 2016: 39). Ciò che all'inizio del XX secolo si presentava come un evento rinnovatore all'interno di una singola tradizione si è confrontato poi con altri contesti religiosi, come il cattolicesimo e l'ortodossia in Europa, nonché i culti tradizionali presenti fuori dall'Occidente, presentandosi ora come corrente riformatrice, ora come mandato evangelico. La qualità esuberante e galvanica di questi risvegli riposa soprattutto su di un condiviso sentimento di riscoperta. “Risveglio”, “rinascita”, “rinnovamento” sono termini chiave nelle narrative pentecostali: esprimono il collegamento diretto di queste esperienze con quelle che la Bibbia attribuisce agli apostoli, coloro che avevano toccato con mano la presenza di Dio in terra. Gli eventi di pentecoste sono presi molto sul serio: la discesa dello Spirito Santo come vento di catarsi e di salvezza, con annesse manifestazioni tangibili del suo operato, non soltanto sono possibilità concrete della vita di fede, ma vera e propria forza rivoluzionaria e rigenerante nei confronti di uno *status quo* istituzionale, teologico e liturgico percepiti come svuotati di senso, asfitticamente sonnolenti e dimentichi della propria identità. Il pentecostalismo, questo gemello cristiano dell'antico *kairos*, appare dunque come un ritorno al “vero cristianesimo” che si qualifica come l’“altro del cristianesimo istituzionale” — rappresentato dalle chiese storiche. La posizione eccentrica del movimento sembra ribadire anche che un altro cristianesimo è possibile e che determinate caratteristiche (teo-ontologiche, epistemologiche, rituali) della fede, da sempre presenti nel complesso teologico-culturale giudaico-cristiano, siano cadute sotto silenziamento storico per ragioni molto meno spirituali.

Come l'esplosione del movimento pentecostale ha notevolmente sollecitato gli studi antropologici verso il recupero del cristianesimo dalla rimozione teorica, analogamente la sequenza di risvegli spirituali del Novecento pare aver spinto verso il recupero dello pneumocarismatico dalla rimozione teo-liturgica operata dalle maggiori sintesi ortodosse. Come sostiene infatti Napolitano,

la riflessione teologica nell'ambito della spiritualità pneumocarismatica non ha avuto molto spazio; allo stesso tempo però essa non si è occupata con l'attenzione dovuta di tale spiritualità. [...] Nei primi cinque secoli del cristianesimo la discussione sulle tematiche cristologiche prese il sopravvento anche per le inevitabili conseguenze che avevano sul piano ecclesiologico e perciò nelle formulazioni dei credi antichi abbiamo pochissimi riferimenti allo Spirito e del tutto insufficienti a configurare una tematizzazione pneumatologica. (Napolitano 2016: 59)

Pneumocarismatico — *pneuma* (soffio) e *charisma* (dono) — indica una dimensione della spiritualità cristiana antica, benché affatto estranea al giudaismo, secondo cui è possibile fare esperienza

concreta dei doni spirituali grazie al continuo operare del soffio dello Spirito sulla terra. Ma il termine permette anche di riagganciare una serie di casi storici di vita comunitaria cristiana che si rifanno a tale modello, pur non essendo in alcun rapporto genealogico col pentecostalismo. Altrimenti detto, tutte le forme di pentecostalismo sono pneumocarismatiche, ma non tutto lo pneumocarismatico è pentecostale. Il tipo di teologia prodotta da questa dimensione è asistematica e incentrata, piuttosto, sul valore dell'esperienza in quanto spazio di sperimentazione collettiva e incarnata necessariamente precedente a qualsiasi formulazione teologica intersoggettivamente praticabile. Essa si dipana a ritroso lungo tutte le riserve passate di sperimentazioni *altre*, in seguito assorbite o (sanguinosamente) represses per mano del potere istituzionale. Se gettiamo un occhio archeologico alle vicende dello pneumocarismatico, infatti, si riesce a scorgere in tralice una permanenza sotterranea e costante che determinate congiunture storiche di particolare pressione hanno contribuito a riattivare a intermittenza — fino ad arrivare al caso pentecostale. In diversi momenti, gruppi e comunità cristiane hanno riscoperto collettivamente questo regime spirituale fortemente estatico e anti-denominazionale, ponendolo a servizio della resistenza contro forme di dominio locale, quando non a servizio della rivolta armata. Alcuni ci sono noti; altri probabilmente non hanno lasciato traccia. Benché la storia delle eresie si possa dire co-estensiva con la storia del cristianesimo stesso, nei secoli medievali la vitalità dello pneumocristianesimo fu particolarmente notevole:

L'ideale di povertà evangelica che costituì il punto di partenza di tutti i movimenti religiosi ortodossi ed eterodossi del periodo medievale si unì alla ricerca di una novità di forme di vita e si poneva come tentativo di riforma individuale innanzitutto e poi delle istituzioni ecclesiastiche con forti venature profetiche finendo con l'innescare problemi di natura sociale che spesso costituivano i veri motivi dell'opposizione che incontravano. [...] Tutti i grandi tentativi di *renovatio* che si susseguirono attraverso soprattutto i movimenti monastici cercarono di dare una risposta alla crisi che la feodalizzazione della chiesa aveva provocato. (Napolitano 2016: 31)

Mentre in tempi di Riforma i vertici ecclesiastici si trovavano impegnati a irrobustirsi e a organizzarsi per un più efficace governo, il monachesimo medievale veniva affiancato da iniziative dinamiche e sensibili nei riguardi delle manifestazioni più marginali e dolenti della condizione umana — manifestazioni che avevano origini ben più politiche che spirituali. In certi casi le iniziative riguardavano direttamente il dover impugnare le armi: tra Italia e Francia forme di eresia dualistica, patarini, gruppi pauperistico-evangelici di orientamento radicale crescevano come forza montante — anche grazie al sostegno di ceti dirigenti o famiglie interessate a diminuire il potere della chiesa — : predicavano per le strade, protestavano apertamente e spesso insorgevano contro l'istituzione, corrotta e in piena contraddizione con il precetto della povertà evangelica. Le repressioni furono efferate: eccidi, sangue, roghi. Nel 1184 papa Lucio III li condannò tutti col decreto *Ad abolendam*: catari, patarini, umiliati, passagini, giosefini, arnaldisti. Prima di loro c'erano stati

anche i bogomili, con il loro carismatico iniziatico e radicale. Tra gli accusati non mancavano i poveri di Lione di Valdesio, che praticavano la guarigione carismatica e per questo erano aspramente perseguitati (Merlo 1997). Sarà papa Innocenzo III, nel 1208, a reprimere definitivamente i dualisti meridionali di Francia, detti albigesi, che anch'essi, come i bogomili prima di loro, affermavano di esercitare il dono della guarigione (Napolitano 2016: 31).

Per capire l'intensità dei richiami allo Spirito universale, alla misericordia, alla tolleranza, alla sobrietà, alla giustizia e alla pace, occorre tenere presenti gli orrori di cui è disseminato questo periodo della storia europea. La violenza quasi sempre ammantata di tesi religiose, vi ebbe uno dei suoi periodi trionfali. Si pensi alla conquista delle Americhe, alle guerre contadine in Germania, al dominio spagnolo in Olanda, allo scontro con il potere ottomano in oriente e nel meridione, alla Guerra dei Trent'anni nell'Europa centrale. Si ricordino le innumerevoli vittime dell'assolutismo e del conformismo religiosi. Era facile pensare che questa cristianità, divisa in se stessa, [...] fosse simile alla Babilonia della profezia apocalittica. (Osculati 1997: 474).

Benché l'elaborazione teologica dello "spiritualismo" (così era chiamato per scherno lo pneumocarismatico (Osculati 1997)) continuasse — attraverso Eckart (126-1328), Taulero (1300-1361), la mistica renana e fiamminga o il radicalismo francescano — la sua riflessione privata di critica radicale, di riscatto umano e di rinascita, nuove aperture saranno nuovamente possibili in tempi di Riforma protestante. Qui si ricompose nuovamente quel campo di forze in sufficiente frizione da scatenare l'impennata. Occorre tuttavia ricordare che accanto a Lutero, Zwingli e Calvino altri padri riformatori, forse meno noti, avviarono tentativi paralleli alla Riforma — e spesso anche molto meno diplomatici. Accanto alle figure dello spiritualismo nordeuropeo come Kaspar von Schwenckfeld, Jacob Böhme, Jean de Labadie, personalità come George Fox, Conrad Grebel, i profeti di Zwickau, Thomas Müntzer, Giovanni di Leida hanno permesso di mantenere attiva la ricerca del "cristo ignorato dalle sue chiese". Una ricerca che talvolta sfociava nella costituzione di comunità di dissenso in cui modalità pneumatiche di accesso all'estatico si combinavano a forme di comunismo e pianificazioni di vita fortemente disciplinate (Ulliana 2016). Rinnovamento, comunità, disciplina, rigenerazione, rinascita e, se necessario, rivolta erano anche le questioni poste dalle correnti hussite (XV sec.), anabattiste (XVI sec.), quacchere, camisarde e labadiste (XVII sec.) — una congerie di progetti diversi, seppur lineari nella convergente necessità di rifare l'umano nuovo dinanzi al decadimento dei costumi, allo strapotere delle istituzioni, alla crisi degli individui asserviti dalle modificazioni imposte di antichi equilibri sociali, economici, familiari. Quasi un secolo dopo, poco prima dell'avvento dell'industria e del riversamento delle masse proletarie nei centri urbani, altre esperienze inglesi come il pietismo di Philipp Jacob Spener e il metodismo di John Weasley stavano già lavorando per trovare una forma sistematica di santità che fosse in grado di riprodurre e mantenere in tensione, nel quotidiano, la straordinaria

trascendenza che si apre nei momenti di risveglio e di contatto col sacro. È la lezione del Max Weber dell'*Etica protestante*.

La prassi etica dell'uomo quotidiano era così spogliata della sua mancanza di programmazione e di sistematicità, e convertita in un metodo coerente dell'intera condotta di vita. Non è a caso che il nome di «metodisti» è rimasto per indicare gli esponenti dell'ultimo risveglio di pensieri puritani nel secolo XVIII [...]. Poiché solo con una metamorfosi fondamentale del senso della vita intera in ogni ora e in ogni azione poteva provarsi l'opera della grazia come elevazione dell'uomo dal *status naturae* allo *status gratiae*. La vita del «santo» era diretta esclusivamente verso una meta trascendente: la beatitudine; ma appunto per questo era, nel suo corso terreno, interamente razionalizzata, e dominata dall'esclusivo scopo di accrescere la gloria di Dio sulla terra. [...] l'ascesi puritana, come ogni ascesi razionale, lavorava al fine di rendere l'uomo capace di affermare e far valere i suoi «motivi costanti», specialmente quelli a cui essa lo «esercitava», di contro agli «affetti» — dunque al fine di educarlo facendo di lui una «persona» in *questo* senso psicologico-formale della parola. (Weber 1904-05: 180-181)

Il metodismo era presente anche in America, nella speciale accezione del “Movimento di Santità” (XIX sec.) — di cui Charles Parham era esponente. Lo *Holiness Movement* perorava la necessità di una trasformazione radicale dell'individuo che puntasse alla santificazione totale, giorno per giorno. La rivoluzione industriale era già in pieno sviluppo; si stava oramai alle soglie dell'ultimo *great awakening*.

Le vicende di questa forma di spiritualità, benché poco familiari, manifestano un carattere di tipica e tenace incostanza. La stessa storia del pentecostalismo è tutt'altro che additiva e graduale, bensì intermittente al punto da spingere gli studiosi a organizzarla in più ondate, risvegli, *kairoi*. L'innescò di ogni ondata è sempre caratterizzato da uno slancio in senso anti-istituzionale e anti-denominazionale. Tuttavia, nonostante l'entusiasmo iniziale, qualcosa nel tempo si andava perdendo, come per una qualche forma automatica di stallo o di regressione in genere associati a percorsi di rafforzamento istituzionale. Un continuo andirivieni, cioè, tra fuochi “ribelli” di rinnovamento e caute negoziazioni di potere, tra indisciplinate genesi locali e tensione verso l'ecumenismo irenico. Quelle primissime comunità pentecostali che agli albori del secolo XX si ponevano a margine delle maggiori confessioni cristiane (per rottamarle) sono a loro volta divenute denominali, identificandosi oggi con un pentecostalismo “classico” che si contrappone a quello delle ondate successive. I parametri che individuano le ondate non si limitano, banalmente, agli aspetti istituzionali. È pur vero tuttavia che la ricerca di un riconoscimento è stata causa e conseguenza di una maggiore visibilità pubblica, nonché un compromesso che ha permesso alle varie comunità di trovare alleanze politiche e di operare attivamente sul territorio. Le vicende del pentecostalismo in Italia forniscono un caso esemplare della problematica (Butticci 2012). Qui le garanzie offerte dallo Stato a religioni non-cattoliche (accesso dei Ministri di culto negli ospedali,

supporti finanziari, riconoscimento legale di matrimoni sanciti tramite cerimonia, concessione di spazi di culto, possibilità di cessazione delle attività lavorative/scolastiche in occasione di festività religiose, ecc.) sono state conquistate in tempi molto recenti, e dopo lunghe trattative, da parte di quelle comunità che avevano fondato organismi di collaborazione — e.g. Federazione delle Chiese pentecostali (FCP), Comunione Chiese Cristiane (CCC), Ministero Assemblee di Dio (M.A.D.) e altre su base regionale. I rischi di quest'ordine di operazioni ricadono tuttavia nella sfera più essenziale del movimento: l'esperienza del sacro, che per i pentecostali risiede nell'immediatezza concreta di un incontro estatico. Questa dialettica conflittuale tra organismi strutturati e correnti di risveglio non è casuale né nuova. Essa ricalca una precisa fisiologia culturale profondamente connaturata alla civiltà Occidentale: quella che oppone il *premillenarismo* al *postmillenarismo* (Pellicani 1996). È con questa linea di riflessioni che vorrei chiudere questo mio discorso sulle rimozioni.

Nell'economia rimozione/recupero/rimozione fin qui evidenziata, non ho ancora affrontato il problema dell'innescò e delle sue possibili ragioni. Prima di procedere con le ipotesi, occorre mettere in evidenza un dato di enorme rilevanza: le iniziative pneumocarismatiche, o per lo meno i casi storici cui ho accennato sopra, non sono mai disgiunti dal millenarismo. Il millenarismo è parte integrante del giudaismo e se ne trova testimonianza sin dalla tradizione apocalittica dei libri profetici del secolo II a.C. Quella dei libri profetici è una vera e propria letteratura militante elaborata in concomitanza con la nascita di sette millenaristiche impegnate nella lotta (armata) contro la sudditanza dall'impero romano. Comunità rivoltose come quelle degli Esseni, o degli Zeloti, vivevano nell'attesa di un ribaltamento pantoclastico dello *status quo* — prefigurazioni sorprendenti di rielaborazioni chiliastiche più recenti come i culti cargo delle isole del Pacifico (Robbins 2001), o la riproposizione di forme native di millenarismo in America Latina (Taussig 1980: 171) — elaborando un pensiero escatologico in cui il momento religioso e il momento politico si fondevano in un'unica convergenza trascendente. Millenarismo e liberazione sono due volti di una stessa azione collettiva verso il riassorbimento simbolicamente ordinato di una storia intollerabile e non operabile secondo le usuali relazioni di sapere e di potere. Tratti specifici del millenarismo sono infatti la presenza di un gruppo emarginato di *paria*, cui è rivolto un messaggio messianico di salvezza, con la promessa di un regno nuovo, senza tribolazioni, che sorgerà dalle ceneri del mondo attuale. Non c'è terra promessa per il popolo eletto senza prima aver fatto tabula rasa di quello che c'è: «prima grandi catastrofi, poi felicità universale!» come diceva Saint-Just (Pellicani 1996). Millenariste, oltre che anti-imperialiste e monoteiste, erano anche le comunità proto-cristiane perseguitate da Roma, prima che venissero istituzionalmente reintegrate — e quindi messe a tacere — da Costantino e Licinio con l'emanazione dell'Editto di Milano nel 313 d.C. Una data importante per la chiesa del primo millennio, la quale non poteva che prendere uf-

ficialmente distanza dal millenarismo, anzi farsi argine spirituale, al fine di instaurare un giusto e duraturo governo delle anime senza il monito dell'imminente fine del mondo.

Nella visione originaria l'apocalisse, ovvero la fine del mondo umano per come lo conosciamo, si sarebbe verificata in concomitanza con la seconda venuta di cristo (*parusia*) e l'instaurazione di un regno di bene e di pace, della durata di mille anni (da cui *millenarismo*). Al termine di questo regno, cristo avrebbe definitivamente sconfitto Satana, premiato i buoni e relegato i cattivi nella dannazione eterna. L'apocalisse si presenta pertanto come elaborazione narrativa della caduta definitiva dell'ambiente umano. Tuttavia, le modalità di entrata nel millennio non sono mai state univoche: il capitolo ventesimo del *Libro dell'Apocalisse*, infatti, lascia spazio a molteplici interpretazioni. Per le comunità proto-cristiane il ritorno di cristo era questione di giorni e, con ciò, anche la fine dei tempi. L'operabilità del mondo perdeva ogni ragion d'essere: cataclismi naturali, persecuzioni, sofferenze contribuivano a corroborare una semeiotica dell'*escaton* imminente e l'orizzonte collettivo non poteva che coincidere con la preparazione al giudizio finale. Tuttavia, la procrastinazione degli ultimi giorni e la conseguente frustrazione dell'attesa costrinsero a una revisione profonda dello spirito apocalittico: magari il millennio era già cominciato e, affinché si realizzasse pienamente, occorreva operare nel mondo, diffondere la buona novella e preparare così la seconda venuta di cristo. La prima ipotesi pone la *parusia* prima del millennio (da cui *pre-millenarismo*) e quindi la progressiva distruzione del mondo umano prima dell'inizio del regno. Nella seconda ipotesi, il regno è già cominciato con la resurrezione di cristo, il quale verrà quando il millennio di pace sarà compiuto (da cui *post-millenarismo*) per sconfiggere Satana.

Questa doppia polarità escatologica è funzionale alla dinamica tra risveglio "progressivo" e istituzionalizzazione "regressiva" di cui si è detto prima. Nei periodi storici percepiti come profondamente critici (nella dimensione ideologica, etica, politica, economica, ecc.), il vissuto di fine del mondo imminente viene riattivato, portando con sé un'ermeneutica apocalittica secondo cui ogni turbamento diventa sintomo inequivocabile della prossima soluzione finale. In questo scenario, la discesa impetuosa dello Spirito Santo come fuoco di purificazione, ma anche di dannazione, che porta segni esteriori elaborati sotto forma di linguaggi strani (glossolalia), possessioni, crisi allucinatorie e guarigioni miracolose, prefigura gli ultimi giorni immergendo i fedeli nell'incantamento cosmico del soprannaturale che irrompe drammaticamente nel mondo ordinario e che rende superflua qualsiasi pianificazione di vita culturale (De Martino 1977: 291). Al contrario, il rinvio dell'apocalisse in un "non ancora" tutt'altro che imminente riapre all'operabilità nel mondo; la morte e resurrezione di cristo divengono principio di vita comunitaria, la teologia viene istituzionalizzata e si configura un programma di vita cristiana che può affrettare e far crescere il regno nell'attesa del suo compimento e della *parusia* (De Martino 1977: 297). L'epoca moderna non fu estranea da questa narrativa, perché non esenti erano le nuove forme di oppressione e di sfruttamento rintracciabili nella fisionomia dell'emergente economia del capitale:

la fiamma dell'attesa del Regno di Dio in terra covava sotto le ceneri, pronta a incendiare gli spiriti quando in essi, a causa delle sofferenze patite, si intensificava il desiderio di sfuggire alla morsa opprimente della realtà. Il che avvenne puntualmente ogniqualvolta le impersonali forze del mercato, della concorrenza e del capitale misero in moto la macchina della mobilitazione sociale. Allora le masse sradicate, già predisposte dalla stessa socializzazione cristiana all'attesa del Redentore, volgevano lo sguardo verso quei predicatori che annunciavano, colmi di indignazione e di furore pantoclastico, l'imminente fine del mondo. (Pellicani 1996)

Un caso esemplare è senz'altro la partecipazione degli anabattisti di Thomas Müntzer alle rivolte contadine nelle campagne tedesche nella prima metà del secolo XVI. Un vero e proprio braccio armato intenzionato a sostenere la distruzione dell'oppressore e la riappropriazione comunitaria delle terre espropriate ai contadini dai processi di feudizzazione — masse di emarginati piegati dal fisco, dalla fame, dall'usura. Al grido «*omnia sunt communia*!» (tutto è di tutti), sorta di comunismo evangelico contro l'abuso della proprietà privata, un nuovo mondo era possibile e doveva procedere dalla neutralizzazione definitiva dello stato di cose dato. In questo mondo, destinato a finire, si costruivano i valori per il “mondo a venire”: il qui e l'ora costituivano il momento del riscatto radicale.

Come suggerisce Cox, il tipo di operazione messa in forma dal millenarismo pare costituire, per la cultura occidentale, quello che i riti di passaggio sono per l'individuo (Cox 1995: 117): un dispositivo culturale che s'innesci nei momenti di transizione, ritualizzando il cambiamento. Pre-millenarismo e postmillenarismo sarebbero le inverse complementari di una matrice metaforica che favorisce il passaggio continuo dall'ordine regressivo al risveglio progressivo, permettendo agli individui di continuare ad operare in un mondo culturale che, stando quest'ultimo nella storia, si trova anche in un divenire che rischia di oltrepassare i limiti di tolleranza della produzione di senso e di significato. A questo punto, tuttavia, verrebbe da chiedersi ancora per quanto tempo e in quali modi questa doppia narrativa di passaggio possa rendersi attivabile ed efficace nell'atto del suo ritualizzare. Probabilmente Cox non aveva pensato all'impatto spettacolarizzante e semplificatorio delle tecnologie dell'informazione di massa.

L'andamento stesso delle ondate pentecostali sembra tutt'altro che casuale: dopo la prima, di cui si è già detto, una seconda viene localizzata attorno alla metà del Novecento, in concomitanza con la diffusione di trasmissioni radiofoniche e televisive. Grazie al televangelismo (si pensi alle figure di Oral Roberts, Pat Robertson o Jimmy Swaggart) e alle varie stazioni radiofoniche di emittenti evangeliche, la sensibilità millenaristica è entrata con più incisività nelle case dei fedeli, sposando un immaginario collettivo a sfondo apocalittico che si armonizzava perfettamente con l'ambiente depressivo del dopoguerra. Ne segue una terza, negli anni Ottanta, successivamente implementata dall'insorgenza della rete e quindi dalla comparsa, nell'ipertesto, di ambienti virtuali religiosi. La cooptazione dei media da parte dei predicatori evangelici e di buona parte dell'intero movimento ha senz'altro contribuito a rendere il pensiero apocalittico una metafisica esportabile,

oltre che una merce d'intrattenimento. Ma è anche vero che la terza ondata ha decisamente spostato il baricentro della cristianità dall'Occidente ai paesi in via di sviluppo, dove il movimento ha subito l'impennata maggiore. Come fanno notare Cingolani e Gusman (2012), la cristianità dell'ultimo trentennio non è più una religione di volti pallidi: l'investimento sempre maggiore nelle tecnologie mediatiche ha permesso alle chiese indipendenti africane e latino-americane di moltiplicarsi efficacemente e di impiantare le proprie filiali in un Occidente sempre più scristianizzato — quella che alcuni chiamano “missione inversa” (Fancello 2012: 78). Degli anni Ottanta è anche l'elaborazione teo-ideologica dello *spiritual warfare*, un regime di radicalizzazione della guerra tra forze del bene e forze del male che si richiama all'Armageddon del racconto biblico. Il contagio dello *spiritual warfare* è anche, in modo piuttosto palese, di ordine mediatico.

Qui negli Stati Uniti, la riemersione pubblica del Fondamentalismo Protestante degli anni Ottanta ha esposto all'opinione pubblica questa peculiare sopravvivenza del millenarismo protestante anglo-americano. Immagini e credenze pre-millenariste tradizionali, ora filtrate attraverso il mezzo popolare delle radio religiose, del televangelismo [...] sono entrate nella cultura di massa americana e vengono quotidianamente impiegate dalla secolare Hollywood (*The rapture, Armageddon*), informano singolarmente il dibattito geo-politico americano, soprattutto sul Medioriente, e nutrono l'ansia paranoide di gruppi estremisti come il Marianesimo Cattolico, le destre militanti dei Survivalist e il movimento della Christian Identity (Casanova 2001: 416 *trad. mia*)

Per concludere, poi — e questa potrebbe essere la decisiva battuta d'arresto — la rete contribuisce alla diffusione e alla consumabilità perenne di fotografie e filmati, cioè documenti concettualizzati come “oggettivi”, ad argomento visionario e mistico (apparizioni, guarigioni, esorcismi, messaggi apocalittici della Madonna) — spostandoli però nell'ipertesto. La cornice millenaria può così passare, da strategia disposizionale comunitaria, a stato paranoide permanente che si esplica, qui, nella solitudine dell'individuo a contatto con la macchina. Un punto su cui dovremo nuovamente insistere.

§ 1.2 OGGETTO IBRIDO

ciò che si flette resta integro

Lao Tzu, *Tao Te Ching*

Ritorniamo brevemente sulla necessità di uno sguardo antropologico sul cristianesimo. La domanda di maggiore teoria coinvolge una denuncia sì, nei confronti di un certo modo di fare indagine antropologica sul tema, ma anche e soprattutto nei confronti di una certa postura esistenziale degli studiosi che ha rivelato tutta la sua parzialità — «visita una chiesa a caso questa domenica e probabilmente incontrerai una scarsa dozzina di persone disseminate lungo un santuario che fu costruito per accoglierne centinaia o addirittura migliaia» (B. Staples, *The New York Times*, 26 novembre 2000 trad. mia). Rappresentandolo come “fenomeno recidivo” dell’Occidente secolare, oppure come strumento di assimilazione e di dominio nei contesti (post)coloniali — prospettive non prive di fondamento, ma nemmeno esattamente vere —, l’antropologia non ha ancora guadagnato un numero sufficiente di strumenti in grado di fondare un discorso sul cristianesimo in quanto “logica culturale” e sulle modalità di relazione tra questa logica e le società.

Per arrivare a costruire un’“antropologia del cristianesimo” mancava dunque l’accumulo di un certo numero di casi di studio, etnografie che permettessero lo sviluppo di un approccio comparativo necessario da un lato a definire i caratteri e le specificità locali del cristianesimo; dall’altro a renderne conto in quanto religione globale, in cui le trasformazioni che avvengono in un luogo si riflettono altrove in un gioco di scambi e influenze reso anche più intenso dall’accresciuta velocità delle comunicazioni. (Cingolani e Gusman 2012: 4)

Il ragionamento dei due studiosi prosegue rilevando come, in tempi recenti, gli antropologi si siano necessariamente imbattuti nel cristianesimo, anziché assumerlo volontariamente come progetto di ricerca, a causa dell’esplosione del movimento pentecostale. Questo ha comportato almeno due conseguenze. Per prima cosa, l’obbligo di abbandonare vecchie concettualizzazioni e adottare nuove lenti per affrontare meglio le caratteristiche inedite di un fenomeno religioso senza precedenti. Secondariamente, il bisogno di elaborare uno sguardo antropologico che tenesse assieme, e in modo comparativamente sensato, l’assortita mole di dati etnografici che vengono raccolti oramai in ogni luogo del mondo. Probabilmente non è un caso se l’iniziale approccio prevalentemente monografico dei primi studi sul pentecostalismo [1980-1990] si sia man mano

diretto verso formule curatelari⁴ di studio, dove i contributi vengono selezionati sulla base di un criterio tematico che di volta in volta ne integri la potenziale dispersione. Infatti, la progressiva amplificazione dell'indagine ha messo in evidenza come il pentecostalismo sia un oggetto tutt'altro che monolitico e individuato, bensì costantemente cangiante e qualitativamente ibrido al punto che non sempre ci appare “propriamente religioso”, né tanto meno tradizionalmente cristiano. In quest'ottica, diventa certo più agile analizzare un aspetto e raccogliere testimonianze etnografiche che descrivano, ciascuno da una prospettiva situata e quindi senza pretesa sistematica alcuna, l'attrito tra uno specifico caso pentecostale e ciò cui quell'aspetto intende riferirsi. E allora vedremo l'oggetto-pentecostalismo allungarsi e moltiplicarsi in una serie di istanze, cambiare forma e definizione, diventare altro o sussumere altro. Sulla problematicità di questo approccio hanno a più riprese discusso J. Bialecki (2014) e J. Robbins (2003, 2004): dal loro punto di vista, una delle maggiori sfide per gli studiosi di pentecostalismo consiste esattamente nel saper stare nella multidimensionalità del fenomeno — un fenomeno virtualmente capace di infinite modalità di comparsa — pur tenendo salda una qualche definizione omogenea di che cosa il pentecostalismo esattamente sia. Richiamando la prospettiva teorica di Bruno Latour, sembra che la caratteristica propensione del pensiero occidentale a 1) procedere per l'individuazione di elementi e classi di elementi (e.g. *il pentecostalismo*), 2) riordinare il mondo secondo partizioni duali (e.g. *il pentecostalismo vs. il capitalismo neoliberale*) e 3) concepire le relazioni tra oggetti in termini di dominio di un oggetto sull'altro (e.g. *il pentecostalismo è/non è una merce di consumo*), promuova fratture epistemologiche dai cui interstizi opachi proliferano ibridi (Latour 2001). Quest'ordine di considerazioni non è molto distante dalle riflessioni dei coniugi Comaroff in *Revelation and revolution* quando tentarono di definire lo stato coloniale nei termini di quelle che a loro avviso ne costituivano le principali forze motrici: colonialismo, capitalismo e colonizzazione. Secondo i due studiosi, non era possibile rendere ragione della questione coloniale se si continuava a concepire questi tre elementi come oggetti separati, finendo poi col sussumerli tutti sotto il dominio di quello che appare più inclusivo: al contrario, colonialismo, capitalismo e colonizzazione sono aspetti dinamici di una stessa fisiologia culturale che co-occorrono nella storia — sono essi stessi la storia. In linea con questa visione il pentecostalismo diventa allora un oggetto decisamente ibrido che mette insieme — “incolla” — il sociale, il politico, lo psicologico, il teologico, l'economico, il magico, il tecnologico. Più che “campo virtuale di germinazione differenziale”, come prova a formulare Bialecki, oppure istituto religioso accidentalmente costretto alla poliglossia locale, forse sarebbe più utile considerare il pentecostalismo un agente di trasformazione che opera secondo determinate logiche e che si nutre di un ordito di storie. Qualcosa che ha molto più a vedere con i

⁴ Degli ultimi venti anni fanno parte diverse curatele: a titolo più orientativo troviamo Robeck e Jong (2014), Coleman e Hackett (2015), Schirripa, Naso et al. (2016); sulla relazione tra religione cristiana e tecnologie mediatiche si sono dedicati Dawson e Cowan (2004), Meyer (2009), Meyer e Moors (2005); altri ancora approfondiscono la tensione tra dimensione locale e globale come Csordas (2009), Cingolani e Gusman (2012); sulla questione della guarigione carismatica, dopo i più generali lavori di Lanternari (1994,1998) che ospitavano alcuni contributi sul caso pentecostale, Schirripa (2012) e Gunther Brown (2011) tentano l'approfondimento per il solo pentecostalismo.

processi, piuttosto che con le classi di elementi. Ma vediamo alcune zone d'ibridazione segnalate dalla letteratura.

Tra locale e globale — Il pentecostalismo non è un fenomeno stanziale. Almeno è missionario in quanto formazione e preparazione alla mobilità evangelica; senz'altro è migratorio in quanto indicatore di come mutano, nel tempo, i flussi transnazionali e transcontinentali di umani e di beni. Se sembrava lecito, inizialmente, interpretare l'espansione mondiale del movimento come progressiva americanizzazione del globo, dovuta all'attività dei missionari provenienti dal Nord America, questo appare oggi decisamente erroneo e limitativo, considerato l'aumento del missionarismo proveniente dai paesi in fase di transizione post-coloniale (e.g. la "missione inversa" di cui parlavamo sopra) e diretti esattamente verso il cuore dell'Occidente. Missione e migrazione sono due aspetti dialoganti e co-evolutivi, poiché l'impianto nei territori di approdo di nuove comunità, figlie delle chiese stanziate nei paesi di partenza, permette alle popolazioni migranti di ritrovare ambienti umanizzati secondo modalità familiari e mantenere intatto un filo di continuità con il passato che non si esaurisce nell'elemento etnico: un registro di "doppia presenza", per parafrasare Abdelmalek Sayad⁵. L'allungamento transcontinentale del pentecostalismo, assieme al quale viaggiano anche oggetti, articoli di consumo, rimesse monetarie indirizzate all'impianto e al sostegno di reti sociali porta con sé entità immateriali, linguaggi, percorsi identitari, cosmovisioni, pratiche che sì, convergono verso un cristianesimo universale e delocalizzato, ma trascinano anche un insieme eterogeneo di oggetti e strategie che possono sostenere gli individui nella ricerca di stabilità, posizionamento sociale e accesso alle risorse. In questo senso, un istituto religioso globale è sì, un elemento informatore della migrazione, ma è anche strumento di risemantizzazione dei contesti d'arrivo attraverso un kit di "messaggi trasponibili" (Csordas 2009) — cioè di unità simboliche semplificate — abbastanza generico da poter viaggiare assieme alle persone nei tragitti umani (e mediatici) di tutto il mondo. Se prendiamo ad esempio l'ideologia pop dello *spiritual warfare*, la guerra spirituale tra le forze del bene e del male radicalizzata nell'opposizione binaria ed elementare tra Dio e Satana, si vede come la sua facile trasponibilità spazio-temporale possa farne uno strumento di addomesticazione di destinazioni migratorie, come i grandi complessi urbani contemporanei.

Questa lotta spirituale concede una risemantizzazione del territorio urbano, un reinvestimento simbolico del territorio poiché la liberazione [dalle forze del maligno *nda*] delle città passa per il testa a testa con gli spiriti territoriali, che è bene il caso di conoscere. [...] Ogni città possiede dunque degli spiriti

⁵ Ci riferiamo qui all'opera di Sayad A. (2002) *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano. Nel testo il sociologo, partendo da testimonianze ed elementi che fanno riferimento al caso della migrazione algerina, trae considerazioni di ordine più generale sul fenomeno migratorio e sulle categorie attraverso cui lo pensiamo. In particolare, l'idea di *doppia assenza* riguarda il doppio venir meno dell'umanità del soggetto migrante, dovuta alle logiche statali di discontinuità tra chi fa parte dello Stato e chi no. In questo senso, chi si mette in viaggio rinuncia al proprio "esistere" in quanto umano proprio perché privato di riconoscimento/cittadinanza, sia presso il territorio d'origine, sia presso il territorio d'approdo.

tutelari che ne determinano la personalità: per esempio, lo spirito di cupidigia regna su Los Angeles [...]. Nei contesti urbani il pentecostalismo offre simultaneamente una prospettiva di metamorfosi per coloro che hanno perso la speranza di potersene allontanare e un dispositivo di senso che permette agli individui che sperimentano una mobilità geografico-sociale destabilizzante di tradurre la propria esperienza in termini religiosi. (Fer 2010: 205-207 *trad. mia*)

Seguendo questo ragionamento, lo stato-nazione e l'etnia perdono la qualità di principale referente identitario; le chiese pentecostali diventano facilitatori universali/ecumenici di individuazione singola e collettiva, antepoendo l'essere "figli di Dio" ad altri parametri classici come l'etnia, la tradizione, la classe sociale, il genere e così via. Diventare *born again*, rinati in Cristo, può comportare pertanto l'occultamento della propria provenienza specifica e l'allontanamento da vincoli familiari, sociali e tradizionali, per alienarli in cambio della cittadinanza, molto meno burocratica, presso il popolo di Dio. Questo è stato, e continua a essere, leva di mobilità e metamorfosi in tutti quei contesti dove la forzata e drammatica transizione verso modelli di civiltà e di umanità di tipo eurocentrico ha sospeso, annientato, reso inefficaci le preesistenti relazioni di sapere e di potere che tenevano assieme mondi e collettivi. Nelle regioni africane ad alta incidenza pentecostale, ad esempio, l'appartenenza a specifici contesti sociali — con i relativi obblighi — e l'osservanza di culti tradizionali locali assumono carattere negativo, diventano un ostacolo alla salvezza del singolo, vengono percepiti come forze maligne che avversano i progetti — individuali — di emancipazione esistenziale, lavorativa, economica. L'avanzata del Dio vittorioso genera una pleora di idoli sconfitti mentre i processi di globalizzazione e di modernizzazione portano al progressivo sgretolamento dei gruppi umani posti sotto la loro protezione: da questo non può che seguire una radicale riconfigurazione dei sistemi di spiegazione e di controllo degli eventi, in cui gli antichi spiriti vengono "demonizzati" e si inizia "scommettere su Dio" (Cristofori 2016: 151-152). Al contempo, le gravi ripercussioni dovute all'avvio di politiche neoliberiste da parte degli Stati post-indipendentisti e l'egemonia esercitata dalle organizzazioni sovrastatali come il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale — debito pubblico, potenziamento del settore privato e deregolarizzazione dell'impresa privata, ritrazione dello Stato da settori chiave come quelli educativo, sanitario e infrastrutturale, svalutazione monetaria, compulsiva liberalizzazione dei mercati in cambio di sostegno finanziario, riduzione dei piani di aiuto sociale e di *welfare*⁶ — contribuiscono a delegare la gestione dei servizi sociali alla libera iniziativa (Gusman 2009; Schirripa 2016). È esattamente in questo solco che s'inseriscono le ONG — azione residuale dell'Occidente volta a sanare le conseguenze dell'egemonia coloniale —, ma soprattutto le FBO (Faith-Based Organizations) e i servizi offerti dalle chiese pentecostali (primariamente scolarizzazione e assistenza medica), la cui pervasività — come in tempi coloniali — incide sui processi di soggettivazione e individuazione, sulla strutturazione cognitiva e affettiva, sulle norme igienico-sanitarie, sulla gestione degli spazi quotidiani e quindi, più in generale, sulla produzione di individui compatibili con le

⁶ Per un'interessante ricontestualizzazione del concetto di *welfare* e una riflessione critica sulla *ratio* umanitaria si vedano, tra gli altri, Stengers e Pignarre 2013 e Fassin 2010.

priorità della società occidentale. Il risultato è rappresentato in gran parte dalla spinta verso l'altrove (simbolico, ma anche territoriale) da parte dei soggetti in attesa di un “riscatto” che non è più possibile entro gli equilibri tradizionali. Una spinta suffragata dalla narrativa della guerra spirituale contro le forze occulte insite nei legami di parentela e nelle affiliazioni pagane agli idoli locali o agli antenati — reti vincolanti che occorre spezzare al più presto. In certi casi, l'adesione al pentecostalismo può produrre una vera e propria amnesia collettiva e l'alienazione parziale della propria storicità, come segnalato da Van Dijk nel caso del Malawi post-coloniale (1998).

Tuttavia, e qui sta l'elemento paradossale di ibridazione, descrivere il pentecostalismo come forza ancillare dei processi di assimilazione al modello occidentale pare impreciso. Se smettiamo le lenti universalizzanti e delocalizzate del movimento preso nella sua trasponibilità disincarnata, non possiamo che notare un'operazione inversa che anzi mette il pentecostalismo in relazione di intensa continuità culturale con i contesti specifici in cui opera. Come pongono bene in luce Cox (1995), Pace e Butticci (2010) e soprattutto Meyer (2009) nell'ormai classico *Make a complete break with the past*, la crociata cristiana nei confronti delle tradizioni spirituali pagane — stregoneria in Africa, vudù ad Haiti, candomblé in Brasile, curanderismo in Argentina, sciamanismo in Amazonia e in Korea, occultismo e simbolismi magico-arcaici in Europa —, benché efficacemente ridotte alla generica categoria del “satanico”, è stata sin da subito decisamente specifica, generando una sorta di “poliglottismo della liberazione dalle forze del male” che non soltanto si modella sulle caratteristiche religiose locali e le mantiene attive, ma ne ritualizza l'abbandono. Nel caso analizzato da Meyer riguardo le comunità pentecostali attive tra gli Ewe del Ghana, la rinascita individuale come membri del popolo cristiano comincia con l'anamnesi precisa di provenienze claniche, affiliazioni rituali, incisioni corporali, sogni, visioni, allucinazioni — molti pastori locali si servono di approfonditi questionari “diagnostici” che l'autrice riporta in appendice — e termina con l'altrettanto precisa rottura rituale delle stesse. Questo tipo di approccio alla tradizione, benché avverso, dice Meyer, potrebbe essere molto più efficace di altri rintracciabili ad esempio nelle campagne nazionaliste dei governi locali, volti al recupero — “museale”, sostiene Meyer — di una qualche generica forma di identità nazionale da opporre all'inculturazione forzata operata dai regimi coloniali. Egualmente interessante è il caso Koreano della “teologia minjung” — sorta di pentecostalismo proletario — e del suo impegno ontologico nei confronti degli spirit *han* (localmente, le anime irrisolte e vaganti di individui uccisi in circostanze intollerabili): un impegno che è stato in grado di smuovere operazioni capillari di esorcismo di massa (Cox 1995: 238). Non va diversamente in Europa, dove la qualità pneumocarismatica del movimento ha rimesso in gioco la disponibilità dei moderni a reinserirsi in un mondo “re-incantato” fatto di possessioni, fatture, maledizioni, malocchio, ma anche possibilità estatiche, onirismo e visionarismo senz'altro avversate dal razionalismo secolare, quando non occultate o rimosse dalla stessa istituzione cattolica — almeno fino alle aperture sancite dal Concilio Vaticano II (Pace e Butticci 2010).

Quest'altro genere di riflessioni riporta l'attenzione sul radicamento storico e locale del movimento e impedisce, ancora una volta, di darne una descrizione definitiva.

Tra reale e virtuale — Tra le “tecniche del corpo” di M. Mauss (1935) e una linea d'indagine situata al crocevia tra l'antropologia religiosa, il pensiero demartiniano e la nozione sociologica di *empowerment* (Csordas 1997; Charuty 1998; Lanternari 1997; Beneduce 2015), la comunità pentecostale in carne e ossa — concettualizzata come collettivo di umani accomunati da un orizzonte simbolico condiviso e quotidianamente riattivato attraverso pedagogie del sé, pratiche rituali, linguaggi e mitografie — emerge come unità spazio-temporale centrale nel costruire soggetti psicologicamente continui e ricettivi nei confronti degli istituti religiosi locali. Nello spazio comunitario, che è uno spazio finito, il movimento materiale e immateriale (corpi, parole, posture, santi, demoni, oggetti sacri, testimonianze, profezie) tra gli affiliati, le transazioni con il mondo invisibile, la strutturazione collettiva di schemi di spiegazione, l'apertura di un tempo con le proprie ricorrenze calendariali e le feste concorrono a ricreare quel sinolo demartiniano «fra il mondo religioso e il mondo dei subalterni, delimitando un campo di appropriazioni, di neologismi e calembour che nell'insieme costituiscono anche una forma di “presa di parola”» (Beneduce 2015: 170). In un certo senso, potremmo dire che pentecostali non si nasce, ma si diventa grazie a un determinato processo di addomesticazione individuale che si esplica nel collettivo, attraverso cioè l'esposizione costante a ciò che il collettivo fa — e che finisce per “fare” anche l'individuo. La storicità delle pratiche, la presenza di un luogo e di un tempo, la dimensione estetica della comunità, la co-costruzione di una rete simbolica intersoggettiva e costantemente rinegoziata sul piano della presenza attiva delle parti sono, tra gli altri, elementi tradizionali dell'analisi antropologica di contesti rituali. Essi permettono, infatti, di pensare e di concepire l'individuo come attore “dividuale” (Strathern 1988; Vilaça 2011; Coleman 2004), cioè inserito e “lavorato” (profondamente) dal fascio di relazioni in cui è coinvolto. Seguendo la scia di queste brevi ipotesi si comprende come gran parte dello studio del pentecostalismo si sia concentrato su forme di etnografia specializzata, cioè strettamente legata al singolo caso locale: la chiesa specifica della tradizione specifica, in una circostanza specifica. Questa modalità permette di entrare nella complessità delle interazioni tra movimento e territorio, tenendo salda la linea storica del caso che si prende in esame. Tuttavia è proprio partendo dalla comunità che ci si è accorti di quanto essa sia, oggi, complementare a, se non minacciata da, altri mezzi di spiritualizzazione di massa: le tecnologie meditative. La complementarietà tra comunità pentecostale e media non è soltanto questione di strategia di comunicazione, di promozione di appartenenze sovrastatali o di mantenimento di legami tra distaccamenti intercontinentali (Mary 2012), ma riguarda la spiritualità stessa, le modalità disponibili di esperienza spirituale e più in generale l'educazione della dimensione estetica degli individui.

Per prima cosa, non è più possibile pensare la religione come l'altro della tecnologia (Meyer 2006): un altro modo per dirlo è che oggi il dualismo oppositivo tra religioso e secolare non tiene più, proprio perché le religioni globali sono tali grazie all'implementazione di strumenti secolari a scopi spirituali. Abbiamo già visto come le stesse ondate pentecostali siano curiosamente concomitanti agli avanzamenti tecnologici (cfr. §1.1). Altri studiosi hanno insistito sulla centralità di emittenti radiofoniche, industrie cinematografiche, siti web, materiali virtuali (video, fotografie, audio, letteratura) e social network riguardo alla capacità delle comunità pentecostali di costruire reti di reti e sempre nuovi "siti" di scambio e di incontro (Meyer 2009; De Abreu 2009; Dowson e Cowan 2004). Ciò detto, il fatto rilevante è, a nostro avviso, la messa in forma di nuovi modi della relazione col sacro che sono possibili soltanto attraverso il ricorso alle tecnologie e che giungono ad influenzare lo stesso immaginario collettivo: non si tratta più, cioè, di mediatizzare la spiritualità, bensì di spiritualizzare i media. Fenomeni senza precedenti — come la diffusione mediatica del sentimento apocalittico e dello *spiritual warfare* al di là delle congiunture storiche e dei confini contestuali della cellula comunitaria (Casanova 2001), la diffusione virale di episodi di visionarismo/locuzionismo⁷ dovuta all'aumento di materiali virtuali "visionari" in circolazione (Apolito 2002), l'elaborazione di discorsi sull'umano fondati sull'analogia tra dinamiche spirituali e funzionamento di dispositivi tecnologici (De Abreu 2009), la frequentazione di chiese virtuali non-denominazionali sul web (Schroeder, Heather & Lee 1998; Miczek 2006), la comparsa di esperienze carismatiche e di guarigioni miracolose dovute alla visualizzazione di video e di dirette streaming (Chiluwa 2002) — testimoniano di una mutazione antropologica in atto che, attraverso il potenziamento di immagine e suono, ha comportato una rieducazione estetica dei soggetti tale da mettere in discussione il primato della dimensione comunitaria, quella appunto in carne e ossa (Meyer 2006). La tecnologia si offre ora come garante di un nuovo reincidentamento del mondo, i cui segni si rendono riconoscibili secondo inedite interpretazioni tecnologico-mistiche: fotografie miracolose raffiguranti il volto di Gesù, video che catturano fenomeni non ordinari come il sole lampeggiante, quadri che piangono o esorcismi di massa, test encefalici che testimoniano attività cerebrali estatiche di veggenti, locuzionisti che sentono la voce di Gesù chiedere di fondare un nuovo blog o di scattare fotografie e così via. Le opportunità di culto e di "dieta spirituale", offerte soprattutto dalle risorse presenti sul web, mettono a disposizione del *surfer* un variegato e simultaneo dispiegamento di "occasioni" religiose: «mentre il culto offline costringe il fedele a uno specifico regime spirituale, un fedele virtuale può partecipare al "servizio di unzione" di una chiesa e, allo stesso tempo, prendere parte al "servizio di guarigione" offerto da un'altra. Di fatto, il culto online permette ai fedeli di cambiare chiesa o religione quando vogliono» (Chiluwa 2002: 11 *trad. mia*). In ultima battuta, Internet rende possibile al fedele di restare un soggetto religioso, benché fuori dal controllo di un istituto religioso organizzato. Questo approccio è ampiamente fruibile — o consumabile — da chiunque e in qualsiasi momento, attivabile/disattivabile con un

⁷ La *locuzione interiore* è la sensazione di udire voci dal proprio interno, o dall'esterno, benché in totale assenza di suono.

click: il totale disimpegno del *surfer*, dovuto all'assenza di figure di autorità — e più in generale alla mancanza di qualsiasi tipo di relazione oltre a quella intrattenuta con la macchina — permette di attribuire alle proprie esperienze un valore spirituale personale, senza la necessità di riconoscersi in alcuna genealogia religiosa storica (Helland 2004). Il mondo della rete è simultaneo ed equivalente. Non ci sono piste predefinite, nessuna risposta vale una volta per tutte e il *surfer* è costantemente sospinto attraverso un link e l'altro — il cosiddetto ipertesto — da una pressione che può nascere e rimanere aspecifica. La spiritualità tecnologicamente mediata emerge, dunque, dall'attrito individuale con un flusso di informazione delocalizzata, depersonalizzata, astorica e consumabile la quale, pur non escludendo un'eventuale sacralizzazione dei suoi oggetti, la privatizza, la rende provvisoria, incostante, mai definitiva (Apolito 2002: 122).

Internet sembrerebbe rispecchiare e riconfermare costantemente il carattere volatile, polivalente, olistico e frammentato delle contemporanee risorse culturali. In tal caso, il processo di integrazione e di addomesticazione delle tecnologie perseguito dalle religioni globali si rivela una strategia vincente e al contempo paradossale. Il paradosso sta nella possibilità di vivere esperienze spirituali che coinvolgono l'intera dimensione antropologica dei soggetti (immaginario, cognizioni, emotività, corpi che sentono, conoscenze, storie) esattamente attraverso quei prodotti che producono distanziamento dalla dimensione aptica e incarnata e infoltiscono il divorzio neo-cartesiano dell'interiorità immateriale dal corpo (Mellor 2007). Grazie a una diretta streaming, ad esempio, si può addirittura “legare” uno spirito maligno:

Mi chiamo Aidenoje Ehiguese, da Port Harcourt. Vorrei testimoniare la gloria di Dio. Soffrivo di oppressione demoniaca, mi sono aggrappato alla parola di Dio in Isaia 10: 27 “il giogo sarà spezzato dall'unzione” e mi sono convinto nel mio spirito che avrei ricevuto un miracolo speciale da parte di Dio durante l'ottava edizione di pastor Chris online. Durante il programma, mentre pastor Chris pregava per noi, ho invocato la mia liberazione per mezzo della fede e immediatamente il potere di Dio è sceso su di me. Sapevo che avevo ricevuto il mio miracolo. Ora sono completamente libero. Gloria a Dio...! (testimonianza online riportata da Chilwa 2002: 11 *trad. mia*)

Non sappiamo se Aidenoje sia membro della Christ Embassy, la megachiesa internazionale nigeriana di pastor Chris, ma la questione non è poi molto rilevante, data la massiccia notorietà che il pastore pentecostale ha acquisito negli ultimi trent'anni. Il suo sito personale contiene centinaia di risorse audiovisive, app, bestseller in vendita, nonché i link ufficiali all'ambizioso “24-hour Christian Network” tramite cui è possibile mantenere un contatto continuativo con le attività evangeliche, educative e rituali. Chiunque, come Aidenoje, quale che sia il suo mondo interiore o esteriore, può sintonizzarsi con pastor Chris e gestire in autonomia un proprio regime spirituale.

Se da un lato certe posizioni — forse più prevedibili — di avversione, se non di vera e propria demonizzazione nei confronti della mercificazione capitalista e dei suoi prodotti tecno-

logici erano, e sono tutt'ora, sostenute da parte di specifiche aree del pentecostalismo "classico" più interessate a dimensioni comunitarie e territoriali di servizio, è anche vero che gran parte delle chiese di terza ondata — soprattutto quelle neo-pentecostali provenienti dal Sud del mondo — devono la propria avanzata mondiale all'utilizzo creativo delle risorse e delle dinamiche di mercato, ponendosi sullo scenario globale come fabbriche iper-moderne di salvezza, convertendo le attività rituali in articoli religiosi di consumo e d'intrattenimento, concettualizzando gli spazi immateriali della diffusione mediatica come terre di conquista da sottrarre alle forze del male per metterle a servizio di Dio (Asamoah-Gyadu 2007). In un certo senso, internet è un "nuovo mondo" terzo rispetto a quello mondano e a quello eterno, un mondo dove c'è anche Dio e al cui interno prosegue la missione evangelica delle comunità che vi si sono stanziate. Ancora una volta, il pentecostalismo si squaderna su una gamma continua di contaminazione descrittiva che va dal piccolo locale dell'unità territoriale al gigantesco dell'offerta mediatica e virtuale globale.

Tra questo mondo e l'altro mondo — Un'altra zona di ibridazione riguarda la relazione tra pentecostalismo e impegno politico, vale a dire tra il mandato "trascendente" di un complesso religioso storicamente intriso di millenarismo e la possibilità di un'azione pianificata nello spazio pubblico. La comunità cristiana dovrebbe preoccuparsi delle cose di questo mondo, oppure limitarsi a governare le anime in preparazione della vita eterna? A questa domanda non c'è risposta univoca e allo stesso tempo sembra essere del tutto assente una linea coerente di pensiero e di azione. In un'intervista di qualche anno fa Sandro Oliveri — ministro di culto e anche primo pentecostale ad aver ricoperto la carica di deputato nel Parlamento italiano — esprimeva la necessità di un impegno politico di tipo evangelico, nonostante la mancanza di una strategia unitaria e le diverse posizioni degli stessi "fratelli":

La difficoltà di una partecipazione unitaria con una visione condivisa è enorme. Per comprenderci con un esempio, nei tanti, che ormai condividono l'urgenza di una partecipazione attiva in politica, ho riscontrato *posizioni che vanno dalla partecipazione esclusivamente con un partito che aggrega solo evangelici sino all'opposto di chi, fermamente, asserisce che il modo più corretto sia quello di candidare i f.lli nei vari partiti di destra, centro e sinistra senza che si sappia che sono credenti* (per preservare la testimonianza laddove fosse cattiva!) e tra queste due estreme, ve ne sono una miriade intermedie, tutti fermamente convinti di avere la giusta visione! E questo solo riguardo il modello di partecipazione. *(corsivo mio)*

[...]

In una riunione alla presenza di una quarantina di pastori ho affermato ad alta voce "la politica è santa!" ma ho aggiunto: "se fatta da persone sane!". Se la politica è una cosa sporca, lo è a causa dei politici "sporchi" che l'hanno contaminata. "Politica" uguale "cosa pubblica", quindi beni comuni che vanno amministrati. La vita stessa in comune comporta la gestione delle cose comuni! Non si possono abbandonare a se stesse, sarebbe anarchia. Alla luce di questa riflessione se la politica è sporca la responsabilità non può non ricadere su chi, non essendo "sporco," la ha abbandonata nelle mani di... Meditiamo f.lli, meditiamo! La domanda che bisogna porsi non è "quanto è sporca la politica per de-

cidere se è possibile coinvolgersi”, bensì “quanta responsabilità abbiamo di fronte a Dio ed agli uomini, per il fatto che la politica sia così come è?” (risorsa online)

La breve riflessione di Oliveri veicola un sommario, ma efficace, ritratto d’incertezza, dovuto anche alla molteplicità di elementi che concorrono a determinare il sentimento e la visione di individui e collettivi riguardo al proprio posto nello spazio pubblico. Come sostiene Miguez (1999), i pentecostali ci appaiono politicamente “volatili”, inafferrabili, per una serie di ragioni che vanno da questioni teologiche e ideologiche ad altre di tipo pragmatico, storico e contestuale.

A mio avviso, si potrebbe spiegare l’ambiguità politica dei pentecostali tenendo a mente almeno cinque fattori che influenzano il comportamento pentecostale: 1) evangelizzazione, 2) avanzamento della struttura istituzionale della chiesa, 3) utilizzo pragmatico della politica per conseguire i fattori (1) e (2), 4) identità e ideologie politiche secolari, 5) duttilità della dottrina pentecostale e disponibilità verso interpretazioni *ad hoc*. (Miguez 1999: 58)

Senza altro un certo pragmatismo, inteso come sensibilità al contesto, disponibilità verso il compromesso e valutazione preventiva delle possibili conseguenze effettive, ha influito molto sulle modalità d’azione. In Argentina, ad esempio, il contributo pentecostale ha avuto un peso decisivo sia a livello nazionale — con il tentativo (fallimentare) di costituzione di un partito evangelico e il potenziamento del lobbismo protestante — che a livello locale — con l’appoggio di partiti politici tradizionali e l’organizzazione di campagne pubbliche di sensibilizzazione verso ideali evangelici. Dopo la svolta democratica degli Ottanta, infatti, i pentecostali finirono col sostenere modificazioni costituzionali che favorivano la libertà di culto e che tuttavia si ponevano in contrasto con la contemporanea spinta ideologica dello *spiritual warfare*, la lotta spirituale al paganesimo — tra cui rientravano, nello specifico, forme tradizionali come il *curanderismo* e l’*umbanda*. A giustificazione di questa posizione si riteneva che una maggior tolleranza religiosa dal parte dello stato avrebbe favorito l’azione evangelica e quindi il progressivo smantellamento, grazie alla potenza di Dio, delle porzioni latenti di culti tradizionali. Il tentativo politico di un partito nazionale unitario e coeso, tuttavia, ebbe esito breve e sfavorevole, poiché i pentecostali stessi non lo votarono. Molti tra loro rimasero peronisti anche dopo la conversione, altri ancora si ritrassero dal voto poiché consideravano la politica uno sporco affare mondano (Miguez 1999). Caso ben diverso invece è quello del Brasile, dove le negoziazioni tra pentecostali e partiti politici ha avuto buon esito e diversi candidati pentecostali hanno guadagnato accesso in Parlamento poiché «i fratelli votano per i fratelli» (Freston 1993). Il comportamento politico del pentecostalismo nelle Americhe, comunque, è un plesso variegato in cui concorrono anche linee teologiche contrastanti che s’intrecciano sinergicamente alle fluttuazioni dell’immaginario collettivo e alle circostanze storiche. Gli Stati Uniti, la cuna del pentecostalismo, sono stati, per certi versi, un laboratorio lungo un secolo di esperimenti e aggregazioni partitiche che hanno operato attraverso i conflitti

mondiali, la guerra fredda, le contraddizioni del capitale, la ribellione giovanile, la nascente società dello spettacolo, del quarto potere e dell'impero mediatico. In questa traversata antropologica, l'entrata o l'astensione dei pentecostali dal luogo pubblico è stata anche frutto di un rocambolesco bricolage tra le risorse e le narrative disponibili.

Nei primi anni del loro movimento i pentecostali non avevano molto tempo per la politica di questo mondo decaduto. Dacché Gesù stava per tornare, non contava più di tanto chi fosse sindaco, o governatore o ancor meno presidente. Negli ultimi vent'anni [che oramai sono trenta *nda*], tuttavia, i pentecostali hanno messo da parte la loro riluttanza a partecipare alla politica e in qualche caso vi sono entrati a gamba tesa. La figura politica che ha tentato di spingere al massimo questo nuovo entusiasmo è Pat Robertson. Il suo libro *The New World Order: It Will Change the Way You Live* non è un romanzo, né una collezione di speculazioni teologiche, né una balla confezionata per testate sensazionalistiche. È un'analisi della società americana elaborata da un uomo che era stato un tempo candidato alle nomine presidenziali e che potrebbe farlo di nuovo. In questo libro Robertson lascia a intendere che i capifila della comunità finanziaria mondiale e i leader del movimento comunista abbiano fatto un patto con certe forze occulte per dare avvio a un "Nuovo Ordine Mondiale". [...] Nel complotto sono coinvolti, con vari livelli di consapevolezza, Jimmy Carter, Lenin, Shirley MacLane, l'Ordine Massonico, il Council of Foreign Relations e persino lo sfortunato George Bush [... il quale avrebbe *nda*] "inconsapevolmente e involontariamente portato avanti la missione e imboccato le frasi di una precisissima cabala il cui scopo è niente meno che un nuovo ordine per la razza umana sotto il dominio di Lucifero e dei suoi seguaci". (Cox 1995: 287-288 *trad. mia*)

Benché Robertson, battista, fosse molto vicino al movimento pentecostale, la sua visione politica non somiglia affatto alla posizione dei primi pentecostali di Azusa Street, soprattutto riguardo alla faccenda della fine del mondo: "questione di giorni", secondo Azusa Street. Tra questi ultimi e Pat Robertson si è verificato, in poco più di ottant'anni di storia, un sostanziale ribaltamento discorsivo: laddove per i primi pentecostali, in attesa del prossimo disfacimento del mondo, qualsiasi tipo di operazione politica, come tentare le presidenziali, era almeno insensato quanto inutile (premillenarismo), Robertson — come altri — incarna un posizionamento ben più interventista dove l'ideologia dello *spiritual warfare*, il postmillenarismo, il dominionismo⁸ e il movimento del Kingdom Now⁹ fanno un corpo solo con la guerra fredda, la spettacolarizzazione del sentimento apocalittico, il fondamentalismo e la destra d'ristiana, l'antisemitismo e la lotta al comunismo. Tra

⁸ Il Dominionismo è una corrente teologico-politica di fine secolo XX che prende spunto da alcuni passaggi del libro della Genesi («siate fruttiferi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, e dominate sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e sopra ogni essere vivente che si muove sulla terra» Gen 1:28) per argomentare il diritto e il dovere dei Cristiani di ottenere influenza politica e di dominare le cose del mondo, tra cui le istituzioni umane.

⁹ Il movimento americano del Kingdom Now nasce all'inizio del secolo XX dall'elaborazione di un pensiero sistematico di tipo escatologico che concettualizza il Regno di Dio come già avviato sulla terra e che giungerà a compimento con la sua seconda venuta. In questo spazio temporale, ciò che accade nel mondo è sintomo dell'acuirsi dell'efferata guerra tra Dio e Satana, da cui procedono segni e miracoli visibili e invisibili.

Azusa Street e Pat Robertson sta esattamente il passaggio in ideologia mediatica e strategia di dominio di intuizioni teologiche che nascono dal basso dello spazio comunitario, se non nelle Accademie di Teologia. Questi lapidari esempi mostrano come la partecipazione politica degli istituti religiosi e le narrative dei loro rappresentanti co-evolvano assieme al vento dei tempi e rendano la teologia stessa un pugno di cera messo in forma come una maschera pubblica. La destra cristiana in America si è imposta con forza sullo scacchiere politico a partire dalla fine degli anni Settanta — in reazione ai movimenti giovanili di contestazione, alla *new left* e, soprattutto, al protestantesimo liberale¹⁰ — raccogliendo tra le sue schiere una moltitudine di movimenti, gruppi di attivisti, lobby e personalità appartenenti alle aree più conservatrici del protestantesimo: fondamentalisti, “neo-evangelici” e pentecostali. Dopo la vittoria di Jimmy Carter, la destra cristiana ha notevolmente sostenuto Ronald Reagan durante le presidenziali, guadagnando così un posto in Parlamento nell’ala destra del Partito Repubblicano. Lungo questo percorso, i pentecostali sono diventati via via più influenti in numerose zone del mondo, al punto che oggi numerosi politici africani e latinoamericani si dichiarano apertamente *born again* (Cingolani e Gusman 2012: 12) e si fanno portavoce di ideali e valori che si dimostrano in linea con quelli del conservatorismo di tradizione americana: nei paesi d’Africa, ad esempio, l’impegno pubblico delle chiese pentecostali è alla base di campagne di sensibilizzazione sul virus dell’HIV o sull’omosessualità (Gusman 2009, 2013), come anche responsabile del progressivo aumento della militanza in chiave anti-islamica (Hackett 2003).

Il ritorno degli evangelici nello spazio del partitismo politico si è tradotto con la creazione di numerose organizzazioni politico-religiose, tipo la Moral Majority, la Christian Voice, la Religious Roundtable, intradate negli anni Novanta da parte di lobby come la Family Research Council, la Christian Coalition, Focus on the Family, la Concerned Women for America, considerate oggi il centro gravitazionale della Destra Cristiana. [...] L’impegno politico dei Protestanti conservatori viene in risposta a ciò che essi percepiscono come il profondo malessere e la crisi generalizzata di cui l’America soffre. Tutti propongono la stessa diagnosi: questo malessere è colpa dei “liberali”, delle femministe, degli omosessuali e degli umanisti laici che hanno allontanato l’America da Dio. (Ben Barka 2004: 61).

Le battaglie della destra cristiana sono prima di tutto battaglie sui valori e sui fondamenti (vita umana, famiglia mononucleare ed eterosessuale, divisione dei ruoli di genere, ecc) e sono battaglie che mirano al ripristino della “vera identità dell’Occidente”, di cui il cristianesimo costituirebbe la principale principale leva antropologica e che oggi sarebbe esposta alla minaccia occulta di forze

¹⁰ Il Protestantesimo Liberale è l’istanza più progressista della costellazione protestante americana. Coloro che vi si riconoscono hanno una visione ottimista della società e vedono nelle libertà individuali la presenza di Dio: libertà di seguire la propria coscienza e di autodefinizione. Le loro rivendicazioni sono morali e politiche, quindi partecipative, con lo scopo di regolare le istituzioni sulla base dei bisogni dei più deboli. Promuovono il relativismo dottrinale, la ricerca di punti d’ancoraggio con i saperi profani e la pratica di un pensiero critico in relazione all’interpretazione dei Testi Sacri (Ben Barka 2004: 58).

avverse — soprattutto l'Islam almeno dall'11/09. Una presa di coscienza capace di sancire, come direbbe Latour, una vera e propria *guerra di mondi*, senza *offerte di pace*. Vent'anni dopo il mandato reaganiano il pontefice Ratzinger delinea un ponte storico tra rivoluzione francese e tempi moderni:

nella Francia post-rivoluzionaria che sperimentava una sorta di “dittatura del razionalismo” volta a cancellare la presenza stessa dei sacerdoti e della Chiesa nella società [...] il razionalismo, allora imperante, era in realtà distante dal soddisfare *gli autentici bisogni dell'uomo* e, quindi, in definitiva, non vivibile. Cari fratelli e sorelle, a 150 anni dalla morte del Santo Curato d'Ars, le sfide della società odierna non sono meno impegnative, anzi forse si sono fatte più complesse. Se allora c'era la “dittatura del razionalismo”, all'epoca attuale si registra in molti ambienti una sorta di “dittatura del relativismo”. Entrambe appaiono risposte inadeguate alla giusta domanda dell'uomo di usare a pieno la ragione come elemento distintivo e costitutivo della propria identità. Il razionalismo fu inadeguato perché non tenne conto dei limiti umani e pretese di elevare la sola ragione a misura di tutte le cose, trasformandola in una dea: il relativismo contemporaneo mortifica la ragione, perché di fatto arriva ad affermare che l'essere umano non può conoscere nulla con certezza al di là del campo scientifico positivo. Oggi, però come allora, l'uomo “mendicante di significato e compimento” va alla continua ricerca di risposte esaustive alle domande di fondo che non cessa di porsi. (Benedetto XVI, *Udienza Generale*, 5 agosto 2009, *corsivo mio*)

Il discorso delle destre radicali e delle aree più conservatrici del cristianesimo sembra pertanto convergere sempre più sulla questione dei “fondamenti” — fondamenti identitari, fondamenti storici, fondamenti dell'Occidente — in risposta a un più generale sentimento di crisi e di smarrimento, dovuto in gran parte alla caduta delle risorse culturali storiche, oltre che teologiche, della civiltà. L'appello di Ratzinger contro il relativismo taglia trasversalmente le preoccupazioni di un gran numero di confessioni cristiane (da cui il pentecostalismo non è esente) e incrocia diffusamente il sentire di molti anche fuori dal cristianesimo. Il recupero e la difesa di valori “tradizionali” non relativizzabili, benché spesso assunti come strumenti di propaganda politica e ideologica, appare in realtà sintomatico di una profonda assenza di radicamento che — nelle parole di Ratzinger — «non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie» (*ibid*). Detto in altro modo, l'avversione al relativismo del “tutto va bene” appare come una chiusura protettiva nel valore in un mondo dove tutto si equivale e quindi nulla, davvero, ha valore. Lo “scandalo” del proliferare indifferenziato dei mondi, ovvero il rischio di passare con ciò che passa — in luogo di farlo passare nel valore — è ciò che De Martino ha chiamato *crisi di presenza*, ovvero il «rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile» (De Martino 1977: 669): l'ambiente culturale può entrare in crisi, dunque, perché ha superato la soglia tollerabile della quantità di “verità” che è in grado di inglobare (Coppo 2003). Allora la ricerca di risposte definitive ai quesiti fondamentali dell'umano resta frustrata e consegnata all'im-

presa rapsodica del singolo — per lo meno nei paesi in cui l’attaccamento alla “Scienza” come unico discorso valido sul mondo ha comportato la squalifica simultanea di altre piste di individuazione e di conoscenza (Consigliere 2014). Parafrasando il pensiero di Massimo Recalcati, l’*evaporazione del Padre*¹¹ somiglia strutturalmente all’evaporazione del principio stesso d’autorità. La conseguenza principale diventa allora l’impossibilità di una tradizione e quindi, da ultimo, l’illusione psicotica di “poter essere tutto, poter diventare tutto” in nome di una volatilità antropologica perfettamente congrua alla logica del consumismo — consumare merci, consumare identità. Nello *status quo* dell’Occidente contemporaneo, la scuola (sempre con maggior fatica), il tribunale e la chiesa (per chi la sceglie) sembrano essere gli ultimi spazi istituzionali rimasti in cui potersi ancora strutturare attraverso l’attrito del singolo con l’autorità normativa. Sono questioni su cui dovremo tornare. Comunque, la modulazione delle connessioni tra pentecostalismo e politica, benché ancora una volta varia e gregaria, si manifesta come ulteriore sforzo contemporaneo di governo simbolico delle anime, in un’era di *passioni tristi*¹².

¹¹ Nell’ormai celebre libro *L’uomo senza inconscio* M. Recalcati sostiene che le nuove generazioni manifestino uno spettro di psicopatologie non più lavorabili con i tradizionali strumenti psicanalitici. Più in generale l’autore argomenta l’inefficacia terapeutica della “clinica delle nevrosi”, basata sull’Edipo e sui meccanismi di castrazione/rimozione. Questo accade a suo avviso per ragioni storiche, tra cui l’abbattimento delle figure di autorità (il Padre), degli ordini simbolici da esse incarnati e dell’assunzione a massima comportamentale del “godimento dell’oggetto”, dovuta alla pervasività della civiltà consumistica. Da questi presupposti Recalcati elabora una “clinica del vuoto”, cioè svuotata di Inconscio, dacché l’assenza di castrazione/rimozione rende inutile la strutturazione di un luogo terzo in cui stipare i contenuti normativamente inaccettabili del soggetto.

¹² L’espressione si riferisce al testo di M. Benasayag e G. Shmit: *L’epoca delle passioni tristi*. I due autori tracciano un ritratto della civiltà occidentale contemporanea, caratterizzandola come sfiduciata e pessimista nei confronti di un futuro visto come incerto e come pericolosa lotta di tutti contro tutti per l’approvvigionamento di risorse sempre più scarse. A loro avviso, il pessimismo è dovuto alla mancanza di complicità tra vecchie e nuove generazioni riguardo a valori e ideali su cui convergere e quindi alla destituzione degli adulti nel loro ruolo di rappresentanti di modalità valide di stare al mondo, degne di essere apprese e riconfermate. Secondo gli autori i giovani del mondo contemporaneo, privati di esempi autorevoli e pressati dall’imperativo utilitarista di massimizzare i propri profitti, sperimentano un vissuto di crisi che finisce per esplodere in episodi di violenza — per poi “farsi l’Edipo con la polizia”, cioè con la legge penale, la sola sorgente normativa rimasta.

§ 1.3 NATURALISMO INCANTATO

Percepire è riconoscere ciò che soltanto ha valore, ciò che soltanto esiste veramente. E che altro veramente esiste in questo mondo se non ciò che non è di questo mondo?

C. Campo, *Gli imperdonabili*

Antropologia e sociologia hanno fondato se stesse come discipline “secolari”, enfatizzando la rottura intellettuale con la teologia. L’idea di una rottura assoluta, tuttavia, è fuorviante. [...] L’antropologia ha finito per accettare acriticamente le proprie asserzioni riguardo al suo statuto secolare, omettendo di riconoscere che ha di fatto incorporato all’interno del suo apparato teoretico una versione del pensiero agostiniano, o ascetico¹³, persino nella stessa rivendicazione di un secolarismo assoluto.

[...]

L’antropologia è una disciplina non propriamente “secolare” quanto si pregia di essere. Se la sua comprensione dell’esperienza religiosa fosse meno ancorata all’ascetismo, si ricorderebbe certo più spesso della propria preistoria teologica. (Cannell 2005: 341, 352 *trad. mia*)

Le riflessioni di Cannell riagganciano l’epistemologia alla storia: ribadiscono la specificità di uno sguardo — quello antropologico — che è genealogicamente imparentato con la biografia del collettivo di umani che l’ha prodotto. Che il cristianesimo sia una delle linee portanti della cultura occidentale non è nuovo; quello che sostiene Cannell, sulla scia di M. Sahlins (1996), è che le contemporanee piste conoscitive occidentali, nella loro corsa verso il distanziamento da contenuti teologici, abbiano tuttavia mantenuto una linea “cripto-cristiana” di caratteristiche da cui dipende la forma dei rispettivi strumenti epistemologici (Bialecki, Haynes e Robbins 2008). Queste caratteristiche non sono però “genericamente cristiane”, bensì risalgono a una specifica modulazione del pensiero cristiano, cioè a una tradizione storica che è poi divenuta maggioritaria e che oggi ritroviamo incarnata nelle maggiori sintesi ortodosse. Lo stesso Sahlins fa notare come diversi tratti della civiltà moderna — il dualismo oppositivo natura-cultura; la *ratio* economicista che pone la vita e la dimensione sociale e produttiva come opportunità di massimizzazione dell’interesse individuale; la concettualizzazione della società come organismo autoregolato e coercitivo

¹³ Il *pensiero ascetico* cui fa riferimento Cannell corrisponde grossomodo alla concezione secondo cui il corpo materiale è un ingombro da rimuovere e mortificare, al fine di slegare l’anima immortale dal suo giogo ed elevarla verso Dio. In realtà esistono diversi modi di praticare ascetismo, i quali non prevedono alcun tipo di rimozione corporea. In questo speciale caso, il pensiero ascetico presuppone che si possa separare, dentro l’umano, una zona materiale da una zona immateriale e che queste aree siano mutualmente esclusive: ciò che è anima/mente/spirito/cultura non è corpo/carne/istinto/natura, ciò che è immateriale non si mischia con ciò che è materiale.

che si oppone all'individuo dotato di libero arbitrio; l'idea di umano come essere biologicamente incompleto e bisognoso, il cui desiderio costituisce la principale spinta verso l'azione — abbiano origine nell'esegesi patristica della Bibbia. Ciò detto, l'adozione inconsapevole di questi tratti ha comportato una concettualizzazione monolitica del cristianesimo, elidendo come “casi limite” tutti gli percorsi collaterali — non molto diversamente da quanto fece l'istituzione cattolica in tempi di purghe anti-ereticali. In tempi più recenti l'incontro con il pentecostalismo e le sue “es-orbitanti” caratteristiche rituali ha rimesso in gioco il discorso di Sahlins e anzi ha prestato braccio a una vera e propria provocazione teoretica (Smith 2008, 2010; Bialecki 2012, 2014; Reinhardt 2015). L'idea di alcuni studiosi è che il comportamento dei pentecostali nelle comunità, nei grandi raduni di massa, ma anche nel privato quotidiano presupponga una cosmovisione (metafisica, ontologica, epistemologica) implicita, la cui esplicazione può rivelarsi tale da mettere in discussione le categorie più stabili della nostra zona filosofica di comfort — tra cui le stesse che si attivano “di pancia” quando pensiamo in termini generici al cristianesimo. Tra tutti Smith, filosofo e teologo pentecostale, si spinge più oltre sostenendo che una “nuova storia della filosofia” — se compilata da un punto di vista pentecostale — potrebbe ridare «voce a voci che sono rimaste al margine o silenziate dalla tradizione (razionalista) occidentale» (Smith 2010: 14 *trad. mia*). Proviamo a vedere se è possibile parlare di una “metafisica pentecostale” e quali sono luoghi topici in cui contrarla.

*Al di là di natura e cultura ...e supernatura*¹⁴ — Per capire i pentecostali occorre capire com'è fatto il mondo dei pentecostali — e non quale sia la “rappresentazione del mondo” dei pentecostali. Intendere le cosmovisioni come rappresentazioni presuppone che ci sia una sola realtà e tanti modi di concepirla, ovvero separare l'unica natura dalle tante visioni culturali della stessa natura. Il dualismo natura/cultura è, come sappiamo, fondamento onto-epistemologico del sistema conoscitivo occidentale¹⁵. La stessa scienza moderna è basata sull'idea che esista nel mondo qualcosa — che è il suo oggetto di ricerca — di materiale, autonomo, sorretto da leggi immutabili e che queste leggi parlino un linguaggio matematico. A ben vedere, però, questa tradizione di pensiero non è esattamente una creazione di Galileo. Separare la dimensione materiale da quella immateriale era l'operazione fondamentale che distingueva il cristianesimo delle origini dal paganesimo inteso come idolatria della natura. Venerare le cose materiali, anche se create da Dio, significava venerare la

¹⁴ Il sottotitolo del paragrafo è ispirato al famoso testo di Descola P. (2005) *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris. L'antropologo, seguendo un impianto interpretativo filo-strutturalista che sigla il maestro Lévi-Strauss, propone di approcciarsi alle diverse sistemazioni ontologiche delle culture abbandonando il dualismo natura/cultura e concentrando l'analisi sulle modalità che i collettivi umani adottano per distribuire relazioni di continuità/discontinuità tra individui e ambiente. Descola propone allora uno “schema integratore” generale che individua quattro tipi ontologici, partendo da come gli umani distribuiscono continuità/discontinuità di interiorità e continuità/discontinuità materiale: naturalismo (discontinuità interiore e continuità materiale); animismo (continuità interiore e discontinuità materiale); totemismo (continuità interiore e continuità materiale) e analogismo (discontinuità interiore e discontinuità materiale).

¹⁵ Per un'analisi archeologica del binomio natura/cultura e della prevalenza del pensiero monista all'interno della civiltà occidentale si veda Consigliere S. (2014) *Antropo-logiche. Mondi e modi dell'umano*, Colibri Edizioni, Milano.

creatura e non il creatore, perché Dio non è *nelle* cose del mondo, egli le ha soltanto create e le ha predisposte in autonomia. Il primo vero e proprio disincantamento del mondo è stato opera del cristianesimo stesso (Sahlins 1996: 411) e non del razionalismo moderno. Cristianesimo e Scienza moderna condividono, almeno, un presupposto metafisico non indifferente: che tutto ciò che è visibile, materiale e governato da leggi immutabili fa parte della natura. Ciò su cui divergono, invece, è l'ontologia (quel che esiste nel mondo), nonché il sistema esplicativo che giustifichi le anomalie del mondo. Il “miracolo”, ad esempio, è un'anomalia. Il sistema esplicativo cristiano si basa su di un *supernaturalismo interventista*: Dio (che esiste) interviene (o s'infiltra) nella natura (che è altra cosa da Dio) e sospende temporaneamente le leggi naturali. Sul versante opposto si pone invece lo spettro dei naturalismi che spaziano tra l'adesione più o meno marcata a un sistema esplicativo di tipo riduzionista. Il *fisicalismo* presuppone che non esista altro tranne la materia e che tutti i fenomeni del mondo siano (saranno!) spiegabili col solo ricorso alle leggi di natura e ai processi fisici. Più morbido invece è l'orientamento *non-riduzionista* il quale ritiene che il ricorso esclusivo alle leggi di natura non sia spiegazione sufficiente a dar ragione di tutti, ma proprio tutti, i fenomeni. Entrambi i sistemi esplicativi tengono fermo un comune denominatore monista: la recalcitranza a impegnarsi ontologicamente nei confronti di “oggetti” immateriali. Sostanzialmente, il naturalismo è una forma di “anti-supernaturalismo”. Come dice Smith, il naturalismo sembra essere una tesi molto generale: non è esattamente sicuro di cosa sia, ma certamente è sicuro di cosa non è. Infatti, sembra tutt'altro che chiaro che cosa sia “naturale”, che cosa sia una “legge naturale” o una “forza naturale”, e men che meno si ha una definizione positiva di cosa sia “non-naturale”, “spirituale” o “supernaturale” (Smith 2008: 884). Ciò detto, i pentecostali manifestano un'impegno ontologico decisamente “terzo” rispetto sia al naturalismo scientifico, sia al supernaturalismo cristiano. Per comprenderlo occorre uscire non solo dall'opposizione natura/cultura, ma anche dall'opposizione natura/supernatura. La natura dei pentecostali non è un sistema chiuso e autoregolato: è un sistema aperto all'imprevedibilità e instabile. In altri termini, il “miracoloso”, l'“imprevedibile” o l'“anomalo” costituiscono il tessuto stesso della natura, poiché è la presenza di Dio a sostenerne la regolarità. Conseguentemente la natura — la creazione — può cessare di essere: il mondo può finire da un momento all'altro. L'ontologia pentecostale, pertanto, non presuppone interventismo divino: al contrario sembra essere qualcosa di molto più vicino a un *naturalismo incantato* [Figura 3], un “realismo magico”, o comunque un “realismo dello

<p>(1) reductionistic naturalism (Dennett, Kim)</p>	<p>(2) nonreductionistic naturalism (Clayton, Peacocke, Griffin)</p>	<p>(3) enchanted naturalism, or noninterventionist supernaturalism (implicit in pentecostal spirituality)</p>	<p>(4) interventionist supernaturalism</p>
---	--	---	--

Figura 3: le quattro possibilità ontologiche di J. K. Smith

Spirito”, poiché tutto ciò che è naturale/reale lo è in quanto agito e sostenuto da Dio sotto forma di Spirito Santo. Lo Spirito è naturale — creatore e creatura sono una stessa natura. Da ciò segue che anche il miracoloso è normale, l’extra-ordinario è ordinario. L’ontologia pentecostale somiglia molto più a un supernaturalismo materiale o a un soprannaturale materialismo: siglando nuovamente Latour, essa è ai nostri occhi naturalisti un ibrido prodotto dai dualismi isomorfi materiale/immateriale, natura/cultura, natura/soprannaturale, immanente/trascendente. Il mondo pentecostale è anche molto meno confortevole di quello naturalista o soprannaturalista, perché nessuna autonomia naturale ne garantisce la presenza continuativa: nessun principio di uniformità. Essa è pertanto «in disaccordo con il piano immanente della modernità secolare e problematizza l’opposizione egemonica tra trascendenza ineffabile e immanenza meccanicistica. L’analisi della teologia pentecostale come naturalismo spiritualizzato permette di ridefinire l’immanenza come una vertigine dei pentecostali, un luogo in cui devono immergersi per ritrovare un autentico cristianesimo, ma anche dove possono assistere allo svanire di questi confini autoritari» (Reinhardt 2015: 407 *trad. mia*). Occorre ora capire come sia possibile aderire a intuizioni metafisiche così lontane dal comune sentire della civiltà moderna.

*Pratica omeostatica di un paradigma indiziario*¹⁶ — La risposta non è banale, però è semplice: *in praxi*.

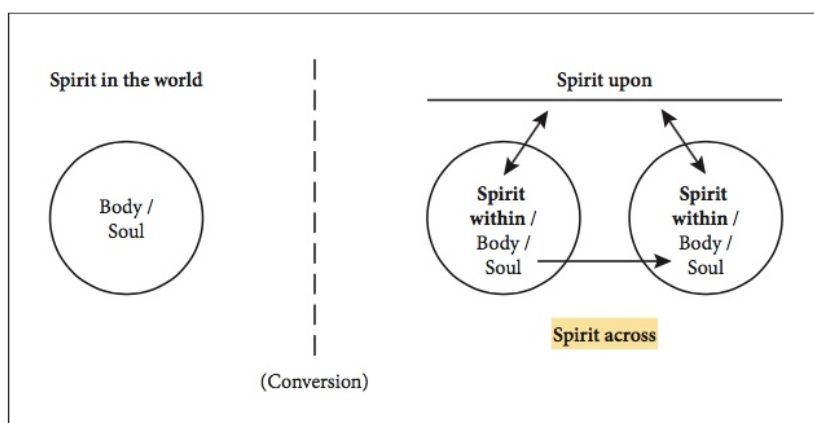


Figura 4: la localizzazione dello Spirito Santo secondo Reinhardt: *dentro*,

Per i pentecostali quel che c’è nel mondo non gode di nessun diritto inalienabile all’esistenza, né di uniformità, ed è normalmente predisposto all’anomalia. La materia, in quanto creata e abitata da Dio, eccede se stessa ed è fin tanto che Dio non la sospenda: Smith la chiama “ontologia partecipativa” perché Dio e creazione non sono entità

discrete, ma compenstrate. Allora il sistema esplicativo dell’anomalia, prima di tutto, non contempla anomalia alcuna e, inoltre, rende ragione dell’evento non ordinario nei termini di una

¹⁶ L’espressione *paradigma indiziario* risale all’elaborazione teorica che ne dà C. Ginzburg (1979) *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in A. Gargani (ed.), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino. Secondo l’autore, ciò che costituisce tale paradigma è uno speciale modo inferenziale della conoscenza che tocca trasversalmente tutti gli umani (e anche i non-umani) e che si differenzia da quello logico-deduttivo e da quello induttivo per il fatto che parte da una serie di elementi particolari (indizi, segni, tracce) e ne trae una conclusione anch’essa particolare, seppur valida. Questo stile dell’inferenza, di tipo *abducente*, è principalmente semeiotico, perché prende elementi apparentemente sconnessi e li carica del valore di *segno*: è quindi una modalità di conoscenza che richiede la maturazione esperienziale di un “colpo d’occhio”. Il paradigma indiziario, inoltre, richiede un tipo di intelligenza più simile all’astuzia che alla logicità e per tale ragione accomuna i saperi competenziali tipici di cacciatori, divinatori, medici, filologi, critici dell’arte. Più in generale, esso accomuna tutti coloro che hanno a che fare con “cose nascoste” da ricostruire intuitivamente collegando tra loro le tracce che, sulla base della loro esperienza, reputano come rilevanti.

maggior *intensità* partecipativa di Dio in un particolare “sito” della creazione — un *kairos*. Per entrare in questo mondo c’è un solo modo: esporsi in prima persona, partecipare ai *kairoi*, abituarsi a percepire e a discernere la presenza a colpo d’occhio — cioè fare esperienza. La partecipazione alle attività collettive — assemblee comunitarie, sessioni di preghiera, celebrazioni e ricorrenze, raduni di massa, scuole bibliche, testimonianze — è l’occasione per immergersi nell’attività dello Spirito Santo e riattivare la propria dimensione spirituale. In altri termini, stare nel collettivo significa entrare in relazione con il mondo abitato dal collettivo e addomesticarsi a quel mondo tramite le pratiche che lo veicolano e lo fanno agire. Non è una visione del mondo a costruire le pratiche, ma sono le pratiche stesse a produrre il mondo: il rituale è esso stesso un modo di stare nel mondo. Dalla pratica — e dall’esposizione continua alla pratica — segue una manipolazione estetica profonda dell’individuo, un *training* che porta, assieme all’esperienza diretta, anche una nuova competenza ermeneutica: saper associare, a certi fatti, il valore di *segno*. È così che lentamente prende forma l’individuo “continuo” al mondo pentecostale, un soggetto, cioè, che partecipa di quel mondo ed è attivato da ciò che solo in quel mondo accade. Le riunioni pentecostali sono note per la modalità particolarmente emotiva e corporea di praticare il culto — una modalità appunto pneumocarismatica, vale a dire fondata sull’esperienza concreta e non-mediata della relazione con lo Spirito Santo. L’esposizione alle attività collettive permette l’apprendimento non soltanto di un modo diverso di fare culto, ma soprattutto di un “modo diverso di pensare” (Smith 2010: 25): i più disparati accadimenti — gioia colma di sorriso, scoppi di pianto e gemiti, mani alzate in gesto di lode, spontanee genuflessioni, canto e danza, irruzioni di profezie e linguaggi asemantici, Bibbie aperte casualmente su versetti speciali, ma anche urla strazianti di dolore e improvvise bestemmie, svenimenti inspiegabili, mani che si stringono e si impongono sui fratelli, voci in testa, occhi che si chiudono... — diventano sintomi/tracce/indizi visibili di qualcosa di “nascosto” che è stato convocato, che si sta “muovendo” e che va ricostruito abduktivamente *a posteriori*. Allora la conversione può avvenire solo dopo che, in uno spazio immateriale dell’umano appositamente predisposto e chiamato “interiorità” o “spirito” o “anima”, la ricomposizione dell’intrico degli indizi si congiunge analogicamente all’ontologia e alle teorie causali di cui il collettivo è rappresentante. Ciò che si sta muovendo — *nello* spazio esteriore, *negli* spazi interiori e *attraverso* questi spazi [Figura 4] — è Dio stesso, attraverso la terza persona rappresentata dallo Spirito Santo (Reinhardt 2015: 423). Dato che, in ultima battuta, non è illecito dire che esistono tanti pentecostalismi quante le stesse forme aggregative pentecostali locali (Naso 2013), segue che ciascun collettivo produce, riconferma e promuove — attraverso modalità rituali proprie che manifestano “somiglianze di famiglia” — una particolare declinazione pneumocarismatica dello stare al mondo in quanto cristiani.

Riusciamo ora a comprendere come l'assenza di un'autorità istituzionale dominante di discernimento¹⁷ richieda una norma che sia posta in essere da forme omeostatiche di giudizio e critica. Comprendiamo che la trascendenza qui si è spostata dalla non-partecipazione (ineffabilità) a una partecipazione intensa tra individui e cose (Reinhardt 2015: 429 *trad. mia*)

La teologia pentecostale, infatti, non si apprende per accumulo lineare di informazioni proposizionali, bensì *in praxi*, attraverso un procedimento spiralizzante di continuo assestamento cognitivo, propriocettivo e senso-motorio che si esplica nel contatto diretto col collettivo. Infatti, la partecipazione dello Spirito Santo dentro al mondo fa sì che gli effetti divini non siano appannaggio esclusivo dei convertiti in Cristo. Guarigioni, profezie, miracoli sono a disposizione di tutti, soprattutto dei curiosi che orbitano attorno alle zone di maggiore intensità partecipativa, pur senza assumersi l'onere di un impegno personale. La volontà e la responsabilità sono, in altri termini, i fattori decisivi che distinguono un semplice visitatore dal membro convertito della comunità. Invece, la capacità di colpo d'occhio e la competenza pneumocarismatica (o potremmo dire "tecnica") distinguono un membro semplice da un membro anziano. L'epistemologia pentecostale somiglia, allora, molto più a quella degli artigiani, dei cacciatori o dei medici che a quella dei teologi o dei filosofi, nel senso che appare molto più banausico-competenziale che teoretico-contemplativa.

*Le confessioni come genere epistemologico*¹⁸ — Un'ultima considerazione va riservata al ruolo della *testimonianza* per i collettivi pentecostali. Testimoniare significa raccontare — e non informare — ai fratelli un'esperienza personale unica, irripetibile, che però può essere d'ispirazione e di esempio per gli altri. La testimonianza riceve spesso degli spazi molto privilegiati, sia nei sermoni che nei momenti di condivisione comunitaria, e anzi sembra essere la principale strategia di veico-

¹⁷ *Discernimento* è un termine neotestamentario che indica la capacità, conferita da Dio, di separare qualitativamente le manifestazioni non ordinarie dovute allo Spirito Santo dalle manifestazioni non ordinarie che provengono dal maligno. Infatti, fenomeni come "parlare in lingue", vissuti catatonici e trance di tipo estatico, onirismi, profezie, locuzioni interiori e altri elementi tradizionalmente collegati alla presenza divina possono essere invece manipolate ed espresse attraverso influenza satanica. «Carissimi, non prestate fede ad ogni spirito, ma mettete alla prova gli spiriti, per saggiare se provengono veramente da Dio, perché molti falsi profeti sono venuti nel mondo. In questo potete riconoscere lo Spirito di Dio: ogni spirito che riconosce Gesù Cristo venuto nella carne, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio» (1 Giov 4: 1-3)

¹⁸ L'espressione qui adottata richiama l'opera di Zambrano M. (2004) *Le confessioni come genere letterario*, Mondadori, Milano. Nel testo l'autrice propone una rilettura delle *Confessioni* di Sant'Agostino, da cui trae considerazioni sia filosofiche che meta-filosofiche. Nell'idea di Zambrano, la confessione diventa una modalità di riflessione filosofica che segue dinamiche inverse a quelle della filosofia analitica tradizionale. Nelle sue parole, la confessione è una filosofia che non ha "voltato le spalle alla vita", poiché esprime il tentativo di risolvere la confusione esistenziale entrando a gamba tesa nel tempo e nell'esperienza, piuttosto che astraendone. Infatti, la confessione è una modalità argomentativa che «parte dal tempo che si ha e, finché dura, parla a partire da questo, pur andando in cerca di un altro tempo. Sembra che la confessione sia un'azione che si verifica non nel tempo, ma con il tempo; è un'azione sul tempo nella realtà, e non virtualmente. È il cammino per ottenere qualcosa in relazione al tempo» (p. 44). Nel raggiungere la "verità", la confessione segue la progressiva trasformazione interiore del soggetto che rincorre la verità, comportando così per chi legge la consapevolezza che non c'è verità da ottenere se prima non si è ottenuta una metamorfosi che renda ricettivi e pronti nei confronti di *quella* verità. In un certo senso, la confessione è una storia filosofica, con annessa la morale della storia: esplicita che cosa comporta, *in praxi*, l'aderire ad una verità. Una *praxi* che, proprio perché confessata, resta un'esperienza specifica.

lazione di contenuti spirituali. La distanza che passa tra testimonianza e studio biblico è la stessa che sta tra ragione narrativa e ragione teorica, o tra esperienza e informazione. Laddove le seconde fondano la persuasività (leggi “verità”) su di un sapere avulso, neutrale e possibilmente universale che si vuole tale in quanto epurato da accidenti circostanziali, le prime recuperano i contenuti espunti dalle seconde e ne fanno il principale strumento persuasivo (leggi “verosimile”). In questo senso, la testimonianza è l’operazione contraria all’insegnamento, perché produce in chi ascolta un’adesione analogica tra l’esperienza del narratore e qualcosa di simile che, meno intensamente, albeggia nella coscienza del destinatario. L’ascoltatore sente che in se stesso qualcosa si ripete e se non lo sente, allora vuol dire che non è ancora pronto a recepire il mistero contenuto nella testimonianza che sta ascoltando — la testimonianza è un operatore iniziatico. Se lo sente, invece, è la propria persona tutta che rinasce assieme al racconto, poiché assume su di sé un sistema esplicativo nuovo che dà nuova forma e nuove immagini ai contenuti dinamici della propria interiorità. Alla testimonianza si aderisce fin nella carne, mentre le teorie si accettano all’interno del gioco linguistico che le mette in circolo — persino senza predisposizione alcuna. Non è un caso se, come ricorda Severi, è piuttosto la “riluttanza a non credere” che fa la forza di un’adesione spirituale, più che la certezza assoluta (Severi 2004: 225), perché l’adesione non è mai leggera e agile come un sillogismo ben fatto. Il sillogismo seduce il pensiero disincarnato, fa leva sulle buone ragioni; un buon racconto attiva la memoria emotiva e corporea, è parola del corpo che mette insieme altri corpi, risponde alla domanda “tu come hai fatto?” piuttosto che alla domanda “tu cosa sai?”. La testimonianza, inoltre, non è insensibile al tempo: chi può fare testimonianza è colui, o colei, che ha *vissuto*, oltre che *compreso*. Il miglior testimone è l’anziano — il diritto di testimonianza indica la strutturazione delle relazioni di sapere e di potere. Come dice Zambano (2004: 39), «è l’uomo *vecchio* [...] che alla fine fa amicizia con la verità».

L’epistemologia pentecostale, in modo inconsapevole, mette in discussione il presupposto razionalista di una sostanziale scissione tra pensiero e corporeità (e.g. il dualismo ben precartesiano tra mente e corpo), nonché la missione illuministica di fondare la conoscenza umana su di una razionalità trasversale e aspecifica che presuppone l’espunzione di tutto ciò che è particolare (corporeità, emotività, linguaggio, tradizione, biografia, storia, luoghi). Detto in altro modo, l’epistemologia pentecostale scommette sulla non sovrapponibilità tra illogico e irrazionale: esistono modi della razionalità che non sono riducibili al calcolo logico-deduttivo ed esistono modi della conoscenza che non sono riducibili all’insegnamento di sistemi logicamente consistenti di proposizioni. Ponendo l’esperienza a fondamento della conoscenza, si pone anche una forma di resistenza all’egemonia del razionalismo: ciò che conta come conoscenza non può essere ridotto all’accumulo quantitativo e lineare di proposizioni come “io so che *p*”, o “io ho una credenza vera e giustificata che *p*”¹⁹. Conoscere implica piuttosto un ribaltamento ermeneutico in cui l’esperien-

¹⁹ Per una breve rassegna filosofica delle definizioni di “conoscenza” e delle principali teorie epistemologiche attive nel campo filosofico si veda Vassallo N. (2003) *Teoria della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari.

za individuale viene riletta attraverso un nuovo schema esplicativo che integra, in modo ora molto migliore, quegli aspetti latenti che prima non trovavano voce. La forma più congeniale a questa epistemologia incarnata non può che essere, dunque, la testimonianza proprio perché in essa fatti e interpretazioni non sono igienicamente disgiunti. La testimonianza è una storia paradigmatica del mondo, unita a una morale della storia: non descrive il “come” del mondo, bensì il “perché”.

«Nessuno sa se la borsa va sù o giù, o di lato o in circolo, meno che mai i broker. È tutto un fughezi. Lo sai cosa vuol dire fughezi?»

«Ehm, fugazi. Sì, che è falso.»

«Ok, fughezi, fugazi, fugace, volante. Polvere di stelle. Non esiste, non tocca terra, non ha importanza, non è sulla tavola degli elementi, non... non è reale, capito?»

The woolf of Wall Street

Nelle osservazioni conclusive de *L'etica protestante* Weber tira le somme del ragionamento citando direttamente il capofila del revival metodista che precede lo sviluppo dell'industria inglese nel secolo XVIII — John Weasley:

Temo: ovunque si è moltiplicata la ricchezza, il contenuto della religione si è impoverito in uguale misura. E quindi non vedo come sia mai possibile, secondo la natura delle cose, che un qualsiasi risveglio di religiosità autentica abbia una lunga durata. Infatti la religione deve necessariamente ingenerare sia laboriosità che parsimonia, e queste non possono che produrre altro che ricchezza. [...] I metodisti diventano ovunque diligenti, laboriosi e parsimoniosi: di conseguenza aumentano i loro averi. [...] In tal modo rimane bensì la forma della religione, ma lo spirito gradualmente scompare. [...] Non possiamo fare a meno di esortare tutti i cristiani a guadagnare quanto possono, e a risparmiare che cosa possono, ossia a giungere al risultato di arricchire. (Weber 1904-05: 234)

Aggiungendo in seguito alcune considerazioni:

Proprio come dice qui Weasley, quei possenti movimenti religiosi che furono importanti per lo sviluppo economico in primo luogo della virtù dell'educazione ascetica determinarono, dispiegarono regolarmente tutta la loro azione economica solo quando l'acme dell'entusiasmo puramente religioso era già stata oltrepassata, quando l'anelito convulso al Regno di Dio cominciava gradualmente a dissolversi nella fredda virtù professionale, quando la radice religiosa lentamente inaridiva lasciando il posto a un utilitarismo terreno. (Weber 1904-05: 234)

Qui Weber pronostica quella che è poi diventata, nel corredo teorico delle scienze sociali, la “teoria della secolarizzazione”. Secondo l'autore, la civiltà Occidentale secolare e razionalista è il prodotto di un'evoluzione più o meno lineare dell'*ethos* collettivo avvenuta in tre tappe genealogiche: prima l'etica cattolica, poi l'etica protestante, infine lo spirito del capitalismo. La ge-

neologia sta nel fatto che ciascuna tappa ha preparato i tempi per la successiva: ciò significa che certi tratti del capitalismo moderno (per come lo conosceva Weber) erano già presenti nell'etica protestante. Le doglianze di Wesley riguardano esattamente questo snodo: la tradizione protestante — soprattutto quella inglese in cui convergevano dottrine calviniste, anabattiste, pietiste, metodiste e puritane — aveva insegnato ai cristiani come salvare la propria anima praticando una forma di comportamento ascetico estremamente razionalizzata e sistematica. Il sistema di vita protestante presupponeva l'idea di lavoro come *vocazione/talento* e come unica fonte di vera grazia: «e colui che aveva ricevuto i cinque talenti si fece avanti e ne presentò altri cinque, dicendo: “Signore, tu mi affidasti cinque talenti; ecco, con quelli ne ho guadagnati altri cinque”. E il suo signore gli disse: “bene, buono e fedele servo; tu sei stato fedele in poca cosa; io ti costituirò sopra molte cose; entra nella gioia del tuo Signore” (Mt 25: 20-21). Se Dio dà a ciascuno dei talenti — cioè delle occasioni di guadagno — dovere del cristiano è approfittare dell'occasione. Pertanto, una vita sistematicamente improntata all'ottenimento della grazia procedeva necessariamente attraverso il duro lavoro e la capitalizzazione dei guadagni al fine di mantenere un tenore di vita sobrio. Il lavoro diventa lo scopo stesso della vita prescritta da Dio — «chi non lavora non deve mangiare», dice Paolo — e l'avversione al lavoro diventa sintomo di assenza dello stato di grazia. Allo stesso tempo, il prete che elargisce espiazioni e amministra il sacramento della confessione — oltre che dell'avversata transustanziazione — diventa un “mago ciarlatano” da estirpare: nulla come le incarnazioni calviniste, metodiste e puritane del protestantesimo ha portato avanti con così tanto zelo il progetto illuminista di «liberazione del mondo dalla magia» (Weber 1904-05: 177). Tuttavia, e qui torniamo a Wesley, il contenuto spirituale (revivalistico) insito in questa razionalizzata tensione ascetica, andava via via lasciando il posto a una moralità di facciata, che accompagnava le attività lucrative dell'emergente borghesia professionale. Tra il Protestantesimo e il capitale sta una progressiva ritrazione dei moventi spirituali dalla griglia di comportamento: laboriosità ascetica e parsimonia diventano l'opportunità di profitto e l'utilitarismo dell'uomo d'affari. In ultima battuta, il disincanto del mondo — l'elisione dello stesso spirito religioso — nell'era della massimizzazione razionale dei profitti individuali è il paradossale colpo di coda del protestantesimo stesso. Tuttavia le cose oggi sembrano un po' diverse rispetto ai pronostici di Weber. In epoca contemporanea, un nuovo spirito del capitalismo sta facendo la sua comparsa in «un mondo dove la sola maniera di far soldi veri risiede in forme di potere/sapere che trasgrediscono il convenzionale, il razionale, il morale» (Comaroff e Comaroff 2001: 26 *trad. mia*).

Per cominciare, nel Sud del mondo, specialmente nell'Africa sub-sahariana post-coloniale, stanno proliferando “strategie economiche occulte”. Fare economia occulta significa almeno due cose. Dal punto di vista pratico, significa far comparire o accumulare ricchezza attraverso mezzi non spiegabili in termini di ragion pratica, cioè (almeno potenzialmente) magici. Dal punto di vista etico, significa intessere discorsi morali e piste di reazione a queste particolari modalità di produzione (Comaroff e Comaroff 2001: 19). La caratteristica saliente di tutto ciò è il sentore magi-

co che sta dietro all'operazione del "far soldi dal nulla", cioè l'ottenimento senza alcuno sforzo visibile di profitti. Come se nel mercato ci fossero misteriosi meccanismi — meccanismi occulti — che conducono ricchezze inimmaginabili nelle mani di pochi. Nella Repubblica del Sud Africa, ad esempio, il ricorso e la reazione a forme di economia occulta si sta ripercuotendo su tutti i livelli del sociale, partendo dalle piccole comunità contadine provinciali, sino ad arrivare a più complessi provvedimenti statali. Per molti, infatti, la frustrazione delle promesse di prosperità portate dal capitale, la fine dell'Apartheid e il senso di disperazione e di blocco materiale hanno reso queste transazioni oscure un target d'invidia, oltre che qualcosa da conoscere e domare. Più che un "ritorno al passato" pre-moderno della stregoneria, quel che succede in Sud Africa pare piuttosto un "riaggiornamento tecnologico" di strumenti tradizionali in vista di nuovi obiettivi, ma anche la traduzione di dinamiche translocali con il vocabolario locale di causa-effetto. Nel 1995 la *Commission Enquiry into Witchcraft Violence and Ritual Murder* della Provincia del Nord risponde all'emergenza occultismo delle campagne. Nelle zone rurali esplode il terrore persecutorio tra vicini: si crede che una gerontocrazia di contadini anziani trasformino i lavoratori in zombie, plusvalore fatto di non-morti a costo zero in un contesto di capitalismo spettrale. Questo, oltre ad altre tecniche occulte di deviazione della ricchezza come omicidi e cannibalizzazioni di parti del corpo, è all'origine di episodi di crimine e di violenza soprattutto tra le nuove generazioni di africani. I giovani, destinatari digitalizzati delle promesse del nuovo millennio, eppure materialmente "bloccati" all'interno dei flussi del capitale globale, si sentono derubati delle risorse economiche sufficienti per affermarsi professionalmente e mettere su famiglia: derubati, cioè, della possibilità di diventare adulti. L'età diventa qui un nuovo principio di relazione e si ritraduce in opposizione generazionale — creata dall'ansia diffusa riguardo alle modalità esoteriche di produzione della ricchezza. Nel rapporto della Commissione s'incrociano pertanto due registri: da un lato il *razionalismo civico* della necessaria liberazione dai retaggi stregonici per via educativa (cioè assimilativa alla forma normativa secolare occidentale); dall'altro il *relativismo culturale* di un presa di coscienza riguardo alla difficoltà pragmatica di debellare un fenomeno che le stesse forze dell'ordine riconoscono e temono (Comaroff e Comaroff 1999: 285). Il discorso giovanile sulla stregoneria e sull'occultismo è dunque una risorsa esistenziale, politica e tutt'altro che marginale: se non altro, mette in seria discussione il parallelo weberiano tra disincanto e capitalismo.

Per continuare, ci sono luoghi del mondo in cui l'avvento dell'industria e l'imposizione forzata di un pensiero razional-pregressista non ha affatto rimosso piste di elaborazione e di controllo magico-rituale dei fatti del mondo. Nella città di Oruro, in Bolivia, il cambiamento nei modi della produzione — prima con la nazionalizzazione delle miniere ad opera del *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (1952), poi con la soppressione (istituzionale) del complesso rituale dei minatori per mano della dittatura militare di Barrientos Ortuño (1964) — ha comportato un profondo rimaneggiamento simbolico/narrativo della presa indigena sul mondo, che ha tuttavia preservato lo spazio rituale dai tentativi di repressione ideologica (Taussig 1980: 143-222). Il mondo della

miniera prima della nazionalizzazione è — sia per i minatori, sia per la casta baronale che ne rivendica possesso — un complesso organico di equilibri di scambio decisamente alieno alle logiche del lavoro salariato, di cui la miniera è parte vivente. La miniera è un essere vivente, con i suoi ritmi, uno suo metabolismo, un suo stato di salute e i suoi spiriti tutelari. Le ritualità devolute a questi particolari spiriti costituiscono la principale modalità di relazione tra miniera e minatori: i lavoratori si prendono cura della miniera, calibrando i propri ritmi produttivi sui suoi, ed esprimono il loro rispetto omaggiandone gli spiriti perché sanno che, nutrendo e rispettando la miniera, ne saranno a loro volta rispettati e nutriti²⁰. La produzione e il commercio della modernità, invece, sono radicalmente estranei a queste tipologie di mutualismo empatico. Allo scambio disinteressato di doni materiali e immateriali, concretizzati nelle offerte del rito e nella gestione comunitaria dei tempi di estrazione, si sostituisce lo scambio, a fini di profitto, tra merci e salari. Così le comunità di minatori sono alienate da ogni tipo di controllo e i prodotti dell'estrazione, passando allo stato autonomo e "liberato" di merce, cessano di incarnare lo scambio equilibrato tra individui e miniera. La reazione dei minatori, tuttavia, si è dimostrata tutt'altro che naturalizzante²¹ nei confronti del nuovo sistema produttivo. Al contrario, l'elaborazione di altri sistemi esplicativi che hanno mantenuto una continuità con la cosmovisione locale ha costituito un atto di resilienza politica, oltreché di creatività poetica, nei confronti della normalizzazione repressiva del capitale. I nuovi rituali devoluti al Tio, spirito della miniera, sono rituali dell'oppresso che trascendono la dispersione apportata dal cambiamento e la riconvertono nel valore collettivo. Il Tio e le altre entità immateriali già inglobate in seguito alla Conquista (Vergine Maria, diavolo, Gesù Cristo), immagini culturali dinamiche di più profonde sistemazioni metafisiche, subiscono una generale ristrutturazione che rispecchia analogicamente gli eventi storici: lo spirito maestro della miniera, Tio, inizia a sovrapporsi analogicamente al diavolo, inteso come entità-complesso che richiama vissuti negativi e maligni. Conseguentemente si radicalizza la distanza culturale tra ritualità di superficie — indirizzate alla Vergine/Pachamama — e ritualità sotterranee devolute al Tio/diavolo. Detto altrimenti, il culto infero del diavolo è un tentativo localmente specifico di ristabilire l'antico equilibrio tra lavoratori e miniera, ma anche di placare la rabbia della miniera incarnata dall'aumento di episodi di morte, ribellione e violenza consecutivi all'instaurazione del lavoro salariato. L'antica cosmografia resta attiva e viene riadattata per tenere assieme nuove strutture dell'esperienza, rimettendo sensatamente il mondo nella storia. Anche in questa storia, l'equivalenza tra modernità, capitalismo e disincanto non tiene più.

Per chiudere ritorniamo al pentecostalismo, soprattutto a certe versioni che sembrano decisamente compatibili alla logica incantata del capitalismo contemporaneo: il "vangelo della prosperità" (Schirripa 2012). Qui il movimento pentecostale incontra l'impresa neoliberale, diventando

²⁰ Per un approfondimento riguardo alle ontologie del sud america e al "prospettivismo" si vedano, tra gli altri, Viveiros de Castro (1998, 2004), Santos-Granero (2012), Rival (1993, 2005) e McCallum (1996).

²¹ *Naturalizzazione*, qui, significa l'attribuzione a dinamiche che sono il prodotto storico delle civiltà il carattere necessario e universale di leggi di natura.

azienda spirituale di servizi lavorativo-finanziari. Diversamente da come andava per il protestantesimo di J. Wesley — e di Weber — le chiese della prosperità evocano un Dio che salva — pagando i debiti. I fedeli sono stimolati a “investire” su Dio, per ottenere una resa economica miracolosa, che è il nuovo segno di grazia. I *leader* di queste aggregazioni sono autentici “imprenditori del carisma”, il cui successo e gli straordinari servizi di salvezza che sono in grado di elargire provengono direttamente dallo Spirito Santo (Pace 2016: 76). I raduni di preghiera sono indirizzati all’acquisizione di beni finanziari, rimedi alla disoccupazione, suggerimenti per la lotteria e così via (Comaroff e Comaroff 2001: 23). Per contro, il differimento dei progetti individuali di arricchimento e di successo lavorativo viene riconvertito in oppressione e influenza satanica, cioè una forza occulta, da esorcizzare ritualmente. Le storie sulle ricchezze sataniche nell’Africa pentecostale, ad esempio, si mescolano spesso a tematiche sessuali: l’ottenimento di profitti materiali si riceve scambiando col demonio la potenzialità di creare nuova vita — che l’arrivo di molti soldi presupponga la sparizione di anime o l’impossibilità di generarne di altre è una narrativa ricorrente (Shaw 1997; Meyer 2012: 51). Si tratti dunque di profitti, oppure di perdite, il sistema esplicativo della produzione delle ricchezze non è più di ordine razional-sistematico — *laboriosità e parsimonia* di J. Wesley — bensì incantato, cioè orientato verso l’intercettazione di forze impersonali e immateriali. Profitti e perdite hanno, in altri termini, origine preternaturale. Senza tuttavia scomodare narrative religiose, l’origine e il movimento del capitale finanziario — la produzione — sembra oggetto di un più generale e progressivo offuscamento. La tradizionale connessione ontologica tra produzione e consumo sembra essersi affievolita a causa dell’occultamento della produzione e la sua sostituzione con fonti meno tangibili e casuali: le risorse tecnologiche, le oscillazioni della borsa, il mercato azionario, il gioco d’azzardo.

La virtualità spiraliforme della circolazione fiscale, dell’accumulo di ricchezza tramite puro scambio, esacerbano questa tendenza: permettono al versante speculativo del capitalismo di agire come se fosse totalmente indipendente dalla lavorazione umana. Il mercato e i suoi capifila, una mandria elettronica di investitori nomadi e deterritorializzati, appaiono sempre meno vincolati dai costi e dall’economia morale della forza-lavoro concreta. (Comaroff e Comaroff 2001: 10).

La nuova élite transnazionale di finanziari, *executive*, burocrati e liberi professionisti decontestualizza i luoghi della produzione, sospinta dall’imperativo di abbattere costi, eludere le regolamentazioni e le pressioni ecologiche, la tassazione e le pretese dei salariati rendendo la forza-lavoro un’energia impersonale, alienata e a basso costo. In questo scenario ambigui, dispersivo e destoricizzante il ricorso locale a sistemi esplicativi occulti o demoniaci pare una risposta creativa decisamente coerente ed efficace. L’efficacia sta, a mio avviso, nell’elargizione di strumenti di resistenza a collettivi di emarginati — come ad esempio il *carnet* di servizi spiritual-finanziari offerti dalle chiese pentecostali della prosperità — per rispondere attivamente ai movimenti sempre più offuscati e immateriali del capitale globale. In un’ottica pentecostale come quella che qui stiamo

toccando, infatti, ricchezza, povertà, sfruttamento, disoccupazione e ancora produzione, circolazione e approvvigionamento di beni cessano di essere fatti sostanziali, o naturali, e vengono inseriti in un più generale metabolismo universale dove vita ed etica si toccano asintoticamente: una lotta tra forze del bene e forze del male, con annessa la possibilità collettiva di scongiurarle o convocarle ritualmente. Questa, come le altre che abbiamo visto, è una pratica denaturalizzante: depone l'apparente statuto oggettivato e naturale delle leggi di mercato e del lavoro (Taussig 1980: 4) e annuncia che un altro mondo è possibile. Spezzano, per dirla con Stengers e Pignarre (2013), l'illusione "stregonica" del non-altrimenti che blocca il pensiero ed elimina alla radice la ricerca di alternative. Il punto è: a quale costo? Ci torneremo.

Per ribattere al pronostico weberiano del progressivo disincanto e della secolarizzazione, possiamo ipotizzare che un altro spirito del capitalismo, anti-razionale e magico-stregonico, sia nato assieme al nuovo millennio e che un'altra etica del protestantesimo (pentecostale) stia animando creativamente l'immaginario e il comportamento delle società contemporanee nel manipolare le forze impersonali che governano il mercato.

§ 1.4 DIO, IL GRANDE MEDICO

«Le chiedo scusa per prima... in realtà c'è una domanda che mi preme tantissimo... ma è vero quello che si dice in giro? Che lei è stato un grandissimo... esorcista...?»

«Benedicat vos omnipotens Deus,

Pater, Filius et Spiritus Sanctus»

Jep Gambardella e il Cardinale Bellucci

La grande bellezza

Poco più di vent'anni fa Vittorio Lanternari segnalava alla comunità antropologica il proliferare di percorsi terapeutici alternativi, o «eretici», dentro ai confini del mondo occidentale, secolarizzato e laico. Il termine «eresia» denota non solo l'incompatibilità di questi percorsi con i principi sperimentali di collaudo della scienza moderna, ma anche l'evidente giudizio di valore che pone tutto ciò che sta al di là del paradigma biomedico come “ciarlataneria”, “errore”, “superstizione”, “esotismo”. Vedremo più oltre come gli avanzamenti nel campo dell'antropologia medica abbiano contribuito a problematizzare e smascherare il contenuto ideologico e storico di queste posizioni. Per ora ci è sufficiente dire che tra queste piste esorbitanti, un posto preminente è occupato da una pletora di movimenti religiosi che hanno riattivato «l'antichissima e già decaduta connessione ideale di religione, terapia e guarigione» (Lanternari 1997: 194) — una storia, questa, che riaggancia l'era contemporanea a orientamenti, tecniche e competenze mediche non estranee né alla Grecia classica del culto di Asclepio, né alla Roma antica di Galeno (Faranda 2014). Bambini di Dio, Mormoni, Testimoni di Geova, Arancioni di Rajneesh, Hare Krishna, Moonisti, ecc. sono alcuni tra i promotori di una diffusa “corsa verso la nuova religione” che taglia trasversalmente ceti, generazioni, livelli di scolarizzazione e orientamenti politici.

Questa diffusa corsa — dunque — verso la “nuova religione” che risolverà tutti i mali individuali, insegnerà la nuova verità, donerà al seguace la piena “autorealizzazione” salvandolo da ansia, da turbe psichiche, dal senso di frustrazione e insignificanza, vuole essere una risposta a uno stato di malessere generico e diffuso, le cui cause vanno cercate nella condizione esistenziale di crisi prodotta dagli squilibri del processo di trasformazione culturale, che oggi travolge le basi strutturali e di valori, già sostegno equilibratore dei rapporti fra uomo e mondo. (Lanternari 1997: 197)

In questo quadro Lanternari collocava anche lo spettro dei movimenti pentecostali, perché capaci di offrire una risposta olistica d'impostazione profondamente terapeutica alla domanda, secondo

lo studioso *planetaria*, di nuove terapie da parte di individui in profonda crisi di impotenza, nonostante i trionfalismi della scienza e delle tecnologie. Vent'anni dopo Lanternari, C. Gunther-Brown reintroduce, nella prefazione al suo *Global Pentecostal and Charismatic Healing* (2011), questioni analoghe, stavolta suffragate da cospicuo materiale etnografico e quindi un maggiore agio comparativo. Non solo, sostiene Gunther-Brown, la guarigione carismatica è la categoria fondamentale per capire l'espansione globale del pentecostalismo, ma sono esattamente i progressi scientifico-tecnologici ad aver potenziato e diffuso in tutto il mondo il *set* di idee e di pratiche terapeutiche del pentecostalismo, facendone il degno *competitor* del coro delle medicine empiriche e della farmacopea occidentale.

In contrasto con le teorie batteriologiche fondamentali della medicina scientifica e il paradigma illuminista riguardante l'esistenza di leggi naturali uniformi che hanno dominato la cultura europea e nord-americana, le teorie pentecostali sulla malattia e sulla guarigione entrano piuttosto in risonanza con molte culture africane, asiatiche e latino-americane, che considerano la salute dipendente dal buono stato delle relazioni con il mondo naturale e spirituale. Caratterizzazioni del Dio cristiano come il guaritore più potente, unite alla dimostrazione di poteri terapeutici apparentemente sovranaturali, attraggono individui che si sentono soggiogati da forze naturali e spirituali insormontabili con altri mezzi. [...] Il pentecostalismo richiama adesioni principalmente attraverso le sue caratteristiche pratiche terapeutiche. Le teorie della secolarizzazione predicano che, mentre le soluzioni tecnologiche ai problemi umani diventano via via più efficaci e accessibili, quelle religiose diventeranno sempre meno rilevanti. È pertanto curioso che le pratiche di guarigione divina non manifestino alcun segno di cessazione, persino dove la scienza biomedica è maggiormente sofisticata, reperibile e sostenibile. [...] La promessa di progressi in campo biomedico solleva speranze, ma la delusione s'insinua laddove la medicina scientifica sembra incapace di curare o attutire l'epidemia di malattie come il cancro o l'AIDS, e anzi produce gravi effetti collaterali, spersonalizzando l'individuo sofferente nei termini di organismo biologico o indennizzo assicurativo. (Gunther-Brown 2011: 8)

In genere i pentecostali non rifiutano *in toto* le cure mediche, però affermano che Dio possa riuscire a guarire laddove la medicina sembra impotente. La sperimentazione di percorsi terapeutici spirituali, anche nei paesi industrializzati, è quindi anche la conseguenza di una più generale presa di coscienza dei limiti sia epistemologici che operativi della biomedicina. Coloro che si sono impegnati sinora nell'approfondimento di queste tematiche e nell'esplorazione etnografica di modi pentecostali della cura hanno evidenziato come — pur nella specificità dei vari approcci locali — la guarigione carismatica presupponga sempre una più complessa e pervasiva “presa sul mondo”, di cui l'elemento terapeutico costituisce un sottoinsieme coerente. La presa sul mondo è ciò che permette di comprendere e riacquisire padronanza su una realtà mutevole e percepita come contraddittoria e fuori controllo. Garantire presa e controllo è una parte essenziale di qualsiasi lavoro culturale: in questo senso il pentecostalismo è una risorsa culturale di produzione simbolica e ri-

orientamento, che si sta dimostrando in grado di “curare le ferite della modernità” (Dilger 2012: 66). Soprattutto nei paesi del Sud del mondo, il pentecostalismo si è rivelato un facilitatore di passaggio tra vecchi e nuovi modelli di malattia, cura e salute grazie all’incorporazione, teologicamente mutata di segno, di ontologie e saperi locali: «permette ai suoi seguaci di muoversi tra le istituzioni della chiesa e quelle biomediche, incoraggia persino i suoi membri a utilizzare queste ultime per confermare il loro stato di salute» (Dilger 2012: 87). Nelle sue ricerche presso le chiese ugandesi di Kampala, Gusman esemplifica la declinazione locale dell’idea di “salvezza” implicita nelle campagne pentecostali di sensibilizzazione contro l’AIDS. Il discorso pentecostale qui unisce salvezza, salute e futuro nella retorica giovanile della “Joseph generation”, in cui la prescrizione morale dell’astinenza prematrimoniale emerge come unico percorso valido di prevenzione, ma anche come distacco simbolicamente ordinato dall’errore del passato, rappresentato dalla generazione dei padri. Qui, il lato spirituale e il lato materiale della salvezza compongono un *unicuum* concettuale che sostiene le nuove generazioni verso la speranza di un futuro migliore (Gusman 2009). Costantini invece, partendo dal caso eritreo, mette in luce come la ritrazione dello Stato dai settori decisivi della società — sanità, istruzione, assistenza — abbia favorito la scommessa sulle narrative pentecostali in grado di sanare le contraddizioni del neoliberalismo e di dare nuovo senso all’esistenza del migrante. Qui il discorso sulla salvezza si lega implicitamente ai discorsi sulla mobilità — possibile o impossibile — e sull’accesso alle risorse di mercato: l’esperienza traumatica e frustrante della migrazione fa un tutt’uno con l’idea di “blocco spirituale” da parte di forze occulte. E allora le sessioni di preghiera su passaporti, visti e biglietti aerei diventano pratiche di liberazione che consentono di “legare” quelle esatte forze che impediscono la mobilità. Analogamente, il viaggio migratorio inteso come speranza di costruire una vita migliore e sostenuto dall’immaginario emancipatorio dell’Occidente diventa un progetto voluto da Dio ed elaborato sotto forma di sogni e visioni profetiche (Costantini 2016). Barker ribadisce, sulla scia di Comaroff e Comaroff (1991, 1997), il ruolo decisivo della “lunga conversazione” tra cristianesimo e sistemi terapeutici locali nel produrre nuove forme di umanità: una conversazione giocata sulla plasticità dei corpi che si fanno campi di attraversamento e d’incontro tra cosmovisioni, logiche del sé, tecniche del corpo, normative prossemiche, domestiche e sanitarie. Nel caso dei Maisin di Papua Nuova Guinea, il revivalismo cristiano degli anni ottanta ha agito efficacemente sul passaggio ad altri modi della presa in carico degli individui, opponendo la relazione individuale con Dio come migliore risorsa protettiva contro il dominio — satanico — della stregoneria e il potere ambiguo dei guaritori locali. Cosa resa possibile dalla preventiva ricostruzione dell’individuo in quanto soggetto autonomo e “sciolto” rispetto a vincoli tradizionalmente associati alla buona salute come le relazioni con gli antenati, gli spiriti locali e gli abitanti del villaggio (Barker 2003). La lotta incessante tra Dio e Satana — e le relative forze armate — costituisce, per dirla con Descola, un’efficace schema integratore il quale, dialogando con gli immaginari locali, consente innovative elaborazioni antropologiche attorno all’idea di individuo, ma anche di indi-

viduo in crisi: l'attrito tra discorsi pentecostali e immaginazione si fa discorso sulla salute e discorso politico, oltre che strategia di negoziazione tra risorse disponibili, urgenze e bisogni contestuali. La salute diventa, cioè, un oggetto politico: «i modi in cui gli individui cercano di riacquisire la salute, le rappresentazioni delle varie forme di terapia e il loro utilizzo, le rappresentazioni della malattia e delle sue cause, assumono in questa prospettiva dei significati che rimandano a più ampi rapporti di potere in una data società. La malattia, le sue interpretazioni e lo stesso corpo del malato diventano dunque l'arena di una contesa che ha al suo centro differenti, se non contrapposte, produzioni sociali di significati. Produzioni che [...] spesso possono assumere il carattere di una critica alle concezioni egemoni e all'ordine sociale esistente» (Schirripa 2012: 99). Infatti, come fa notare più volte Meyer (1992, 1998), lo statuto generico della categoria spirituale del “satanico” dà adito a elaborazioni ambivalenti e complesse che possono includere sia la satanizzazione di elementi tradizionali percepiti come ostacoli alla corsa individuale verso le risorse “salvifiche” della civiltà moderna, sia come satanizzazione degli aspetti negativi e contraddittori dell'economia del mercato globale.

Ciò detto, diverse personalità si sono impegnate nella declinazione di questi temi entro le mura dell'Occidente stesso, evidenziando come anche da noi il pentecostalismo possa operare una critica implicita del pensiero egemone, soprattutto biomedico-psichiatrico. L'indagine riguardo una possibile efficacia terapeutica delle piste carismatiche ha messo al centro, infatti, la questione prioritaria della “compatibilità” dei soggetti alle pratiche stesse. Ci si chiede cioè che tipo di mutazione antropologica possa essere in grado di mettere gli specifici soggetti che l'Occidente produce in continuità con pratiche spirituali che veicolano impressioni cosmografiche e ontologiche particolarmente distanti, se non incompatibili. Questo percorso di ricerca, situato al convergere sinergico tra antropologia medica, antropologia delle religioni ed etnopsichiatria, parte dal presupposto che non possa darsi efficacia, cioè “guarigione carismatica”, senza un preliminare rimodellamento dell'individuo, che in genere combacia con l'atto iniziatico per eccellenza: la conversione. Non si può essere guariti, se prima non ci si è convertiti (Schirripa 2002: 192-193, Laplantine 1999), cioè non si può entrare nel mondo pentecostale e manovrarne sensatamente le dinamiche incantate se non si è accettata — fin nella carne — la presenza di Dio nel mondo. Il momento trasformativo della conversione è essenziale: sancisce l'adesione a una rilettura differente dell'esistenza. Convertirsi significa collaborare a un'altra fucina dell'immaginario: ciò richiede la riformulazione di concetti focali come quelli di “umano”, di “realtà”, di “natura”, nonché di “causa”, di “caso” e di “malattia”, entro l'orientamento del modello più generale della lotta tra Dio e Satana. Le parole che circolano nelle comunità pentecostali sono dunque parole che fanno cose, producono nuovi mondi e nuovi umani (Csordas 1997, Lurhmann 2012). Più nello specifico, termini e categorie provenienti dalla clinica del disordine organico o psichico (biomedicina, fisiopatologia, psichiatria, psicoanalisi, psicopatologia) perdono il loro significato univoco e cominciano a indicare immagini concettuali più larghe come “allontanamento dal giusto cammino”, o

“attacco da parte di forze maligne”, o “espiazione dei peccati di familiari o vicini”, o “possessione”, o “fattura”. La sofferenza e la malattia escono dalle griglie nosologiche biomediche e tornano ad essere più vicine alla percezione esistenziale e soggettiva: acquisiscono un senso, diventano comunicabili e, nei migliori casi, risanate nella memoria (Charuty 1997). Analogamente, interventi di liberazione e di esorcismo giungono a toccare i corpi e la dimensione materiale degli individui attraverso linguaggi, oggetti e gesti che ricompongono, nello spazio chiuso del rituale, l’antica unità tripartita dell’individuo paolino (corpo, anima, spirito) — che soltanto la traduzione in codice filosofico ci ha consegnata come contraddizione duale di carne e spirito (Fabris 2014). Queste pratiche hanno dato il via al recupero e alla riproposizione di modi spirituali che sono rimasti al margine dell’istituzione cattolica e genericamente indicati come “misticismo erotico”²²: una tradizione in cui la dimensione corporea e incarnata è il principale canale di relazione con Dio (Cox 1995: 185-211).

Su questo, come su molti dei luoghi tematici che sono stati toccati fin ora, dovremo tornare. Ora entriamo invece in un caso concreto, per vederne alcune caratteristiche e porle in risonanza con quanto detto.

²² Figure come Teresa D’Avila, Giovanni della Croce, Caterina da Siena, Maria Maddalena De’Pazzi, Teresa di Lisieux, Margherita Porete, Faustina Kowalska sono alcuni tra i rappresentanti di una “spiritualità del cuore” che si oppone alle “spiritualità dell’intelletto”. Le testimonianze che questi mistici hanno disseminato attraverso gli scritti manifestano una dimensione di fede che li consuma nell’amore verso un Dio che si nasconde, che accende il corpo oltre allo spirito, che fa soffrire e trafigge l’anima fin nella carne, che tende costantemente all’incontro passando per la “notte oscura” dell’apparente assenza di Dio. «Il dolore della ferita era così vivo che mi faceva emettere dei gemiti, ma era così grande la dolcezza che mi infondeva questo enorme dolore, che non c’era da desiderarne la fine, né l’anima poteva che appagarsi di Dio. Non è un dolore fisico, ma spirituale, anche se il corpo non tralascia di parteciparvi un po’; anzi, molto» scrive Teresa D’Avila nel *Castello interiore*. Un linguaggio, questo, che non si allontana molto dal registro amoroso del Cantico dei Cantici di Re Salomone, metafora biblica della fede intesa come matrimonio mistico tra Dio, lo sposo e la Chiesa vivente, la sposa.

2.

UN CASO

SPECIFICO

§2.1 TRE PERCORSI PER TRE ONDATE

Un qualcosa percorre tutto il filo – cioè l'ininterrotto sovrapporsi di queste fibre.

L. Wittgenstein , *Ricerche filosofiche*

In quel che segue cercherò di restituire tre istantanee pentecostali scattate su Genova a cavallo tra il 2015/16. Si tratta di tre comunità che possiamo ricollegare a tre differenti raggruppamenti tipologici: “pentecostalismo classico”, “carismatico” e “neo-pentecostalismo”. Queste categorie d’analisi prendono spunto dalla nota sistemazione di Anderson (2010, 2014) il quale, dopo essersi lungamente occupato di pentecostalismo, tenta di riordinare la complessità prendendo come parametri elementi principalmente storici (ma anche teologici e istituzionali). La griglia di Anderson, come lo studioso stesso fa notare, non è definitiva, anzi è un problema aperto, considerata l’interminabile multiformità delle congregazioni. Tuttavia, nei casi di raggruppamento per “tipi”, Anderson suggerisce il ricorso al concetto wittgensteiniano di “somiglianze di famiglia” — cioè un criterio analogico — che l’autore considera uno strumento sufficiente ad accomunare le esperienze pentecostali senza irrigidirle con definizioni troppo essenzialiste. Su questa scia procederò evidenziando alcuni tratti, o somiglianze, che mi è parso di ritrovare in tutti i percorsi genovesi, benché manterrò il discorso distribuito su tre binari, o “fili”, paralleli.

Pentecostali classici

Chiesa Apostolica

La Chiesa Apostolica è di tradizione protestante. Fa parte dei pentecostalismi classici perché storicamente collegata al *revival* gallese del 1904-1905 e, più generalmente, ai *revival* di primo Novecento. In quegli anni, la predicazione di pastori itineranti come Seth Joshua ed Evan Roberts provocarono un sommovimento generale inizialmente anti-denominazionale e disorganizzato, fatto di lunghi incontri di preghiera e pratica dei carismi (soprattutto guarigioni, parlare in lingue, profezia). A questi incontri prendevano parte individui di estrazione umile — contadini, minatori, e altra forza lavoro salariata — ma anche ministri di chiese locali, alcuni dei quali sarebbero diventati poi fondatori di nuove congregazioni. Nel 1910 *sir* William Oliver Hutchinson, metodista wisleiano e sergente al servizio dei Granatieri dell’Esercito di Londra, colpito dalla predicazione di Joshua fondò una chiesa evangelica presso Bournemouth. Un anno dopo, sulla base di un’ispirazione spirituale, Hutchinson ordinò pastore Daniel Powell Williams — un giovane minatore di Penygroes — presso una fattoria di Tynewydd davanti a un gruppo di persone che, secondo la

profezia, si sarebbero unite alla chiesa. Tuttavia il gruppo non fu accolto con benevolenza e quindi si stabilì a Penygroes, col nome di “Apostolic Faith Church”. Più tardi, per una diatriba riguardo questioni amministrativo-finanziarie, Williams si staccherà da Hutchinson e fonderà, nel 1915, la “Apostolic Church”. La zelante crescita della chiesa si manifesta nell’impegno missionario, sia in Inghilterra che fuori. Tra 1920 e 1932 inizia una ricca stagione di scambi epistolari e visite tra alcuni rappresentanti della Chiesa Apostolica (Carl Naeser e George Evans) e quegli evangelici italiani (guidati dal pastore battista Alfredo Del Rosso) che si erano interessati all’esperienza carismatica, la quale si concretizzò poi nella fondazione della prima comunità italiana, a Roma, e di una cellula presso Grosseto. Il gruppo, tuttavia, si sciolse in concomitanza dell’avvento del regime fascista. Nel frattempo, un giovane pastore del distretto apostolico dello Swansea, William Roger Thomas, affermando di sentire una chiamata missionaria verso l’Italia, si trasferì a Grosseto con la famiglia nel 1947 e poi, da lì, andò a Roma per riattivare quanto vi era stato. Da quel momento in poi l’attività missionaria in Italia non si è più fermata²³. Oggi la Chiesa Apostolica ha numerose “comunità figlie” attive su gran parte del territorio nazionale. Possiede uno statuto e un ordinamento ufficiale, è parte della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia (FCEI) e ha conseguito l’intesa con lo Stato italiano nel 2012.

La comunità di cui ci occupiamo in questa sede fa parte del distretto di Genova, il quale comprende anche le comunità di Loano, Imperia e Camporosso. Il ministro responsabile della comunità è il pastore Alberto di Stefano, membro del consiglio nazionale della chiesa, nonché ministro di culto riconosciuto dallo Stato italiano. L’edificio di culto, acquisito nel 1984, ospita anche una cellula ispano-americana, la comunità “Ebenezer”, che nasce come esperienza parallela e affine alla Chiesa Apostolica (d’ora in poi CA). Questo giustifica in parte la corposa componente ispano-americana della comunità.

Il calendario settimanale della CA prevede due incontri: uno il mercoledì sera, dedicato al commento biblico e alla preghiera, e uno la domenica mattina, dedicato al culto. Una volta al mese, la CA celebra l’agape, la “cena del Signore”, ovvero un momento, sia sacramentale che conviviale, immediatamente successivo al culto domenicale, in cui la comunità pranza assieme presso l’edificio.

La comunità è composta da un nucleo stabile di circa 30 persone, che oscillano tra i 30 e i 50 il mercoledì e i 50 e i 70 la domenica. La maggior parte dei partecipanti, almeno il 70%, è migrante e proviene soprattutto dall’America Latina (Ecuador, Perù, Bolivia), ma anche dall’Europa dell’Est (Romania) e dall’Africa sub-sahariana (Angola, Nigeria). Agli incontri ci sono prevalentemente uomini e donne, in egual distribuzione, tra i 30 e i 50 anni. Più ridotta, invece, è la presenza di anziani, giovani e giovanissimi. Mentre gli adulti manifestano estremo interesse e propositività per le attività spirituali, i più giovani, soprattutto coloro che si trovano in odore di adolescenza,

²³ Alcune date e informazioni provengono da Thomas A. (2012), *Scrisse col dito nella polvere*, Feedbooks, E-book: un resoconto storico, ma dal tono piuttosto agiografico, della fondazione della chiesa, elaborato da un membro della CA.

sembrano piuttosto distratti — quando non sospesi tra un dispositivo tecnologico e l'altro — e spesso rumorosi.

Lo spazio delle riunioni e del culto è un salone sufficientemente grande da accogliere 150-200 persone. Sul fondo c'è un piano elevato su cui sono sistemati tre microfoni fissi e strumenti musicali. Frontalmente al palco sono sistemate le sedie in file orizzontali, che lasciano libero un corridoio centrale. Sulla parete di destra si affacciano quattro locali ausiliari, la cosiddetta “canonica”: una dispensa, una cucina, i servizi igienici e un terzo ambiente separato internamente da un muro con una porta. Un'area è riservata allo studio del pastore, indicato con una targhetta. Nell'altra area sono presenti piccoli tavoli, piccole sedie colorate e giochi accatastati su un lato, in modo da lasciare libero lo spazio centrale. Questi materiali servono ad animare le attività della scuola domenicale, un servizio che la CA mette a disposizione dei più piccoli per facilitare l'apprendimento di alcune tematiche bibliche e che si tiene in contemporanea al culto domenicale. L'arredamento del salone è sobrio, se non spartano. La nota di colore dominante è il celeste, che si ritrova nelle sedie, nelle tende, lungo le pareti e sui gradoni del palco. Davanti al palco sono sistemate due ceste, anche queste foderate di celeste, riservate alla riscossione delle offerte e della decima²⁴. Non ci sono oggetti sacri, né icone, né crocifissi. Sulle pareti laterali, tuttavia, è appesa una serie di quadretti raffiguranti le fasi principali della passione di Cristo. Nella zona destra del palco c'è un telo bianco per proiezioni, cui corrisponde un angolo tecnico in fondo al salone, dotato di computer e impianto fonico, vicino alla porta d'entrata.

L'ambiente, a colpo d'occhio, non manifesta nulla di specificamente religioso. Quando la comunità è presente, gli spazi iniziano a prendere forma e senso. La platea è destinata a coloro che sono in posizione di ascolto, mentre chi gestisce il culto e l'animazione è in posizione frontale, o sul palco o davanti al palco, in corrispondenza dell'inizio del corridoio. Il palco è riservato alla corale, il servizio principale di animazione: alla corale spetta la gestione dei canti e dell'accompagnamento musicale e si riunisce una volta alla settimana, prima dell'incontro di mercoledì. Nella corale ci sono cinque donne coriste, un direttore di coro e i musicisti (batteria, basso, tastiera, chitarra elettrica). Sul telo di proiezione compaiono i testi dei canti, ma anche i passaggi della Bibbia presi in esame durante il commento biblico. In corrispondenza della porta c'è sempre qualcuno incaricato di aprire, salutare e dare il benvenuto a chi entra. L'appuntamento del mercoledì è più intimo e meno frequentato da visitatori casuali, perciò consente di monitorare meglio l'accesso di altri soggetti. I nuovi arrivati, quindi, non passano mai inosservati e a loro è destinato un momento di accoglienza collettiva: il pastore, prima di iniziare, li sollecita ad alzarsi davanti alla comunità e a dire il proprio nome, cui segue un applauso di benvenuto, ma anche strette di mano dei vicini

²⁴ I membri della chiesa sono tenuti a contribuire finanziariamente al mantenimento dell'opera, attraverso la riscossione settimanale della “decima”, cioè una tassa pari a un decimo del reddito personale, o delle offerte libere. La CA possiede un ente patrimoniale, la “Fondazione Chiesa Apostolica in Italia”, il quale concorre alla ripartizione della quota pari all'otto per mille dell'imposta sul reddito, destinando le somme al finanziamento dei ministri, all'acquisto di edifici, ad interventi sociali, umanitari e culturali in Italia e all'estero.

o, talvolta, qualche abbraccio. L'incontro infrasettimanale, a differenza di quello domenicale, è informale e disteso. L'attività principale consiste in un momento di culto, introdotto da musica e canto, seguito poi dallo studio biblico, che è condotto dal pastore. L'abbigliamento è semplice e disimpegnato. I partecipanti si dispongono liberamente per famiglie o per gruppi di amici, con una maggiore concentrazione nelle vicinanze del palco. La sala si riempie di chiacchiericcio e di movimento, fintanto che non si sia richiamati all'ordine e al silenzio. Coloro che ci siedono in fondo vengono incoraggiati a prendere posto davanti e a non stare troppo lontani dagli altri. Ci sono alcuni membri che scorrono lungo le file per instaurare un contatto diretto con tutti, soprattutto con i nuovi arrivati, ed evitare troppa dispersione. Infatti, per chi decidesse di collocarsi presso le ultime file, c'è sempre qualcuno che prende posto nelle vicinanze o nella fila immediatamente posteriore. In generale, la maggior parte dei membri percepisce questi spazi come propri, si sente portata a rispettarli e a tenerli in ordine, ma anche a promuovere un clima di serenità e di collaborazione tra tutti. L'impressione che si ha è quella di entrare in una grande famiglia allargata: i soggetti di conoscono tra loro, si abbracciano e si baciano con allegria, discutono di questioni ordinarie come il lavoro, la famiglia, i figli, si prendono in giro, si ricordano di festeggiare collettivamente i compleanni. Di domenica, invece, il clima è *a fortiori* più dispersivo a causa del maggior numero di partecipanti, tanto che rimane difficile tener conto di tutti i visitatori occasionali. Il culto domenicale è anche più formale, la comunità indossa un abbigliamento più elegante, seppur sobrio. Non ci sono, tuttavia, particolari restrizioni o indicazioni. Il servizio si tiene in lingua italiana. È presente, in sala, un servizio di traduzione simultanea, svolto da membri che ne hanno competenza, sia per l'inglese che per lo spagnolo, cioè le lingue più parlate sia dalla comunità che dai visitatori non italiani (in genere ispano-americani o provenienti da aree africane anglofone). Sia di mercoledì che di domenica, lo scioglimento delle attività non comporta l'allontanamento dei membri: molti si fermano a parlare e a riordinare l'ambiente, rendendo questi momenti un'occasione importante di socializzazione e di conoscenza reciproca.

Sia il mercoledì che la domenica prevedono quattro elementi liturgici principali: l'animazione musicale, la preghiera, il commento biblico, l'offertorio. Al di là di questa semplice ripartizione, non ci sono preghiere o passaggi codificati: tutto è lasciato alla libera iniziativa e alla competenza degli anziani della comunità, compresa la scelta dei canti e dei testi biblici da commentare. Tutti gli incontri cominciano con una fase di "riscaldamento" musicale di almeno 40 minuti, in cui si avvicendano canti in lingua italiana dal ritmo sostenuto e allegro: la comunità partecipa con entusiasmo, canta a voce alta, solleva o batte le mani, saltella. Non è raro che qualcuno sudi. Chi sta fermo, o si sente in imbarazzo, viene tranquillizzato, preso per mano o sollecitato a partecipare. In questo primo tempo, il pastore stesso siede tra i partecipanti. Il capo-coro gestisce la sequenza dei brani, finalizzandola alla creazione di atmosfere condivise. La sua posizione è più centrale rispetto alla corale e tra un brano e l'altro guida i partecipanti con esclamazioni di lode e di incoraggiamento, stimolandoli verso manifestazioni di entusiasmo e di gioia. È sempre grazie alla

corale che si entra, successivamente, nella momento della preghiera. Allora il ritmo rallenta, canto e musica diventano un sottofondo continuo e delicato che stimola il raccoglimento, distende la tensione e non manca di sospingere verso stati di vera e propria commozione. La preghiera è spontanea, senza regole particolari. Il capo-coro può suggerire un tema, o un'immagine, ma ciascuno è libero di intervenire quando vuole e di esprimere ciò che sente. La durata della preghiera non è fissa: il pastore, in collaborazione con il capo-coro, restano in ascolto e percepiscono quando l'azione comincia ad esaurirsi. Una volta terminata la preghiera, il pastore si porta al centro del corridoio, dove viene posizionato un leggio, e procede con l'analisi della Scrittura. A volte ha in mano la Bibbia, altre volte dei fogli su cui ha preso degli appunti a penna. I testi sono selezionati sulla base di un criterio tematico da lui liberamente scelto. Durante il commento, il pastore può anche decidere di inserire nuovi momenti di preghiera, prendendo spunto dall'argomento specifico di cui sta trattando. Ogni incontro si conclude poi con una preghiera conclusiva.

Nella comunità è presente una credenza bianca con delle teche di vetro, dove sono raccolti dei testi di argomento religioso. Agli incontri del mercoledì, i libri vengono spesso sistemati su un banchetto in fondo alla sala e messi in vendita. I testi sono pubblicati dall'editrice della CA "Ricchezze di grazia" (Grosseto) e affrontano numerosi temi: catechesi, testimonianza, guarigione, liberazione, malattia, ecc. Nonostante l'angolo testi, la comunità non distribuisce Bibbie ai partecipanti, anzi, molti di loro seguono i testi attraverso delle app scaricate sugli smartphone o sui tablet. Da ultimo, esiste un portale nazionale online della CA (www.chiesapostolica.it) dove è possibile trovare informazioni sulla storia della chiesa e sui principali precetti dottrinali, si possono ascoltare e scaricare brani sacri composti da membri della chiesa, si possono acquistare online i testi dell'editrice ufficiale e si può consultare l'elenco delle varie comunità presenti sul territorio nazionale con relativi indirizzi e recapiti. Sono presenti anche moduli e coordinate per chi volesse donare l'otto per mille alla chiesa. Il sito viene costantemente aggiornato per fornire indicazioni su eventi di ordine regionale o nazionale come campi estivi, corsi di formazione, giornate di raduno.

Carismatici delle chiese storiche

Rinnovamento nello Spirito Santo

Il Rinnovamento nello Spirito è un'associazione privata di laici che ha fatto propria la "cultura di pentecoste", pur riconoscendo il primato della chiesa cattolica. L'esito dei *revival* infatti è consistito non soltanto nella fondazione di un fitto *network* di chiese e denominazioni espressamente pentecostali, ma anche nella diffusione globale di un rinnovato interesse verso l'azione dello Spirito Santo e le pratiche carismatiche come il battesimo nello Spirito, il parlare in lingue, la parola profetica, la guarigione. Non potendoli chiamare espressamente "pentecostali", coloro che si appropriano dell'eredità pentecostale senza uscire dalla denominazione o dalla chiesa di riferimento

vengono indicati col termine “carismatici”. Alle soglie degli anni Sessanta la “cultura di pentecoste” aveva oramai toccato gran parte degli Stati Uniti e del Canada ed era entrata nelle liturgie di svariate denominazioni. In questo scenario, potenziato dalle tecnologie mediatiche e soprattutto dalla predicazione dei televangelisti, la pentecoste divenne dominio di massa ed entrò anche nelle università. Per il caso che qui ci interessa occorre richiamare alla memoria i fatti di Pittsburgh del 1967. Presso il campus dell’Università Cattolica di Duquesne due giovani studenti, Ralph Keifer e Patrick Bourgeois, si erano interessati ai doni dello Spirito Santo attraverso la frequentazione di *cursillos* e di ambienti pentecostali. Dopo aver preso parte a un ritiro in cui avevano sperimentato il parlare in lingue, decisero di condividere l’esperienza con i compagni universitari e fu così che crearono il primo gruppo carismatico cattolico. Il caso di Duquesne non è isolato, ma anche altre comunità seguirono lo stesso esempio, sia dentro che fuori dalle università, dando avvio all’espansione del Rinnovamento Carismatico Cattolico (Anderson 2014: 165-175). Le notizie naturalmente raggiungono anche Roma e spingono il Cardinal Léon-Joseph Suenens a visitare Pittsburgh proprio negli anni successivi al Concilio Vaticano II. Da qui inizia una stretta collaborazione tra il cardinale e i giovani carismatici con scambi e visite reciproche, la fondazione di organi di servizio e di coordinamento internazionale come l’ICCRS, l’organizzazione di udienze e raduni presso la Santa Sede e infine la costituzione del Rinnovamento nello Spirito Santo come associazione italiana organica, gerarchicamente strutturata e dotata di statuto. Anche se non riguarda questo caso specifico, va ricordato che il Rinnovamento Carismatico Cattolico è un movimento laico, dove la presenza di figure istituzionali cattoliche non è un requisito necessario. Questo elemento ha avuto delle conseguenze importanti, poiché in Italia sono presenti e attive comunità che sono emerse parallelamente al Rinnovamento nello Spirito Santo, ma a differenza di quest’ultimo non hanno ricercato particolari accordi con la Santa Sede, men che meno hanno accolto l’introduzione di figure istituzionali in posizione di *leadership* (Roldan 2009). La rilevanza di questo dato è riscontrabile a livello strutturale, oltre che liturgico, poiché ogni comunità del Rinnovamento nello Spirito Santo (d’ora in poi RnS) può prevedere — ed è ritenuto auspicabile — la presenza di un consigliere spirituale che abbia ricevuto ordinazione sacerdotale. Come si legge nel commento allo statuto del RnS, la normativa proposta dall’associazione e in seguito approvata dalla Conferenza Episcopale Italiana è molto chiara riguardo chi detenga l’autorità ultima di giudizio, nonostante la possibile marginalità del consigliere spirituale rispetto alla *leadership* dei membri eletti dall’associazione. Come si legge nel commento allo statuto del RnS del 1999, pubblicato sul sito ufficiale del movimento:

Per grazia di Dio, il RnS in Italia non è mai stato in contrasto con i vescovi, fatta eccezione per qualche difficoltà in casi singoli e isolati. Oggi, con il riconoscimento ufficiale e con una normativa approvata, difficoltà del genere non dovrebbero più accadere. I coordinatori, ai vari livelli, curano i rapporti con il parroco e con il vescovo locale. Il nostro stile è quello dell’obbedienza che nasce dalla fede e dalla fiducia

che lo Spirito Santo conduce gli eventi in modo tale che tornino a vantaggio del Corpo ecclesiale e del Regno di Dio. A volte può sorgere il pericolo di essere strumentalizzati a finalità che non sono proprie del RnS. In questi casi, è necessario e doveroso salvaguardare la propria identità. Sul piano pastorale, il giudizio sul valore delle nostre iniziative e sull'autenticità dei carismi e del loro uso spetta, in ultima istanza, al vescovo.

La comunità di cui mi sono occupata si chiama "Pane di Vita" e si riunisce ogni mercoledì sera presso la Parrocchia di Santa Marta di Genova. In più, tutti i primi mercoledì del mese viene celebrata una messa per la comunità. Con cadenza bi/trimestrale, se logisticamente possibile, il pastorale del gruppo può decidere di organizzare un ritiro della durata di un week-end in una località non troppo distante, per facilitare la conoscenza reciproca tra membri, praticare un affondo teologico su particolari argomenti e vivere collettivamente un regime più intensivo di attività spirituale.

La comunità nasce nel 2001 a seguito di esperienze spirituali maturate presso la parrocchia sotto la guida di Monsignor Giuseppe Di Gregorio, l'attuale consigliere spirituale. È inserita in una rete di altre 22 comunità (più una 23esima in via di costituzione) che fanno capo alla diocesi di Genova e, più generalmente, alla sezione ligure del RnS. Ogni comunità è coordinata da un pastorale di servizio, cioè un insieme di soggetti facenti parte del gruppo ed eletti dal gruppo stesso, che si rinnova ogni quattro anni. Il pastorale in carica al momento dell'osservazione comprende quattro membri della comunità, tre donne e un uomo.

La partecipazione agli incontri oscilla da un minimo di 25 a un massimo di 50 soggetti, egualmente ripartiti tra uomini e donne, che dimostrano un'età compresa tra i 25 e i 70 anni. La maggioranza di loro ha tuttavia largamente superato i 50. La provenienza è quasi completamente italiana, salvo un sottogruppo di rappresentanza africana (Senegal, Angola).

La comunità prevede un servizio di animazione musicale, composto da corale e strumenti (chitarre classiche, percussioni, tastiera, microfoni fissi). I membri della corale sono molto giovani (25-35 anni). I brani eseguiti sono tratti dall'antologia di canti ufficiali del RnS "*Dio della mia lode*", pubblicata dall'editrice del movimento. In comunità non circolano né si vendono testi all'infuori del libro dei canti e della Bibbia, ma l'editrice ha un suo sito internet: qui si può precedere all'acquisto di articoli consultando un catalogo bibliografico suddiviso per argomenti, più una raccolta di cd ufficiali delle produzioni musicali. Lo spazio dell'incontro non è, come in molti casi, un ambiente secondario dell'edificio, ma la chiesa stessa: i membri si posizionano sui banchi di legno; Mons. di Gregorio, quando non officia, siede in prima fila all'estrema destra, oppure nello spazio circostante all'altare. La corale è posizionata all'inizio della navata sinistra. Lo stesso pastorale siede insieme agli altri. L'unica posizione di frontalità è relegata a Mons. di Gregorio oppure, quando ci sono annunci importanti da fare, a chi s'incarica di portarli alla comunità. La chiesa è piuttosto spaziosa e rischia sempre un po' di dispersione: le persone occupano circa la metà dei banchi della navata centrale. La distribuzione è piuttosto sparsa, con banchi vuoti o riempiti

solo parzialmente. Le prime quattro file sono, tuttavia, occupate nella loro interezza, con una particolare concentrazione in corrispondenza della “sezione giovanile” della corale e dei membri del pastorale. Lo spazio mostra tutte le caratteristiche degli ambienti religiosi cattolici: un altare imbandito con il calice, la Bibbia e l’ostensorio, il tabernacolo contenente l’ostia consacrata, affreschi raffiguranti santi e scene bibliche, una nicchia dedicata al pontefice Giovanni Paolo II con la sua immagine, candele, incensario, pulpito (che non viene mai utilizzato). Dietro all’altare troneggia una grande scultura raffigurante l’assunzione della Vergine Maria. Attorno all’altare c’è uno spazio libero perimetrato di seggiole nere, dove si trova anche il leggio di legno. A questa zona, delimitata da due braccia di marmo, si accede salendo due gradoni. Presso la navata di destra c’è una porta che conduce agli altri spazi dell’edificio. Nella navata di sinistra c’è una nicchia che ospita una piccola statua della Vergine Maria. Gran parte delle riunioni riserva un momento di canto e di preghiera al culto della Vergine durante il quale tutta la comunità si gira, o si inginocchia, verso la statua.

I membri della comunità manifestano un comportamento variegato. L’ala più giovane appare più compatta, propositiva e socievole. Si conoscono personalmente, si frequentano anche al di fuori degli incontri e si scambiano saluti molto affettuosi. I membri del pastorale, i quali sono tenuti a tenere le fila della comunità, hanno una maggiore soglia di attenzione e di ascolto, arrivano in anticipo, distribuiscono Bibbie e libri dei canti tra i banconi, si adoperano per fare accoglienza a chi entra in chiesa. Tuttavia c’è sempre una buona dose di riservatezza e di formalità, quando non di timidezza. Il resto dei partecipanti sembra più sulle sue, siede vicino a chi conosce, oppure siede in solitudine, al termine dell’incontro recupera le proprie cose e va. I momenti immediatamente successivi all’incontro non sono ricoperti di un vero e proprio investimento, ma lasciati al caso. Talvolta vi è una certa sollecitudine a liberare gli spazi a causa degli orari di chiusura della parrocchia. Proprio per questa ragione il pastorale può, a sua discrezione, decidere di organizzare un fine settimana di ritiro per facilitare la conoscenza reciproca tra i nuovi arrivati e coloro che frequentano da più tempo. Tuttavia, l’“anzianità” dei membri non sembra essere una variabile decisiva per “fare collante”. Le attività che si svolgono durante gli incontri sono stabilite in accordo tra l’assemblea nazionale e i vari rappresentanti dei comitati regionali e diocesani. La struttura liturgica è molto semplice, proprio per permettere ampi margini di creatività e spontaneità, benché i contenuti siano parzialmente coordinati dal movimento a livello nazionale. Ogni incontro prevede un momento di preghiera spontanea di lode e ringraziamento, un momento di lettura e meditazione delle scritture, un momento di adorazione del santissimo sacramento (l’ostia consacrata esposta nell’ostensorio) e la benedizione conclusiva. In ogni momento è lecito accompagnare la sequenza con canti, musica e testimonianza. In linea generale, l’inizio è innescato e gestito dall’animazione corale per una durata di circa 15-20 minuti. Tra un canto e l’altro, i fedeli possono in ogni momento prendere parola e pregare spontaneamente dinanzi alla comunità (il pastorale provvede a intercettare gli interventi e a fornire un microfono). La selezione dei canti in-

iziali si concentra su ritmi festosi e sostenuti. La comunità è quindi accompagnata verso uno stato d'animo di tipo giubilare e allegro: i partecipanti seguono il canto attraverso il libro, alzano le mani, talvolta battono il tempo, dondolano o accennano a piccoli movimenti di danza. Nel frattempo, il pastorale tenta di mantenere costante il tono emotivo prendendo parola, proponendo preghiere e brevi flash di riflessione. Quando il tempo di lode e ringraziamento si esaurisce, il pastorale guida verso la lettura della Bibbia e relativa risonanza collettiva, anche questa accompagnata da preghiere o commenti spontanei e brevi intermezzi musicali. A seguire si entra nel momento più solenne dell'incontro, che consiste nell'invocazione esplicita dello Spirito Santo tramite preghiera e canto e poi nell'adorazione dell'Eucarestia — cioè di Gesù Cristo incarnato nell'ostia consacrata — che viene prelevata dal tabernacolo e posta nell'ostensorio. Questo specifico atto è eseguito da Mons. di Gregorio, poiché investito dell'autorità sacramentale dell'ordine e quindi autorizzato a svolgere il ministero dell'accollato. In molti casi è il sacerdote stesso a sollecitare specifici canti o determinate intenzioni per le preghiere, per intensificare l'efficacia del rito. Durante l'adorazione, gli astanti sono incoraggiati a lasciare il loro posto e a raccogliersi nello spazio attorno all'altare. Molti partecipanti, eccezion fatta per l'animazione musicale che resta operativa, prendono posto vicino all'altare e si inginocchiano gli uni di fianco agli altri lungo tutto il perimetro. È un momento, questo, di maggiore intimità e di raccoglimento, che facilita — anche grazie alla direzione del consigliere spirituale e all'accompagnamento musicale — l'emersione di preghiere molto personali e accorate, stati d'animo prossimi alla commozione, al turbamento, all'agitazione, ma anche lacrime, sospiri, pianto. Cessata l'adorazione, Mons. di Gregorio, senza far spostare nessuno, prosegue con la recita delle benedizioni²⁵ in riparazione delle bestemmie, e conclude con la benedizione solenne in nome della Trinità.

La comunità "Pane di Vita" non possiede un sito internet specifico. Tutti i gruppi presenti sul territorio ligure, invece, possono fare riferimento ad almeno due risorse online: il sito regionale del RnS Liguria (lnx.rns-liguria.it) e il sito nazionale del RnS (www.rns-italia.it). Entrambi i siti contengono numerose informazioni di ordine esplorativo, logistico, storico, dottrinale, istituzionale e di contatto. Inoltre è presente su YouTube un canale ufficiale chiamato "Rinnovamento nello Spirito Santo", contenente oltre settanta video riguardanti raduni, formazioni, eventi e personalità del movimento. In più, coloro che lo richiedessero, possono entrare a far parte della chat collettiva WhatsApp del gruppo, in cui vengono distribuiti aggiornamenti e informazioni sugli eventi sia locali che regionali o nazionali.

²⁵ La "preghiera di benedizione" è una preghiera espiatoria che fa parte delle "lodi divine". In questo caso, l'officiante recita a voce alta un verso della preghiera e la comunità lo ripete coralmemente: «Dio sia benedetto, benedetto il suo santo nome, benedetto Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, benedetto il nome di Gesù, benedetto il suo sacratissimo cuore, benedetto il suo preziosissimo sangue, benedetto Gesù nel santissimo sacramento dell'altare, benedetto lo Spirito Santo paraclito, benedetta la gran madre di Dio, Maria santissima, benedetta la sua santa e immacolata concezione, benedetta la sua gloriosa assunzione, benedetto il nome di Maria, vergine e madre, benedetto san Giuseppe, suo castissimo sposo, benedetto Dio nei suoi angeli e nei suoi santi»

La Redeemed Christian Church of God (d'ora in poi RCCG) rientra nell'insieme delle chiese neo-carismatiche, o neo-pentecostali, perché nasce come impresa indipendente dal missionarismo revivalista, seppur inserita nello stesso solco. La RCCG è stata infatti fondata nella città di Ile-Ife, Nigeria, da Josiah Olufemi Akindayomi, che era originario dello stato di Ondo e aveva lungamente militato all'interno di ambienti pentecostali d'importazione europea. La storia del pentecostalismo in Nigeria è antica e complessa, tuttavia possiamo identificare un sottile filo che ricollega la fondazione della RCCG alla tradizione nigeriana delle chiese di Aladura²⁶. "Aladura" è un termine Yoruba che significa "il popolo che prega". Nel 1918, un gruppo di nativi laici appartenenti a una chiesa anglicana missionaria, da tempo stabilitasi presso la città di Ijebu-Ode, utilizzarono la nomenclatura "aladura egbe" ("squadra di preghiera") per identificare la propria attività spirituale, maturata in opposizione alla tradizione anglicana. Nella loro esperienza, la preghiera costituiva uno strumento di *training* profetico, ma anche la più valida risorsa terapeutica sia nei confronti della medicina importata dagli Occidentali che delle medicine tradizionali. Questo causò la scissione del gruppo dalla chiesa anglicana e la sua costituzione come Faith Tabernacle Congregation (nome ispirato alla Faith Tabernacle di Philadelphia, denominazione carismatica che aveva avuto un'influenza letteraria sul gruppo). Nonostante l'opposizione delle istituzioni missionarie, ma anche delle autorità locali, il gruppo ispirò un vero e proprio movimento, in cui pratiche locali come sogni, visioni, trance, profezie, possessioni, tecniche spirituali di guarigione trovavano attraverso il cristianesimo una possibilità di "riaggiornamento". Nel 1930, il referente spirituale del gruppo del Faith Tabernacle giunse in possesso di un giornalino, inviato a un lavoratore gallese attivo in Nigeria da una signora che apparteneva alla Chiesa Apostolica del distretto di Swansea. I membri del gruppo decisero di chiedere sostegno, per via epistolare, alla chiesa gallese. Fu così che alcuni missionari giunsero in Nigeria e fondarono, assieme ai nativi, la Apostolic Church, la prima chiesa pentecostale in Nigeria (Marshall 2009: 68). Sullo stesso esempio sorsero altre denominazioni come la Cherubim and Seraphim Church per opera del *leader* carismatico Moses Orimolade. Fu proprio la Cherubim and Seraphim Church ad accogliere J. O. Akindayomi, dopo un lungo periodo di ricerca personale²⁷. Figlio di contadini, Akindayomi (il cui vero nome, fino al battesimo cristiano, era Olufemi Akindolie) aveva fin da giovanissimo iniziato il percorso formativo per diventare *babalawo*, guaritore tradizionale Yoruba, iniziandosi anche al culto di divinità, antenati e spiriti locali (*Òrìsà, arà òrun, ajogun*) e del sistema divinatorio Yoruba (*Ifa*). Il suo

²⁶ Per un approfondimento si vedano ad esempio Ray (1993), Ojo (1988) e Marshall (2009).

²⁷ La vita di Akindayomi è stata ricostruita da Franklin-Kennedy Ukah (2003) attraverso documenti ufficiali della RCCG, fonti letterarie e interviste con il personale nigeriano della RCCG.

primo incontro con il cristianesimo di Aladura avviene proprio a Ondo, quando in seguito a una diatriba personale, lancia una maledizione (che si rivela inefficace) a una profetessa della Cherubim and Seraphim. Riconoscendole un maggior potere del suo, entra a far parte della chiesa e si forma come cristiano pentecostale. Akindayomi dimostra una particolare competenza nell'amministrare i poteri dello Spirito Santo, tanto da richiamare masse di individui da tutta la regione. Nel 1940 Akindayomi abbandona la città di Ogun, nonché la sua famiglia, e si trasferisce a Ile-Ife, un luogo sacro e centrale nella cosmogonia Yoruba. Si dice che a Ile-ife Akindayomi abbia fondato una compagnia di preghiera, che poi si sarebbe costituita come chiesa indipendente nel 1952 su ispirazione profetica, in seguito all'espulsione di Akindayomi dalla Cherubim and Seraphim. La sede della chiesa sarà in seguito spostata presso la città di Lagos. Le origini della RCCG coincidono con un movimento di ispirazione sì pentecostale, ma portatore di una nuova identità spirituale che si pone in rottura con la tradizione di Aladura, per ragioni che vedremo, e prefigura il secondo *revival* pentecostale nigeriano degli anni Settanta, stavolta alimentato dal montante evangelismo americano di seconda ondata. L'espansione prima nazionale, poi globale, della RCCG, con rami e distretti che toccano oggi tutti e cinque i continenti, giunge a maturazione grazie al successore di Akindayomi, Enoch Adejare Adeboye, che lo sostituisce un anno dopo la sua morte, nel 1981 — anche in questo caso, in seguito a segni preternaturali interpretati come volontà diretta dello Spirito Santo. Oggi Adeboye è il vertice di una capillare e imponente struttura gerarchica, le cui “cariche” sono accessibili da chiunque sia *born-again*, cioè abbia ricevuto consapevolmente il battesimo, e si predisponga a un percorso di intensa trasformazione personale.

La comunità di cui mi sono occupata si chiama “The Redeemed Christian Church of God: Garden of Peace”. Inizialmente situata presso un locale a Sampierdarena (Genova) nel 2008, dal 2015 ha trovato accoglienza presso gli spazi dell'Opera Don Bosco (sempre nel quartiere di Sampierdarena). Il primo locale, ora non più utilizzato come punto di ritrovo, continua ad essere però residenza e studio del pastore della comunità, il pastor Obasun Olabode e di sua moglie, Toyin Olabode, anche lei ordinata al ministero pastorale. La ricerca di un locale dove poter fare culto è stata una nota dolente per gli Olabode²⁸, che non hanno trovato alcuna collaborazione presso gli ambienti religiosi cattolici. Del resto, la presenza di missioni africane in Italia è spesso vittima di squalifica da parte della stessa istituzione cattolica, rendendo l'acquisizione di spazi, come di riconoscimento, un *desideratum* non soddisfatto (Butticci 2012). La comunità genovese, infatti, è frutto di “missione inversa”, poiché è la chiesa madre, dalla Nigeria, a mandare i suoi funzionari ordinati a fondare nuove cellule in Europa: come missione indirizzata all'Italia, questa specifica comunità è inserita nella Regione 2 (che corrisponde a un gruppo di Stati europei come Spagna, Grecia, Portogallo, Malta, Kosovo, Romania, Albania, ecc), sotto la coordinazione di pastor Leke Sanusi e con sede amministrativa ad Amsterdam.

²⁸ Informazioni tratte da un colloquio personale con gli Olabode.

L'incontro settimanale della Chiesa avviene dunque presso l'Opera Don Bosco, di domenica: dalle 14:00 alle 15:00 si pratica un'ora di scuola biblica. Dalle 15:00 alle 18:00 si tiene il culto. Il locale utilizzato è, in realtà, una palestra. Prima dell'orario di ritrovo, alcuni incaricati ufficiali, detti *ushers*, si preoccupano di togliere dal mezzo gli strumenti ginnici, sistemare le sedie, montare gli strumenti musicali e i microfoni, distribuire il foglio degli Inni Sacri. Quella degli *usher* è una categoria di servizio che viene specificamente formata a svolgere il proprio compito. Come recita il manuale ufficiale dedicato a questo gruppo di fedeli, «l'*usher* è qualcuno che vede un buco e lo riempie» (*RCCG Usher National Handbook, trad. mia*). A costoro, infatti, spetta anche il compito di accogliere chi arriva, salutarlo, introdurlo se nuovo e di accompagnarlo al suo posto tra l'assemblea. In capo alla sala viene appeso un telo su cui compare il logo della RCCG (una colomba bianca dentro a un mondo, raffigurante l'azione dello Spirito Santo su tutto il globo) e il nome della comunità. Davanti al telo, in posizione frontale rispetto alle sedie, sta la corale, che occupa la posizione centrale. La corale è composta da cinque voci femminili, una voce maschile in posizione di capo-corale (con cinque microfoni fissi e uno mobile) e i musicisti, con una percussione tradizionale (*dundun*), uno xylofono, una tastiera, un basso. Le donne indossano vestiti coordinati sia per modello che per colore (in genere gonna e camicia), che cambiano ogni domenica. Sono tenute a indossare un cappello. Il capo-corale non ha una divisa. Alla sinistra e alla destra della corale si trovano file di sedie che danno il fianco alla platea. A sinistra siedono altre componenti della corale. A destra siedono le più alte cariche presenti nella chiesa, con le rispettive mogli: i pastori, i diaconi, gli assistenti dei pastori, gli anziani. Al centro, davanti alla corale, c'è un leggio, dove chi tiene la parola prende posto. La chiesa conta, secondo il pastore, un totale di 150 aderenti: agli incontri, comunque, il numero dei partecipanti oscilla tra i 40 e i 60. I componenti appartengono alla comunità nigeriana migrante genovese e sono piuttosto giovani: l'età si assesta tra i 25 e i 55 anni circa, compresi gli Olabode. Tutti parlano inglese, la lingua nazionale nigeriana, e in più la lingua particolare del proprio gruppo etnico (Yoruba). Tuttavia durante la celebrazione, che si tiene in inglese, è sempre presente un traduttore (in genere la pastora, il diacono o l'assistente): un discorso ricorrente consiste nel sollecitare tutti ad apprendere l'italiano quanto prima, per non restare vittime di emarginazione sociale e immergersi con successo nel mondo del lavoro. Non ci sono particolari restrizioni di abbigliamento, diversamente da quanto prescriveva la *leadership* di Akindayomi: gli uomini, quando non optano per l'abito tradizionale, sono particolarmente eleganti e fanno sfoggio di un abbigliamento ricercato con anelli, bracciali, collane, orecchini, ma anche sofisticati smartphones e tablets; le donne, quando non in abito tradizionale, indossano gioielli, calzature, abiti eleganti e appariscenti, sono truccate (a volte sontuosamente), spesso indossano un cappellino. Molte giovani madri siedono nelle ultime file, con i neonati sul grembo, cosa che impedisce loro di alzarsi troppo spesso durante la celebrazione. I bambini, quando molto piccoli, sono sempre in braccio alle madri o ad altre donne della comunità; se in grado di camminare, vengono lasciati liberi di farlo negli spazi del locale. Per i bambini più grandi e i

ragazzi fino a 18 anni la RCCG fornisce un servizio di educazione e animazione a loro riservato, che si tiene contemporaneamente alla celebrazione domenicale, ma in altri spazi. Grazie al lavoro degli *ushers* i partecipanti vengono sistemati in modo da riempire tutta le prime file di sedie, senza lasciare buchi. Tra di loro non c'è molto scambio verbale prima dell'incontro, ma solo un sommesso bisbigliare; gli unici scambi avvengono tra funzionari della chiesa, che non perdono mai il contatto oculare gli uni con gli altri. Terminato il culto, invece, la sala diventa molto più ciarliera e animata, mentre tutta la collettività s'impegna il più rapidamente possibile ad accatastare le sedie, smontare gli strumenti e liberare lo spazio della palestra.

La celebrazione segue una linea liturgica semplice che ricalca il modello dei servizi di E. Adeboye: un'introduzione musicale con canti, una fase di preghiera, una fase di commento biblico, l'offertorio, altre eventuali sessioni di preghiera e conclusione. La fase iniziale di canti può durare dai 30 ai 45 minuti. La corale esegue brani in lingua inglese, ma ispirati alle forme orali di preghiera e invocazione della tradizione Yoruba degli *oriki* (Ray 1993; Orimoogunje 2016): l'idea di ricorrere a un repertorio tradizionale è stata di Adeboye, dopo una personale maturazione della *leadership*. Adeboye stesso è poeta e compositore e i suoi cd sono venduti e distribuiti in tutto il mondo. Il recupero degli *oriki* consente ai fedeli di rivolgersi a Dio con modalità corporee e immaginative più vicine al loro mondo culturale, rafforzando il senso di appartenenza e concedendo anche una maggiore libertà espressiva. I canti sono molto ritmati: la comunità tutta è completamente immersa nella danza e nel canto — le gambe leggermente flesse e il busto chinato in avanti permettono piccoli ondeggiamenti e saltelli — gli astanti girano su se stessi, percorrono gli spazi dondolando a tempo, alzano le mani dal basso verso l'alto come a mimare una radice che cresce dalla terra, battono le mani e le cosce, alzano il volto con gli occhi chiusi, vibrando assieme alla musica. Questa fase introduttiva è un vero e proprio tonico emotivo, cantato a voce piena, intermezzato da grida esultanti e applausi. Dopo di che, si procede con la preghiera, che viene guidata da una delle personalità sedute alla destra della corale. Spesso è una donna. Chi anima la preghiera assume posizione frontale, dietro al leggio, e pronuncia una serie di “intenzioni” da somministrare all'attenzione dell'assemblea. Per ogni intenzione, l'assemblea corrisponde, ciascuno in modo autonomo, assumendo l'intenzione su di sé e continuando la preghiera individualmente. Si leva dunque un coro fragoroso di voci dissonanti. Il corpo è preghiera: oltre al discorso, ciascuno a sua discrezione comincia a muoversi, dondolare, saltare o camminare nel piccolo perimetro a sua disposizione, batte le mani tra loro, o sul petto, o le scuote in aria, pesta i piedi sul pavimento siglando gli accenti della voce, chiude gli occhi, si inginocchia, si appoggia al muro, rivolge lo sguardo in alto o in basso, ma mai si ferma. Quando l'animatore o l'animatrice percepisce che il coro di voci sta scemando, passa all'intenzione successiva. Al termine della preghiera, pastore Olabode sostituisce l'animatore al leggio e inizia il sermone, selezionando sulla base di un criterio tematico i testi da commentare. Si prosegue con la raccolta delle offerte e delle decime, che vengono in seguito benedette. Prima della conclusione del rito, il pastore può decidere se continuare

con altre preghiere sotto la sua direzione, oppure concludere. Durante tutto il servizio, la corale introduce le varie fasi con sottofondo musicale e inni sacri. La Scuola Biblica, invece, è gestita dai diaconi e dall'assistente pastore: la collettività viene divisa in due o tre sottogruppi e, per ogni domenica, si analizza un tema tratto dal manuale ufficiale della RCCG: il *Sunday School Student's Manual*. A una prima fase di introduzione e approfondimento del tema segue una piccola fase di dibattito, in cui gli studenti possono fare domande e discutere. Infine, come da manuale, colui che tiene la parola può somministrare al gruppo delle domande per verificare l'apprendimento. Alla fine dell'incontro, la comunità letteralmente fugge via, a causa degli orari di chiusura dell'edificio. Viene raccomandato dal pastore di aiutarsi gli uni e gli altri a rimuovere le sedie. La corale smonta gli strumenti e li sposta in un'altra sala. Le famiglie recuperano i bambini e se ne vanno.

La RCCG possiede una serie di siti internet eccezionalmente vasti, sia per la zona nigeriana che per le varie zone del mondo. Per l'Europa si può fare riferimento al sito corrispondente (www.rccgmainlandeuropa.org), dove ci sono informazioni esplorative, logistiche, storiche, dottrinali, istituzionali, ma anche una folta serie di documenti scaricabili, come i manuali. Il sito di maggiore rilevanza è quello della sede centrale (rccg.org) che, oltre a tutto questo, contiene molto di più: c'è un archivio contenente gran parte dei servizi officiati dal pastor Adeboye, registrazioni audio, fotografie e trascrizioni. Ci sono collegamenti diretti all'emittente radio ufficiale, al canale YouTube, ai maggiori social (Facebook, Twitter), al canale streaming e al forum delle testimonianze che è aperto a tutti coloro che, previa registrazione, vogliono condividere le proprie esperienze. In più, sia Enoch Adeboye che sua moglie, Foluke Adeboye, hanno un sito personale, con informazioni biografiche e l'elenco delle attività e delle iniziative da loro intraprese per la chiesa.

§2.2 BORN AGAIN

«*Fermati: fai il punto*»

Chiesa Apostolica

Per capire che cosa significhi essere cristiani nella Chiesa Apostolica, come nelle altre comunità, cercherò di seguire l'esempio di William James quando si misurò con il tema della conversione nel cristianesimo, cioè di partire da quelle che lo studioso chiamava le “esperienze originali”: «queste esperienze le possiamo trovare solo negli individui per i quali la religione esiste non come un'abitudine scialba, ma piuttosto come una febbre ardente» (James 1902: 27). Prima di iniziare, dunque, ad analizzare il materiale raccolto, va subito detto che nella Chiesa Apostolica la parola “religione” non è vista di buon occhio. I discorsi che circolano tra i membri convergono tutti nel ribadire che, grazie al percorso fatto qui, ciascuno ha riscoperto veramente cosa sia il cristianesimo, cioè tutt'altro che una religione. Per loro il cristiano è un individuo che si è liberato dalla religione, intesa come tradizione tramandata e assorbita acriticamente, per abbracciare un modo, il miglior modo di stare al mondo. «Io non mi fidavo mai — come mi dice ironicamente Juan — di un uomo che mi insegnava un principio o una religione. Con rispetto io vado, però non ero convinto. Queste cose cattoliche... Non li prendo sul serio. Andavo in chiesa cattolica perché c'era la mia ragazza...». «Il mondo non ha più bisogno di religioni, ma di Gesù Cristo!» sostiene William. Tutti sono cristiani, cioè figli di Dio, ma solo alcuni hanno avuto la fortuna di capirlo e la forza interiore per diventarlo a pieno. La religione è quindi, a loro avviso, una razionalizzazione fatta *a posteriori* di straordinari eventi originari, che le istituzioni hanno contribuito a tramandare aridamente, cioè in forme svuotate di precetti e dottrine senza autenticità. Per di più, la cultura dominante del mondo contemporaneo, estremamente razionalista e votata al godimento della merce, ha contribuito a silenziare la dimensione spirituale di ciascun essere umano, rendendo gli individui particolarmente duri all'ascolto, perché troppo presi dalla loro frenesia quotidiana. Per (ri)nascere nel popolo di Dio è necessario un cambiamento radicale, una vera conversione, che non può che trasformare l'interesse dell'individuo, il suo modo di vedere il mondo, di tendere l'orecchio, di considerare se stesso e ciò da cui è attraversato. Ma la conversione non è immediata, anzi si ottiene mettendosi nelle condizioni di fare un incontro personale con Dio e decidendo infine di accettarlo. Rendendosi, cioè, capaci di intercettare quelle forze invisibili che trascorrono nelle vite quotidiane, che hanno cose da dire agli individui, che possono intervenire nell'ordine dei fatti, che hanno progetti per ciascuno. Come mi racconta Francesca:

Francesca: Lo Spirito Santo è molto dolce, quasi un sussurro... non è invadente, è molto dolce.

Io: Però ci vuole anche un po' di allenamento per riconoscerlo...

F: Dal 2006 che faccio questo allenamento.

I: Oramai un po' di anni. Adesso riesci a riconoscerlo quasi subito?

F: Sì. Sì. Sì. Sono battista. Hai presente come funzionano le formazioni? Una volta formati è difficile cambiare, hai bisogno di una guarigione interiore.

Francesca ha impiegato diversi anni prima di riuscire a percepire la voce dello Spirito Santo dentro di sé. Sono stati lunghi anni di attività intensa, in cui si è trovata a dover “riaccendere” l'ascolto, renderlo ricettivo. Francesca è battista, cioè già formata al cristianesimo dentro una tradizione istituzionale prima di approdare alla CA. Come lei, gran parte della comunità era già cristiana ben prima di entrare, cattolica o evangelica. Questo non significava affatto, però, che fossero convertiti. Nella loro esperienza, che è soprattutto un'esperienza migratoria, oltre che spirituale, mancava qualcosa che qui hanno trovato. Come Titti che dal Perù è arrivata a Genova da sola, in cerca di un cambiamento, una sfida. Per lei la comunità è stata una scoperta inaspettata, dopo aver peregrinato (insoddisfatta) per altre chiese evangeliche locali.

Titti: [sorride] Ma andare [via dal Perù] è stata una cosa positiva, di tutto quello che ho passato io... [si commuove e piange] Ringrazio Dio, perché se io restavo in Perù, mi sarei riposata. Avrei fatto dei bambini, però avrei avuto una vita mediocre. E non avevo la forza di lottare, quell'impegno di lottare, perché tutte le cose quando ero in Perù per me era[no] facili. Io non l'ho accettato. [...] Io sono venuta qua e un poco mi sono impressionata.

I: Che cosa hai pensato di “questi” [scherzosamente]?

T: ...matti... [sorride]

Titti per la prima volta nella CA reagisce come coloro che, davanti agli apostoli e ai loro atti carismatici, li prendono per folli o per ubriachi (At 2). Durante gli incontri in chiesa i fedeli fanno cose strane, alzano le mani, piangono, parlano con Dio, a volte “parlano in lingue”, cominciano cioè a emettere una serie di fonemi asemantici così velocemente e con una tale sicurezza da sembrare una lingua antica, una “sorta di aramaico”. Subito Titti non capisce, è incredula, distaccata, e le ci vorranno un paio di anni prima di riuscire a fare come gli altri.

Titti: ...mah! Parlare in lingue? All'inizio non ci credevo. Questo non fa per me... non ci credevo. La Bibbia dice: “in quei tempi”, forse, ma no ora! Eppure io ho parlato in lingue, cosa che mai... mai... MAI... Una mattina il pastore mi disse: “chi vuole fare il battesimo nello Spirito Santo²⁹?”. E io non volevo farlo, perché l'ho fatto una volta: niente. L'ho fatto ancora: e niente! La terza no! “Ma dai!” mi diceva. Con sua voce dolce, dolce... “ma vai! Tu vai e lasciati andare. Lasciati andare... vai...” [ridiamo insieme]. Ma ti

²⁹ Il battesimo/effusione dello Spirito Santo: è un momento iniziatico improvviso che segnala l'avvenuta conversione e la capacità di entrare in contatto personale con gli invisibili del culto. Invece, il battesimo in acqua è un rito istituzionale, sia protestante che cattolico, il quale può avere in certi casi gli stessi effetti dell'effusione, seppur non si verifichi sempre.

dico, sono andata non convinta. Prima ha iniziato il pastore e non sentivo niente... quando il pastore mi ha toccato, sentivo la voce di Serena [una componente della comunità]: “lasciati andare... non mettere resistenza...”. E allora il pastore ha detto “è ora, è ora che tu riceva lo Spirito Santo, ora! Prega!”. Io l’ho guardato.... prega... ho chiuso gli occhi... ho cominciato a piangere, a piangere, a piangere....! Ho chiesto perdono, ho chiesto questo, l’altro, mi sono... guarda... a un certo punto.... mi sono lasciata andare... dopo... mi sono fermata e... “oh! ma che sto parlando??”. Stavo parlando in lingue... io mi sono fermata e ho detto “sto parlando in lingue...” e il pastore “No! Continua, continua Titti, non ti fermare! Non lasciare che il nemico ti fermi, continua!” e allora io chiudevo gli occhi un’altra volta, cominciavo a respirare, a vedere... ehm... il pastore mi diceva “immaginati... chiudi gli occhi e immagina che davanti a te c’è Dio”. E io lo vedevo, tutto bianco, su un trono bianco, ma mai visto la faccia. E tutte le volte che mi immaginavo “vado da Dio”, seduto in trono, con le mani così [mima ponendo le braccia aperte in alto], però mai la faccia. Il pastore diceva che la persona deve annullarsi nel presente e pensare a Dio. Immaginati che tuo padre è davanti a te. Diceva così a tutta la comunità: “tu non sei in questa chiesa, tu sei davanti a tuo padre”. Allora io me lo immaginavo, come se fosse in cielo, tutte le nuvole bianche e un trono davanti, in altro, e lui seduto con le mani così, ma non lo vedevo la testa, era nella luce. Io non lo so perché. Allora ero io e quell’immagine. Io ho cominciato a chiederle perdono, a dirle di tutto, io dicevo: “io voglio ricevere lo Spirito Santo” ma io lo parlavo in mia lingua. Credevo veramente di parlare...A un certo punto di questa situazione mi sono fermata e ... “che sto parlando??” Immaginavo le parole per dire in italiano, e dopo un po’ mi sono fermata che non era italiano ma un’altra lingua.

L’approccio di Titti è molto emotivo e intimo. Non cerca di analizzare ciò che succede, succede e basta. A suo avviso, finalmente era riuscita a fare un’esperienza di incontro diretto con Dio, perché non si può parlare in lingue senza “abbandonarsi” all’azione della terza persona, lo Spirito Santo. Come la corrente elettrica, lo Spirito entra nei corpi e produce degli effetti tangibili, allenta la tensione, allarga lo stato cosciente, elimina il chiacchiericcio del pensiero raziocinante e finisce per disarticolare il linguaggio. Per ottenere questi risultati ci vuole un tempo fisiologico, che è diverso per ciascuno, ma anche una particolare dimestichezza a lasciarsi andare. Da questo breve estratto si percepisce già come la presenza del pastore e la manipolazione dell’immaginazione abbiano avuto un ruolo importante. Anche l’intenzione del soggetto fa la differenza. Per Titti l’abbandono e la *volontà*, uniti alla fiducia nella figura esperta del pastore, hanno facilitato il processo in un balzo. Come dice Dalida il rito non basta, ci vuole volontà: «quando decidi che “io voglio Dio” ... la tua vita cambia. Lo senti che non sei sola, comincia a capire quanto è grande, cominci a gustarlo». Non è una predisposizione intellettuale a comprendere, cioè, che innesca il cambiamento. Piuttosto si tratta di preparare con costanza i sensi a recepire qualcosa che si può “gustare” solo se lo si desidera ardentemente.

Altri hanno un approccio più analitico di Titti, come Francesca, che passa dall’italiano alle lingue e viceversa senza alcuno sforzo. Allora diventa fondamentale per lei capire se le lingue sono una sua manipolazione, un prodotto dell’intelletto, oppure se si tratta davvero d’ispirazione spirituale.

I: Ma come ti sei sentita quando hai parlato in lingue?

F: È come passare a un'altra lingua, non perdi il controllo...

I: Ma è come se qualcosa si sbloccasse?

F: Sì è come uno sblocco! Puoi dire qualcosa che non conosci...!

I: Ma per te ha senso quello che dici?

F: Delle volte capivo nello spirito a che argomento si riferiva. Se sto lì con il tempo a capire, con la tranquillità, per che se hai fretta non... ma se hai il tempo di farti spiegare dal Signore cosa dice...

I: Perché in quel caso sarebbe lui che parla attraverso di te?

F: Sì, sì, per che cosa sta pregando... delle volte è solo lode... La preghiera è la sua, io divento un canale. Ma anche quando preghi con il tuo intelletto devi sottometterti a lui...

Anche Juan è stimolato dalla volontà di comprendere. Juan aveva ricevuto, in Ecuador, una formazione evangelica ma secondo lui troppo tiepida, troppo razionale. In Italia cercava un lavoro per sostenere la sua famiglia e, in un giorno come gli altri, entra in comunità controvoglia, dopo le insistenti sollecitazioni di un amico.

I: Tu cosa hai visto quando sei entrato [in comunità]? Cos'era per te quella roba lì?

J: Ho visto altri livelli spirituali alla quale io non avevo sperimentato. Io avevo sperimentato solo la conoscenza, i fondamenti umani, biblici... Poi sono entrato e ho visto maturità spirituale, maturità biblica, i doni carismatici. Io sapevo prima che c'erano i doni carismatici, ma non così espressivi. Che tutti possono apprendere e però, lo fanno. Questo è il discorso. E poi la musica... noi sudamericani siamo più interessati alla musica che alla intellettualità. La musica è sempre al primo posto, l'espressione... La Bibbia è difficile capirla all'inizio perché non hai la lucidità...

I: E come si apprende questa lucidità?

J: La lucidità — dice la parola di Dio: che la fede entra per ascoltare [attraverso l'ascolto]. Le persone che predicano sperimentano, lo semplificano, e poi lo danno. Prima esperienza! E poi significato, per le persone che... che ascoltano.

Per Juan l'inizio della conversione sta nella possibilità di ascolto. Ascolto inteso come attenzione profonda verso tutto ciò che accade e verso tutti i discorsi che si fanno attorno a ciò che accade. Eventi e parole testimoniano qualcosa che non si vede a occhio nudo, ma che richiede il colpo d'occhio per essere intercettato. Prima occorre fare esperienza; poi, dall'esperienza, procede il significato dell'esperienza, grazie allo studio, all'insegnamento dei referenti spirituali e al confronto con i fratelli e le sorelle che si trovano sullo stesso cammino. Quando si riesce a connettere gli eventi (visibili) alle forze (invisibili) in modo automatico, significa che si è capito, significa che il proprio livello spirituale, per dirla con Juan, ha fatto il salto. Un salto semeiotico, perché gli eventi diventano segni. Il segno rimanda a un livello esplicativo ulteriore che non è più di tipo empirico, bensì interpretativo. Allora anche le catene causali cambiano: coloro che parlano strani linguaggi

non sono più dei “folli” agiti da instabilità psichica, ma sono individui perfettamente sani, agiti dallo Spirito Santo. Altri indizi, o segni, provengono dall’attività onirica, che cessa di essere un evento casuale e intrapsichico e diventa uno strumento di relazione con Dio, una conversazione a colpi di immagini:

Francesca: Ho cominciato a ottobre 2006 a leggere la Bibbia e tutto questo percorso mi ricordo, poi... anche sogni! Subito ho cominciato con sogni. Ma molto profetici, molto interessanti. Anche a livello personale, perché... sono personali. Però anche così al... ehm... ho avuto sogni profetici, ho visto cose future della mia vita. Sì.

I: Non c’è qualcuno che ti è venuto a parlare nei sogni?

F: No ho visto delle cose, per esempio ho avuto un sogno dove ho visto nel cielo delle cose, ho visto un agnello, ho visto un leone, l’agnello stava per andarsene, come se il suo tempo stesse per finire, e un leone molto forte, grande che voleva mettere i piedi — correval! — per mettere i piedi sulla Terra, che vuol dire il dominio che Gesù Cristo avrà completamente sulla Terra. Va bè tanti sogni...tanti... poi ho cominciato anche col digiuno, ci stava il digiuno in quel periodo... Ho fatto 21 giorni di digiuno.

Il sogno di Francesca riprende immagini bibliche (il leone, l’agnello...) ma il messaggio è personale ed è rivolto a Francesca stessa, per facilitare e sostenere il suo cammino di fede. Tuttavia l’attività onirica è successiva, e non precedente, ad un suo impegno personale: Francesca tutti i giorni legge e medita la Bibbia, ma anche prega, per 4-5 ore consecutive e pratica per diversi giorni il digiuno.

Queste tecniche non sono casuali, ma vengono costantemente ribadite e suggerite da pastore di Stefano. Soprattutto il digiuno. Il digiuno «è una pratica che parte dal corpo e possiede una *metanoia*: insegna a far vuoto per fermarsi a guardare, guardare dove si è, cosa si sta facendo», come ha sostenuto pastore di Stefano durante un commento biblico. Il digiuno, nel discorso del pastore, è una metafora, oltre che una pratica. È un insegnamento morale e spirituale che si ottiene agendo sul corpo. In questo senso, digiunare corrisponde a ricreare fisiologicamente quello stato di attenzione e di ascolto che ciascuno deve maturare per cogliere gli elementi più distanti dalla comune percezione umana. Digiunare significa, sia per il corpo che per lo spirito, «fermati: fai il punto!» — cioè tirarsi fuori dalla frenesia anestetizzante del quotidiano e aguzzare l’attenzione sottile. È una modalità di comprensione che ha a che fare con il cambiamento e con il mantenersi cambiati, in un mondo che segue logiche e dinamiche non congrue alla vita dello spirito. Il digiuno allora permette di astrarsi dal consumo inconsapevole e lasciar sedimentare quel che c’è. È quindi una pratica di accesso al cambiamento, ma anche di rinforzo del cambiamento. «Il digiuno permette di astenersi per restare umani secondo Dio» dice di Stefano. Come metafora, quindi, descrive ciò che prescrive: la ricerca di uno spazio interiore attraverso lo svuotamento e la sospensione dell’attività, per facilitare l’ascolto e incontrare quel che albeggia nel profondo, riconoscerlo, portarlo alla coscienza, farlo esprimere, nominarlo. Digiunare aumenta il contatto con

l'interiorità, la riattiva, la manipola, la mette in forma, la prepara a stare in relazione: come lo stomaco che, privato del cibo, comincia a brontolare, a farsi sentire, a “parlare” e a farsi sempre più pronto ad assorbire nutrimento. Un individuo che non si predisponga a svuotarsi, per essere nuovamente riempito, è come uno stomaco troppo pieno per assorbire altro cibo: non c'è nutrimento spirituale, ma solo consumo superficiale.

Per preparare l'individuo alla crescita della dimensione spirituale, quindi, occorre fare il vuoto ed eliminare l'eccesso. Come un regime dietetico. Eliminare cioè tutto ciò che non è funzionale alla vita spirituale e nutrirsi solo di quello che agisce in tal senso. Detto in altri termini, nutrirsi di tutto ciò che alimenta la relazione personale con Dio e sbarazzarsi di ciò che l'avversa, la ritarda, la rende afona. Un'altra modalità efficace di crescita nello spirito è, per utilizzare un'espressione di Charuty (1997), la “guarigione della memoria”. Guarire la memoria significa riattraversare tutti i luoghi della propria vita che non trovano sollievo e scioglierli. Dice di Stefano: «quella cosa che ti è successa tanti anni fa non è vero che è dimenticata: quella roba agisce ancora oggi e la guarisce cristo! [...] In presenza di Dio accadono cose: ci si ricorda della situazione che ci ha ferito. Per curare le ferite bisogna rivivere con Dio i momenti che le hanno generate». Spesso, infatti, il rifiuto di Dio proviene da ferite e vissuti traumatici che finiscono con l'allontanare gli individui dalla spiritualità. Allora, riattivando la relazione con Dio e chiamandolo alla presenza, balenano dinanzi alla coscienza le circostanze imperdonabili che fanno soffrire e che cadono nella rimozione. L'esperienza di Titti è esattamente al punto:

Titti: [Il pastore le diceva] “Tu non hai chiesto il perdono e tu non sei in sintonia col Signore, perché il Signore perdona. Lui ha perdonato quelli che l'hanno massacrato. Anche tu devi perdonare”. Io dicevo: “no!”. Una volta mi è stato chiamato a scuola [mi hanno invitato alla scuola biblica]. Comincio a leggere la Bibbia... apro... e c'è... i Salmi che parlano del perdono. Oh!! Ma pensa...

I: Ti ci scontravi sempre con questa cosa, finché non l'hai accettata...

T: Sì. E poi è venuto il pastore e ha cominciato a parlare... “ci sono delle donne che sono state picchiate dal marito e dico in questo momento di venire qua e riconciliarsi con il Signore” e in quel momento: BAM! ...mi venivano le lacrime e io: “ma perché mi viene le lacrime!? ...sia per me superata?”. E allora sono andata lì e ho detto al pastore che era lì: “ma perché??” e lui “c'è qualcosa che devi ancora risolvere”.

Come sosteneva il pastore, alla presenza di Dio succedono delle cose: in questo caso, aprire la Bibbia e trovare la parola giusta al momento giusto diventa un segnale che riapre la relazione con Dio. Dio non ha dimenticato, Dio è qui e sta dialogando attraverso la Scrittura. Questa consapevolezza, per Titti, giunge con una forza prorompente, tanto da farla scoppiare in lacrime, ma sono lacrime terapeutiche, lacrime che sciolgono. Alcuni lo chiamano “dono delle lacrime”, per puntualizzare che si tratta di un dono spirituale che ha conseguenze spirituali. Sono anche lacrime di gioia, una gioia quasi carnale, come dice Licia:

Licia: succede una cosa bellissima, una gioia dentro... indescrivibile, proprio cioè... ti senti proprio felice, contento, una gioia che la senti proprio dagli occhi, dalla faccia, di di di... di bocca stessa. Dentro di te senti proprio una pace. Quel momento è proprio una gioia, che la senti.

Un altro strumento che innesca e mantiene aperta la relazione è la lettura personale della Scrittura. Leggere tutti i giorni, per almeno un'ora, e meditare. La Bibbia è una fucina dell'immaginario. Dentro ci sono storie raccontate con un linguaggio speciale, un codice sufficientemente aperto da poter esprimere, virtualmente, tutte le storie del mondo. Si tratta quindi di uno strumento che parla per paradigmi e che consente di rileggere la propria vita attraverso corrispondenze analogiche. Le situazioni della vita "somigliano" a quelle narrate nella Scrittura: allora la Scrittura dà indicazioni su come reagire a quelle situazioni; le parole pronunciate dai personaggi della Bibbia diventano massime morali che entrano nel proprio linguaggio e indirizzano l'azione nel mondo. Come dice di Stefano, si fa il volere di Dio quando si parla bene, perché parlando bene si produce la giusta abitudine e si rimedia alla frattura dell'azione che c'è tra Dio e gli umani. In altri termini, bisogna educare il pensiero e il linguaggio a ragionare come nelle Scritture, affinché cambi l'agire nella sua completezza e l'agire rientri nei progetti che Dio ha per ciascuno. È come se Dio avesse creato delle "giunture naturali" per le traiettorie biografiche di ciascuno: sta al singolo individuo intercettarle e porsi, con un atto di volontà, in quelle giunture, così che l'azione di Dio e l'azione dell'individuo non siano discrete, ma compenstrate. La testimonianza dei fedeli, del resto, è ancora un allenamento interpretativo che parte dal lavoro sulla narrazione (cfr. §1.3). La vicenda dell'altro risuona in chi ascolta, è somigliante e chiama all'azione. Dice di Stefano: «l'esperienza rende la testimonianza una parola di grazia incarnata. Bisogna fare come facevano gli Ebrei, parlare con la Parola: iniziare e chiudere un discorso sempre con la Parola. Così ci si educa parlando e cambiano le aspettative».

Ma la lettura della Scrittura è anche un aiuto alla preghiera. Si impara a pregare, cioè si impara a rivolgersi personalmente a Dio, vedendo come fanno i personaggi della Bibbia. Une delle forme più efficaci di preghiera è il canto: il Libro dei Salmi, ad esempio, è un libro di canti. L'investimento sul canto è una delle caratteristiche principali della CA. Attraverso il canto collettivo, la comunità «si innalza verso un unico spirito; serve anche a far riaffiorare la memoria, sanare le memorie brutte e riconvocare quelle belle. Dio stesso canta prima di prendere il pane».³⁰ Il canto richiede, cioè, un lavoro tecnico e spirituale molto intenso per essere fatto pienamente. Bisogna accordarsi al canto, sia a livello emotivo che a livello contenutistico. Quindi è anche uno strumento molto interessante, perché osservando come si canta si può percepire come si è interiormente. Una comunità carismatica si riconosce anche da come canta. Dice Dalida:

³⁰ Tratto da un sermone di Alberto di Stefano.

Dalida: sono rimasta stupita dall'atmosfera che c'era, le canzoni... e io ho pensato che non voglio uscire mai più, cose che in chiesa ortodossa non vedevo, non sentivo, non c'era questa gioia qui, era gioia, era tanta gioia. E io ho detto "oooh! vorrei andare...".

«È proprio vero che abiti qui»

Rinnovamento nello Spirito

Renzo: Teologicamente si dice che il nostro sacramento era "legato"... cioè l'abbiamo ricevuto ma è un pacco che non abbiamo mai aperto nella sua potenza, nella sua bellezza, no? L'effusione dello Spirito Santo ti fa riscoprire la bellezza della chiesa nonostante sia santa, bella e anche peccatrice...no?

Sono parole di Renzo, membro del RnS. Stavamo parlando delle possibili intersezioni tra il cattolicesimo e il carismatico. Essere cattolici e carismatici, secondo Renzo, è una sfida specifica: significa essere chiamati a rinvigorire la tradizione, e non a liberarsene. In questo caso, religione (intesa come tradizione istituzionale) e spiritualità coincidono. Quando questo non succede, vuol dire che si sta camminando sulla traiettoria errata, che la comprensione non è autentica. Quindi, per molti versi, occorre ritornare alle origini della questione, cioè a quei fatti religiosi antichissimi che, per la loro problematicità, hanno rischiato l'oblio collettivo. Prima conoscerli, poi riattivarli. Nel RnS il sacramento del battesimo non è successivo alla presa di coscienza, poiché non si ha presa di coscienza quando si è nati da pochi mesi: il battesimo è un rito che conferisce al bambino una serie di protezioni spirituali, ma quali che siano le capacità, invece, esse restano latenti qualora non le si coltivi con impegno e con la pratica. Allora la conversione vera e propria è il riconoscimento di queste potenzialità e dei loro effetti. Una volta toccato con mano questo "fatto", religione e spiritualità tornano a coincidere e diventano principio di vita cristiana. Il percorso formativo e comunitario del RnS, come vedremo, mira esattamente a questo.

Se volessimo riassumere con una parola il nerbo del Rinnovamento, potremmo dire: "presenza". La nota dominante, cioè, è il tentativo sia individuale che collettivo di accorgersi della presenza di Dio sulla terra. Il Dio del Rinnovamento non è il Dio terribile e superno dell'Antico Testamento. Non è nemmeno un Dio anonimo, distante, o troppo occupato per seguire ogni singolo individuo. Piuttosto è un Dio umanizzato, dolce, compassionevole, "femminile", attento, costante, geloso, insistente, innamorato, burlone, ironico, paziente, desideroso. In altri termini, è un Dio che si adatta alla personalità di ciascuno e che "seduce" ciascuno nel modo più congeniale. A volte, come racconta Carla, ti prende in giro:

Carla: Io lo dico sempre, il Signore mi ha preso per il sedere in una maniera fantastica, è burlone, nella mia vita è molto burlone e io son così. Ti prende ognuno a modo suo, per come è fatto. A me mi tira un po' di

bastonate e carote e mi fa: “lo vedi, lo vedi, come ho fatto, ho fatto così perché ti voglio bene”. Sì, sì, è molto ironica questa cosa qui.

Altre volte, dice Sara, non aspetta altro che lo si chiami, come un amante impaziente che fissa il telefono:

Sara: E io lo sentivo forte perché, tant'è vero che in quei giorni si muoveva qualcosa, lo Spirito già stava “lavorando”...ero io che volevo accoglierlo e dire “va bene entra”, no? E quando mai si tira indietro se lo chiami? [ride] Lì in quel momento c'è stata veramente proprio la resa, la resa... ricordo di aver alzato le braccia al cielo e dico: “se ci sei davvero fatti sentire perché non ho niente da perdere, e tu lo puoi operare, lo puoi fare [voce rotta dalla commozione]... e così è stato, in quel momento fisicamente ho sentito proprio come un qualcosa che proprio... ahhhh... si liberava, cioè a partire proprio dalla gola al... fino al cuore e passava fino ai piedi e in quel momento, proprio come fossi, mi sentivo quasi fisicamente... ehm... non lo so... rivestita proprio di un'altra luce. E lì è stato subito un movimento, da subito, una gioia incredibile, proprio gioia!

Oppure, secondo Mirella, si nasconde e sfiora l'epidermide, solletica i sensi:

Mirella: Io non l'avevo ancora riconosciuto, ma la sua presenza ti tocca in un modo che... quando passa non gli resisti. Il Signore è difficile che quando passa e ti accorgi, resisti. Succede qualcosa per cui il tuo dentro viene scosso in qualche modo. [...] Sentivo questa strana sensazione, questo strano brivido che stava succedendo qualcosa di bello... Ma io non ... non avevo ancora chiaro e continuavo ad aver questa sensazione di aver voglia di piangere e di stare con la gente. Tant'è vero che in tre giorni avevo legato con tutti... Quello che più mi sono portata a casa è stato... un... una presenza... io, non posso dirti di averlo visto fisicamente, il Signore, perché non è così che ha funzionato, io però sono sicura che l'ho sentito, questo perché poi ha continuato.

Dio è presenza. Ed è una presenza attiva, che influisce sulle cose del mondo e sugli umani. Durante gli incontri, i segni della presenza si manifestano come il movimento dei fiori quando passa un refolo di vento. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Una sera, dai banchi si leva un giovane ragazzo per fare una preghiera di lode. Si leva quattro volte e alla quarta dice una frase che la collettività riconosce come parola profetica: «il Signore sta parlando, ora, con una ragazza che chiede: “dov'è la mia vita?” e il Signore risponde: “la tua vita è nelle mie mani”». L'assemblea si guarda attorno, come a voler trovare quella ragazza; molti annuiscono, altri ringraziano a voce alta per le parole appena espresse: «grazie Signore», «amen, Signore», «alleluia». Qualcuno solleva la mano verso il cielo, come a voler captare qualcosa. In un altro frangente, Mons. di Gregorio chiede ad alta voce che Dio mandi il “dono delle lacrime” a sanare le ferite del suo popolo; mentre dice queste parole, egli stesso inizia a singhiozzare. Oppure, un signore dal fondo della chiesa si solleva dal bancone ed esclama improvvisamente a gran voce: «io sono qui! Ti guardo e sorrido

a te! Alla tua persona!». E ancora, una signora all'improvviso dice: «la pace deve restare nei vostri cuori, nella tempesta deve regnare la pace, perché io sono con voi. Rallegrati perché sei vivo! Sei viva! Io sono con te!». Nel frattempo una giovane ragazza cade in ginocchio a braccia aperte. Altri rispondono esclamando «amen! alleluia!».

La presenza di Dio, sotto forma di Spirito Santo che ispira, dona parole, entra negli individui e li fa (re)agire, va ricostruita esponendosi costantemente ai contesti che la lasciano esprimere, finché le sue modalità di manifestazione non diventino più “domestiche”. Un buon gruppo carismatico è in grado di convocare la presenza senza ricorrere alla liturgia istituzionale, perché la preghiera è libera e gli individui devono restare aperti al passaggio, prestare il corpo e la bocca. Capitano momenti particolarmente riusciti, anche se sono più rari, perché per essere efficaci ci vuole una buona dose di esperienza, oltre a una buona tenuta di gruppo. Uno di questi momenti è cominciato grazie all'animazione musicale. La corale, utilizzando le percussioni in modo pressoché tribale, con forti accenti e un ritmo sostenuto, proponeva canti in lingua ebraica, una vera e propria parentesi yiddish di festa. Nella chiesa circola una forte energia e i fedeli battono le mani. Le preghiere spontanee si avvicinano: «sei sempre accanto a noi!», «lode e gloria! Lode e gloria! Lode e gloria per la tua presenza accanto a ciascuno di noi», «tu sei bellezza!», «grazie per questa famiglia che ci ha insegnato tante cose e io non sono più quello di prima...», «veniamo qui appesantiti dalla giornata e usciamo colmi di gioia e di Spirito Santo!», «ti prego rimani sempre vicino a noi in questa famiglia che ti vuole bene», «la tua presenza è gioia!». Nel frattempo iniziano le danze ebraiche sotto all'altare: le persone si prendono per mano, formano dei circoli e cominciano a girare saltellando mentre cantano. L'aria è galvanica. Rimangono seduti solo una decina di signori e signore troppo in là con l'età per muoversi con quella frenesia. Una componente del pastorale dice a tutti, mentre si gira, che Davide usava ballare davanti alla tenda e ciò era molto gradito al Signore. La riflessione innesca un altro giro di preghiere: «oggi vogliamo manifestare gioia!», «sei qui che sorridi!», «hai salvato la mia vita...», «vieni Spirito Santo, vieni con le tue guarigioni, Spirito di perdono, sapienza, gioia e grazia!». La comunità ha aperto con efficacia un momento non ordinario: tutti si guardano negli occhi, ridono, battono a tempo, si emozionano, lodano la presenza. Il seguito delle danze è la preghiera di lode e ringraziamento, stavolta senza accompagnamento musicale, ma ben posizionato sulla scia di ciò che si è aperto e che ancora attraversa i corpi: «è proprio vero che abiti qui...», «tu sei ovunque, però ti sento vicino quando mangio il tuo corpo e bevo il tuo sangue, e io divento il tuo tempio, siamo un'unica cosa»³¹.

L'entrata in comunità rischia di essere, per chi non la conosce, un'esperienza di straniamento. Come problematizza una componente del gruppo, il ricorso a strategie mediatiche per diffondere la spiritualità del Rinnovamento si rivela spesso deludente, proprio perché esponendo fenomeni come quelli descritti si offre il fianco uno sguardo superficiale che deriva dall'incomprensione e può portare alla derisione e alla stigmatizzazione, se non alla patologizzazione. Piero racconta

³¹ Le vicende sono tratte dalla rielaborazione successiva di alcune note di campo.

come è stato il suo primo ingresso in comunità, lui che non si era mai interessato alla fede e teneva la Bibbia su uno scaffale impolverato, tra il *Manifesto Comunista* e il *Capitale*.

Piero: La prima cosa, impatto, BUM! Appena sono arrivato i ragazzi mi hanno preso per mano, ci hanno abbracciati, un'accoglienza che... ma dove siamo capitati qua, no? Una bella accoglienza, ma non falsa, la vedevi bella, non artefatta... "vieni vieni, accomodati"... c'era un'ottantina di persone. Tanti giovani, chitarre... Hanno iniziato questa preghiera... che stanno facendo 'sti qua... abituato a un mondo tradizionale, così... è cominciata questa alzata di mani... [ride] .. ci hanno messo il libro di canti in mano e non staccavo... non... [ride]. E le preghiere erano molto belle, non sapevo dove le avessero imparate, perché non sapevo che fossero spontanee. Mi sembravano preparate. Perché erano talmente... ispirate, no? Ma torniamo a casa e ci chiediamo: ma stasera è successo qualcosa? Ho preso una sberla io. Qualcosa che non riuscivamo a capire, che però... ci è piaciuta. Poi il secondo, il terzo, il quarto... il sesto incontro... il desiderio di scoprire le Scritture, che io tenevo su uno scaffale in mezzo al Manifesto Comunista e ... [ride]... e poi si facevano catechesi no? Io avevo il desiderio personale di apprendere la scrittura e intanto cresceva il desiderio di preghiera, personale, così... cominciare un dialogo con Dio.

Piero era lì con sua moglie. Per loro il cammino è proseguito attraverso l'approfondimento biblico comunitario e l'esperienza diretta di un nuovo stile spirituale. Col passare del tempo cominciano ad accadere cose che li spingono a riflettere e rinforzano la percezione della presenza. Racconta di un fatto rilevante, tra molti, in cui sua moglie fa un sogno che finisce per rivelarsi profetico.

Piero: Lei si è messa da sola a pregare [il rosario] e però non ce l'ha fatta a finire per la stanchezza. E poi mi dice: "ho sognato questo. Era talmente reale che non posso non raccontarlo perché è come se l'avessi visto", dice e vede [il parroco] che gli dice, proprio in genovese "non te preoccupà, ghe pensu mi a finilo", no? In genovese, ci penso io a finirlo [il rosario], tu pensa a dormire e a riposarti. Perché lei pregava affinché lui intercedesse per questo nostro amico. Oh! Il giorno dopo le viene da dire... va a parlare con il vicino e dice "guarda, io non ti voglio illudere, ma se la cava, si salva, vai tranquilla che se la cava" [...] Ecco questi eventi qua, che non so se sono carismatici o ché, ci hanno guidato tanto.

Come ribadisce spesso il presidente del RnS, Salvatore Martinez, il cammino in comunità è un percorso di vero discepolato, mirato a costruire l'*uomo nuovo*. L'uomo nuovo, cioè, l'uomo (e la donna) rinati in Cristo e morti alla vita precedente. L'inizio dell'uomo nuovo si prepara con il tempo, con la partecipazione assidua agli incontri, con l'impegno verso una «formazione permanente», come mi dice Gioia. Comincia, però, con l'effusione dello Spirito Santo³² che, nella "cultura di pentecoste" è la discesa dello Spirito Santo sull'individuo, con tutte le sue manifestazioni

³² L'effusione dei carismatici cattolici è, in larga parte, l'equivalente del battesimo nello spirito dei pentecostali. Anch'esso si manifesta con l'esercizio improvviso di doni carismatici ed è interpretato come segno inequivocabile di relazione con il sacro.

tipiche (riposo nello spirito, parlare in lingue, dono delle lacrime, gioia ineffabile). L'effusione riconferma che l'individuo è rinnovato, sa aprirsi alla relazione immediata con Dio e la ricerca, la desidera sul serio. Come dice Mirella:

Mirella: Diventi docile, ti rendi docile a una presenza che, se vuoi tu... però perché se non vuoi non fai niente, senza diciamo calpestare un minimo la tua libertà. Sei tu che devi essere attenta, devi cambiare il modo di... però appena capisci che c'è questa dinamica... ci sono degli strumenti che ti mettono in moto che ti aumentano questo desiderio di sentire la voce dello Spirito.

La preghiera in lingue è uno degli strumenti più efficaci per rinforzare il dialogo con lo Spirito Santo. Durante gli incontri, sia la corale che Mons. di Gregorio avviano spesso dei tentativi glosolalici, sollecitando gli altri a seguirli. In genere questi tentativi emergono in corrispondenza dei canti, quasi a voler approfittare della “morbidezza” interiore che la musica è capace di provocare negli ascoltatori. Mentre la comunità è ancora impegnata a cantare le ultime parole del testo, qualcuno dal coro inizia ad articolare sequenze casuali di suoni, che spesso somigliano di più a dei vocalizzi melodici intonati alla musica. Presto gli altri componenti del coro lo seguono, mantenendo attivo sul fondo un accompagnamento musicale senza percussioni e monofonico, cioè stabilizzato sulla tenuta di un singolo accordo. Più che parlare in lingue, si potrebbe dire che la comunità, spesso, “canta in lingue”, vocalizzando assieme ai coristi. La maggior parte dell'assemblea non manifesta una vera e propria creatività fono-sintattica, bensì l'emissione continua e melodica di un singolo fonema per volta. Tra l'altro, non proprio tutti cantano in lingue: alcuni restano in silenzio — soprattutto i meno giovani — si guardano attorno e osservano gli altri, a volte con un po' di disagio, aspettando la conclusione dell'atto. Nell'idea del RnS, il parlare in lingue è qualcosa che risiede in tutti, ma che ha bisogno di un intervento immateriale affinché diventi vera preghiera a Dio. Ad esempio Renzo, che è un signore molto istruito e teologicamente competente, prova a descrivere il dono delle lingue come una sorta di “esattazione” di tratti naturali, già presenti nell'umano appena nato:

Renzo: Quando parli in lingue, lo Spirito Santo muove il tuo spirito interiore — e qui entriamo in antropologia — per parlare a Dio in un modo che solo lui intende, che per gli altri invece è nebbia. È come quando tu sei Romano latino, senti parlare un barbaro e lo chiami barbaro perché parla così facendo “blablablabarbar”, fa dei suoni inarticolati per te che non hanno senso. Così chi prega in lingue fa dei suoni però, se è un dono di Dio, rappresenta lo Spirito Santo e non è solo un'esperienza come si chiama in psichiatria, in psicologia, perché il parlare in lingue si fa anche fuori dalla chiesa, anche i musulmani parlano in lingua, è un'esperienza religiosa. È lo Spirito Santo che sublima questo dono che è naturale, come ce l'hanno i bambini. I bambini ce l'hanno. Anche gli artisti arrivano a un punto in cui le parole non riescono a esprimere niente, Celentano faceva quel linguaggio disarticolato...

I: Prisencolinensinainciusol...

R: Certo. E anche il jazz, cioè il jazz cantato, è tutto un “bad badabid ba ba”, cioè quando esce fuori dalla grammatica, dalla sintassi... Questo vuol dire, per alcuni, e io credo in questa interpretazione, è dentro di te già questo dono, infatti anche i bambini parlano questo linguaggio, io ho visto i miei nipotini... parlano questo linguaggio che è disarticolato, senza sintassi, no? Che però esprime qualcosa... E quindi è un dono naturale, sul quale discende lo Spirito Santo, che non è disincarnato — il dono — lo sublima e lo fa diventare preghiera.

Di interpretazioni, come vedremo, se ne possono dare più di una e ciascuno può averne un'esperienza differente. Ma quel che è rimarchevole in sé è che tutti considerano il parlare il lingue un segnale da prendere in considerazione per fare il punto su di sé, sul proprio percorso di fede. Saper parlare in lingue è una tappa da cui non si torna indietro, se non addirittura un verso e proprio *status symbol*.

Un'ulteriore considerazione va riservata al momento dell'adorazione. L'adorazione è il momento di certezza assoluta della presenza, incarnata dall'eucarestia posta nell'ostensorio. L'atmosfera si fa solenne e tutte le operazioni di maneggiamento dell'oggetto sacro sono svolte da di Gregorio, l'autorità ecclesiastica. Per almeno 15 minuti la comunità è inginocchiata negli spazi attorno all'altare e prega seguendo la guida di Mons. di Gregorio. Il sacerdote propone una serie di intenzioni per le preghiere, che spaziano tra le sfere di *guarigione*, di *intercessione*, di *consolazione* e di *liberazione* (cfr. §2.4). Spesso commissiona alla corale l'esecuzione di un particolare canto del RnS, che s'intitola «Gesù, mi perdonò»: è un canto molto dolce e lento, dalla melodia semplice e ripetitiva. La strofa principale consiste nel ripetere cinque volte un contenuto, in ordine: prima il nome di Gesù, poi altri cinque concetti e poi nuovamente il nome di Gesù. Ecco la trascrizione del testo:

«Gesù, Gesù, Gesù, Gesù, Gesù.

Mi perdonò...

Mi liberò...

Morì per me...

Risuscitò...

Alleluia...»

Oltre alla modularità quasi ipnotica del testo e della melodia, il punto rilevante del brano consiste nell'invocazione insistita del nome di Gesù, un nome considerato molto potente. Gesù significa «Dio salva». Nominare Gesù produce l'effetto contenuto nel nome: diventa un talismano contro ogni sventura, una parola di salvezza che provoca la presenza, ma anche una parola di liberazione e di esorcismo. In questa serie così intensa di operazioni di evocazione, succede talvolta che qualcosa attraversi tutta la comunità, un passaggio di sensazioni corporee e di emozioni comunicate nei gesti e negli sguardi reciproci. Al termine di uno di questi momenti, un membro della comunità ha raccolto il microfono dalla corale e ha sentito la necessità di fare una testimonianza collet-

tiva. Tra le parole del racconto la voce si rompe dalla commozione e si trasforma presto in pianto. Dice che oggi ha veramente percepito il passaggio di Gesù tra di loro, che la sua presenza ha avuto conseguenze forti, tanto forti che l'hanno fatta piangere molto, rabbrivire e tremare, ma anche esplodere di gioia. Alle sue parole, gli altri rispondono con cenni di approvazione e grandi sorrisi; per molti altri, infatti, era stato così.

«*I nomi che portiamo*»

Redeemed Christian Church of God

Sotto molti aspetti la RCCG opera in continuità con valori e idee tipiche del *revival* neo-pentecostale africano degli anni Settanta, eppure manifesta elementi di rottura. Tra gli obiettivi del proprio mandato, compaiono tre punti principali: 1) creare il paradiso in terra, 2) portare nella RCCG quante più persone possibile e 3) fare della santità uno stile di vita³³. Non si possono realizzare i primi due punti senza prima aver realizzato il terzo, cioè il perseguimento costante della santità. Marshall descrive nel modo seguente lo stile neo-pentecostale delle maggiori denominazioni indigene sorte a valle del *revival*:

Il messaggio insisteva sull'importanza della santità e della giustizia, che coinvolgono diverse pratiche di purificazione anti-materialista, come rifuggire i beni materiali, ritirarsi dal mondo, rompere con un passato di peccato e interrompere le relazioni con i non credenti. [...] Le donne non potevano lisciare o permanentare i propri capelli, né indossare gioielli o pantaloni. Molta enfasi veniva posta sull'etica personale. I convertiti fornivano le prove della propria trasformazione con testimonianze pubbliche riguardo ai peccati passati e a liberazioni miracolose (da poteri maligni, malattie, povertà, difficoltà); con la remissione (compensando coloro che avevano sofferto a causa delle loro azioni peccaminose passate); con rigidi regimi di disciplina corporale (veglie di preghiera lunghe una notte, lunghi periodi di digiuno). Attraverso le prediche e lo studio assiduo e compulsivo della Bibbia, i convertiti erano continuamente esortati a non mentire, rubare, ingannare, litigare, spettegolare, dare e accettare mazzette, bere, fumare, fornicare, percuotere le mogli, perdere il controllo, rifiutare aiuto agli altri membri bisognosi. Un rigido *dress-code* era imposto e il contatto tra sessi era limitatamente tollerato. La fedeltà matrimoniale rimaneva un principio centrale e il divorzio non era contemplato. (Marshall 2010: 71 *trad. mia*)

Mettersi sul percorso della santità significava quindi ricostruire da capo l'umano, attraverso la cura e la regolamentazione di tutte le dimensioni della vita: ruoli parentelari e vita domestica, alimentazione, cura del corpo e norme dell'igiene, abbigliamento, ruoli e relazioni di genere, relazioni tra prossimi, distanziamento dal vortice della mondanità e, *a fortiori*, intense pratiche spirituali quotidiane. Dover rifare l'umano non può che presupporre un giudizio negativo dell'umano per come è,

³³ Fonte: foglio degli "Inni" regolarmente distribuito in chiesa la domenica del culto.

prima che venga rimaneggiato. Come fa notare Marshall, questi presupposti non erano nuovi, ma parte della visione pentecostale — e più generalmente missionaria (Comaroff e Comaroff 1991, 1997) — da ben prima del *revival* dei '70. Le ragioni del loro successo e recupero da parte delle stesse denominazioni indigene, negli ultimi decenni, è di ordine storico e indica la maturazione di una nuova predisposizione collettiva all'accoglimento di questi valori. Tornando al nostro caso specifico, la RCCG s'inserisce in questo solco, seppur con qualche rimaneggiamento, distinguendosi come l'impresa religiosa nigeriana di maggior successo locale e mondiale. Per la RCCG, ognuno può diventare ciò che vuole, perché ciascuno è quel che pensa di essere. Educare il pensiero e le idee costituisce il segreto della libertà individuale e dell'emancipazione da ogni ostacolo. «Credi in te stesso: abbi fede nelle tue capacità; senza una ragionevole confidenza nel tuo potere, non avrai successo e non sarai felice. Con una buona autostima avrai successo» recita un volantino distribuito in chiesa. Per la RCCG avere successo significa molte cose, tra cui — a differenza di quanto riportato da Marshall — essere invidiato dalle persone per la propria posizione nel mondo, essere capace di intercettare ricchezza e beni materiali, svolgere professioni prestigiose e ben retribuite, ma anche condurre con successo il proprio progetto migratorio, parlare con competenza le lingue locali, ottenere documenti, permessi di soggiorno, tessere sanitarie e passaporti, possedere una famiglia prospera e felice, abitare in una casa soddisfacente, avere relazioni positive e costruttive e sbarazzarsi di quelle non valide³⁴. «La Bibbia è il libro delle possibilità. Con esso i poveri diventano prosperi, gli schiavi guadagnano la libertà e i malati sono guariti»³⁵. Tutte queste cose sono benedizioni di Dio che si ottengono diventando santi. Mettersi anima e corpo sul cammino della santificazione significa, quindi, diventare liberi da qualsiasi giogo. Preghiera, lettura e meditazione della Bibbia, digiuno, pulizia e igiene personale, mantenimento di una bella presenza, astensione da sostanze, fumo e alcool, matrimonio nucleare, divisione del lavoro e rispetto dei ruoli di genere³⁶ sono precetti etico-dottrinali necessari a mantenersi “puliti” — in anima, corpo e spirito³⁷ — accedere ed essere, infine, promossi all'interno della grande “RCCG family”. Entrare nella “famiglia RCCG” implica, in molti casi, abbandonare il proprio ruolo all'interno della famiglia d'origine (perché non congrua ai valori della chiesa) ed entrare in una famiglia spirituale, che è anche un modello della famiglia nucleare patriarcale. Al capo di tutta la gerarchia c'è Dio, il padre del suo popolo. Immediatamente sotto si trovano il presidente della RCCG, E. A. Adeboye,

³⁴ Contenuti espressi da pastor Olabode durante i sermoni domenicali.

³⁵ Foglio degli “Inni” distribuito in chiesa.

³⁶ Precetti etico-dottrinali tratti da tre manuali della RCCG: “Sunday’s School Students’ Manual”; “Baptismal Manual”; “Workers in Training Manual”.

³⁷ Una pagina del RCCG Sunday School Student’s Manual è interamente dedicata alla “purezza”. Vi si legge: «purity is absolute cleanliness of body, soul and spirit, expected of anyone who will want to ascend to the hills of the Lord. It is the only condition to see God and dwell where He is. It is a springboard for charity and other Christian virtues, for out of the abundance of the heart, the mouth speaks.»

e sua moglie, F. Adeboye. I due coniugi sono chiamati, dentro la RCCG, “daddy GO” e “mommy GO” (dove GO sta per *general overseer*, la loro carica). A livello regionale, nazionale, provinciale e parrocchiale, tutti i pastori e le relative mogli vengono chiamati dai membri delle comunità “daddy” e “mommy”. Anche nella nostra comunità di riferimento pastor Obasun è chiamato “daddy”, mentre pastor Toyin è chiamata “mommy”. A sua volta, pastor Obasun chiama i suoi superiori “daddy”, e così via. Tra Dio e i suoi funzionari c’è un lignaggio carismatico: i funzionari della chiesa diventano tali dopo aver ricevuto una chiamata specifica da Dio in persona attraverso sogni, profezie, eventi miracolosi, visioni, liberazioni. Gli appartenenti alla comunità, invece, si riferiscono gli uni agli altri con i termini: “sister”/“brother”. Per rispetto, le cariche maggiori presenti nella chiesa, uomini e donne, vengono chiamate con il loro titolo: “assistant pastor”, “diacon/diaconness”. Non ci sono altri riferimenti autoritari se non quello binario tra paternità (Dio padre) e maternità (Sarah³⁸ madre in Israele). Lo stesso modello è richiesto a coloro che si sposano e mettono su famiglia: lo spazio domestico, infatti, può accogliere soltanto il marito, la moglie e i figli. Il capo di ciascuna famiglia è Dio ed è rappresentato dal marito che svolge il ruolo di “pastore domestico”. La moglie è sottomessa al marito e gli deve rispetto e ubbidienza. Il marito non può avere relazioni extra-coniugali ed è rigorosamente tenuto a non usare violenza su sua moglie. I figli, invece, devono rispondere dell’autorità di entrambi. Il divorzio è severamente vietato. Per abbracciare questo modello familiare, occorre rifiutare quelli divergenti e, con essi, l’ubbidienza ad altri ruoli di potere tramandati da questi modelli (zii, zie, anziani, antenati, spiriti tutelari). Il progetto migratorio si rivela, in molti casi, una strategia di allontanamento per quelle generazioni di Africani che vivono negativamente i vincoli famigliari e hanno sete di altrove e di cambiamento (Cristofori 2016) — una sete incoraggiata soprattutto dalla diffusione di modelli americani ed europei di civiltà e di emancipazione. La proposta etico-ideologica del RCCG permette a costoro di trovare nuove parole per definire il proprio vissuto e di raccogliere ragioni sufficienti per attivarsi e fare uno scatto. Alcune testimonianze raccolte esprimono proprio questo snodo. Irwing, ad esempio, parla di rancore nei confronti di una famiglia irrispettosa e troppo severa, che l’ha convinto a fuggire di casa e a mettersi in strada, cosa ritenuta gravissima:

Irwing: Ero un casinista, non parlavo con mia sorella, andavo per la strada a fare casino, rubavo, cioè... ero un teppista. Ero un caso disperato. [...] Volevo fare qualcosa di diverso, volevo essere qualcos’altro. [...] Il mio corpo è pieno di cicatrici per tutto quello che mi è successo... La mia famiglia non riusciva a spiegarsi il cambiamento da prima, l’Irwing di prima che era bravo, educato, e l’Irwing che è cambiato così. Poi è arrivato un altro cambiamento, l’Irwing che prega, che legge la Bibbia, che non insulta più, che non risponde più male...

I: Quand’è che sei diventato “ribelle”?

Irwing: Avevo 11, 12 anni...

³⁸ La figura di riferimento biblico, per le donne della RCCG, è Sarah, che nella Bibbia viene chiamata “madre in Israele”. Infatti, un altro nome per indicare Foluke Adeboye è esattamente “Mother in Israel”.

I: Secondo te ha a che fare con l'adolescenza?

Irwing: Ha a che fare con... che sei cresciuto con tanta ingiustizia... Avevo una rabbia dentro che tenevo dentro... e l'unico modo per farla uscire era così. Vivevo anche delle ingiustizie in casa, tutto quello che non andava era Irwing, Irwing, Irwing... perché c'era mio cugino e mia nonna preferiva lui a me, lui era il santo... e io non facevo mai niente. E arrivato a questo punto, ho cominciato a fare, ho detto "adesso vi dò ragione"... In quel momento incontro la chiesa, nel senso, incontro la mia fede.

Ancora Ray dice che per lui la conoscenza che proviene dalla Bibbia è anche uno strumento di libertà e liberazione da vincoli tradizionali che incutono timore e bloccano la crescita individuale.

Ray: Se tu non sai la verità, sarai sempre costretto, perché hai paura. Se tu cerchi di uscire, senza avere una fiducia in tutto quello che hai capito della Bibbia, tu sarai costretto alla persecuzione.

Bernard invece racconta della volontà di riscatto da un passato intollerabile, rappresentato dalla generazione dei padri. Conclude il suo discorso con un'interessantissima storia riguardo i nomi e la liberazione dall'influenza spirituale contenuta nei nomi.

Bernard: Io appartengo a Yoruba³⁹, antenati sono Yoruba. Però non parlo Yoruba, la mia lingua è diversa; alcune parole somigliano... culture diverse. In Nigeria ci sono tante religioni e adesso che le religioni sono cambiate... cioè, dicono tre religioni: islamici, cristiani, vuduisti. Vudùn: è quella che hanno seguito mio padre e mia madre. Hanno seguito Vudùn. Ma i figli, eh! Perché abbiamo sperimentato tante cose, abbiamo vissuto in un mondo bruttissimo da... cioè causato da queste maledette religioni diciamo, e così via. [...] Sono le nuove generazioni che hanno visto la vita che i loro genitori hanno vissuto e non vogliono vivere la stessa vita o avere la stessa storia. [...] Ti racconto una storia. La storia di una ragazza, una sorella, che aveva un nome... allora, questo nome non me lo ricordo. A scuola lei è molto brillante, ma non passa mai gli esami. Quando arriva nell'aula di esame, dimentica tutto. A volte si ammala. A volte si dimentica tutto. Quando chiedono la domanda, non ricorda più ciò che ha studiato. Allora cosa ha fatto? Dopo tanti consigli, dopo tanti posti in cui è andata, lei è arrivata da un pastore. Dopo pochi giorni di preghiere e di digiuno... quando noi affrontiamo difficoltà, e non passa, noi oltre a preghiera andiamo a digiuno, perché anche Gesù ha detto, nel libro di Matteo capitolo 11 versetto 21, dice che quando i discepoli hanno chiesto a lui "come hai guarito?", perché non riuscivano a guarire, Gesù ha detto "perché vostra fede era poca". Ma nonostante quello, questo tipo di guarigione non può accadere senza digiuno e preghiera. Quando uno ha problemi, questi non vengono risolti soltanto con preghiera, ma anche con digiuno. Allora dopo giorni di preghiere e digiuno, il Signore ha rivelato a questo pastore di chiedere il nome di questa sorella. E ha chiesto. Lo sai, a volte, Dio rivela le cose. Se tu sei uno che sa la Parola, anche se lui non ti rivela tutti i dettagli, sei tu che devi sapere come va risolto. [...] Questo pastore, una volta che Dio gli ha detto "chiedile il nome", ha già capito che doveva subito cambiare il nome. E ha detto alla

³⁹ Yoruba è uno dei principali gruppi etnici della Nigeria del sud. Tutti gli informatori nigeriani che hanno collaborato a questo lavoro sono di etnia yoruba, essendo la stessa RCCG di fondazione yoruba.

sorella di andare al Tribunale a cambiare il nome. Subito che questa sorella ha cambiato il nome, tutto ciò che lei non riusciva a fare, espressamente, faceva tutto. Quindi vuol dire che il problema era quel nome.

Quando ho chiesto anche a Bernard se quello fosse il suo vero nome, Bernard ha risposto che no, anche lui l'aveva cambiato, ma non ha voluto rivelare quello vero. La scelta di cambiare il nome ha dei motivi culturalmente ragionevoli. Nel mondo Yoruba il nome non è semplicemente un sistema simbolico di identificazione: l'assegnazione di un nome è un'operazione rituale che avviene sette o nove giorni dopo la nascita, cui partecipano tutti i componenti della famiglia, e che sancisce l'entrata del neonato nella società. La scelta del nome non è arbitraria, perché nel nome risiedono particolari informazioni sulla situazione della famiglia e dei suoi componenti al momento del parto, ma anche dei poteri augurali per il futuro del neonato. Il nome è quindi un "libro di informazioni", ma anche un "amuleto spirituale". Tra l'altro, nessuno ha soltanto un nome, ma più di uno (oltre al nome di nascita: un nome cristiano o musulmano, un appellativo, un nome dato dai nonni e un nome di famiglia che delinea la discendenza) (Akinnaso 1980; Oyedade 1995; Nathan e Hounkpatin 1996). Il nome quindi ha un potere specifico, perché evoca una circostanza collettiva, di cui fanno parte non solo i componenti della famiglia, con le loro vicende, ma anche gli spiriti tutelari di ogni famiglia e gli antenati. Cambiarsi il nome è, quindi un modo per spezzare il vincolo individuale nei confronti di tutta la rete di interdipendenze familiari, soprattutto quelle spirituali. Lo stesso discorso vale anche per il nome della RCCG, che si ritiene abbia particolari poteri perché intimamente rivelato da Dio ad Akindayomi. La circostanza divina che ha accompagnato l'emersione del nome conferisce a quel nome il potere di evocare l'intervento di Dio e la presenza. Analogamente, come dice pastor Olabode, riempire la bocca con il nome di Dio è una delle armi più potenti, perché crea le condizioni della sua presenza.

Inoltre, mantenersi il più possibile "puliti" permette di allontanare forze ostacolanti che bloccano la corsa verso il successo personale, che è una grazia che solo Dio concede. L'insistenza sulla nozione di "purezza" come manifestazione dello stato di grazia tocca molti aspetti che comprendono anche norme esteriori, comportamentali e igieniche. Ad esempio, coloro che prestano servizio all'interno della RCCG sono tenuti a: manifestare una condotta impeccabile sia dentro che fuori dalla chiesa, essere sempre in ordine e puliti, avere cura dell'igiene personale, avere i capelli ben pettinati e lavati, indossare capi "lucenti come cristo", che devono essere sempre puliti e ben stirati, avere l'alito fresco, non manifestare odori corporali, indossare scarpe pulite, prestare particolare attenzione allo stato di salute, mantenersi in forma⁴⁰. Se si trascurano queste norme si diventa trascurati e un individuo che si trascura offre il fianco a influenze negative che possono "legare" l'azione, ammorbidire la tempra, distogliere lo sguardo dai propri obiettivi, creare confusione spirituale, gettare nell'incertezza e nell'inganno. Infatti il mondo spirituale degli Africani è un mondo pericolosissimo se non si è preparati, pieno di trappole e "falsi predicatori". Ad esem-

⁴⁰ Informazioni tratte dal "RCCG National Usher Manual".

pio Samson problematizza la questione del parlare in lingue, soprattutto quando sono i pastori a farlo, perché potrebbe essere un inganno fatto per attirare persone nelle loro chiese:

Samson: Non so da dove viene [il parlare il lingue], perché a me non è mai successo. Non posso sapere quando uno parla così se davvero è lo Spirito di Dio che l'ha fatto parlare, oppure l'ha fatto perché... per convincere la gente, oppure l'ha fatto perché ha visto gente intorno. [...] Cioè, credo che deve essere una cosa normale, senza pensarci, che uno inizierà a parlare. Non è che uno deve dirmi che devo iniziare a parlare una lingua strana che nessuno può capire... Non è che è facile per la gente di riconoscere se è vero o non è vero... Ci vorrebbe una guida. Poi quando si parla di Spirito Santo o di Dio non mi sembra che sia come al mercato, che ce n'è sempre. Arriva quando uno non l'aspetta. Però io vedo gente che magari ogni settimana, ogni domenica, ogni preghiera di settimana, le parlano [le lingue] tutti i giorni. Sì, c'è Dio ovunque ma non lo so se c'è questo Spirito ogni secondo, ogni momento ... così come la gente usano, parlano. Poi credo che ognuno ha un rapporto personalmente con Dio e io non sono niente, non posso giudicare nessuno. [...] Parlo con la lingua che capisco anche io, prego Dio, però non mi metto a dire "shakrababbama..." o una cosa che neanche io capisco quello che dico.

I: Che però sai fare...!

S: So fare perché è una cosa che l'ho già sentita tante volte! Per quello credo che alcune persone fa[nno] perché sentito, basta aprire la bocca e iniziare "umubboboshakrmababam" ...bisogna capire se loro capiscono quello che stanno dicendo. Non si può capire. Alcuni dicevano di capire, però io non lo so se è vero quello che mi sta dicendo o no.

Il ruolo di una guida spirituale credibile è centrale in un mondo dove si può essere ingannati facilmente, dove la presenza costante dello Spirito Santo non è affatto garantita, e lo stesso parlare in lingue può diventare uno strumento pubblicitario efficace per vendere la propria personalità e guadagnare nuovi clienti. Distinguere gli individui veramente preparati e autentici dai ciarlatani è un problema importante. Questo vale non soltanto per i pastori, ma anche per i guaritori tradizionali, che spesso recuperano oggetti e rituali cristiani (acqua santa, Bibbie, abluzioni, crocifissi, benedizioni) e li propongono insieme ad altri consigli terapeutici. Una guida spirituale ci vuole, anche per capire le cause spirituali delle proprie esperienze carismatiche come i sogni e le parole di profezia. Sogni e profezie sono modi che Dio impiega per manifestare il suo volere e dirigere le cose del mondo⁴¹. Allora bisogna acquisire competenza e discernimento per capire da dove provengono e cosa significano. Così è andata, ad esempio, per Irwing:

Irwing: Cominciai ad avere dei doni di profezia. Che non riuscivo a capire, per me era nuovo. Dovevo farmi spiegare. Il pastore mi vedeva, mi spiegava, pregavamo insieme, cosa sono queste profezie, cosa vedi, cosa senti... All'inizio vedi un po' loro, cerchi un po' di capire quello che fanno, anche il parlare in

⁴¹ RCCG Sunday School Student's Manual: 26.

lingua, cos'è la profezia? E mi dicevano “come fai a sentire queste cose?” e io rispondevo “guarda, la prima volta che mi è successo ho sentito che c'era queste parole... che sentivo, queste parole, tipo “c'è una signora adesso che sta guarendo il Signore...” e io non sapevo che cos'è. [...] “Quando preghiamo e senti queste cose, vieni vicino a me e dimmelo”.

I: Addirittura?

Irwing: Sì, per avere discernimento sulle parole. Allora io guardavo lui [il pastore] e le dicevo a lui e lui le proclamava o non le proclamava e io guardavo quello che faceva lui e imparavo da lui, perché lui era molto carismatico...

Allora il pastore (“daddy”), gli anziani, e tutta la gerarchia carismatica della RCCG diventano i referenti spirituali principali cui ciascuno deve ispirarsi e affidarsi, poiché si sono distinti per capacità e opere che li hanno fatti avanzare all'interno della piramide di comando. Modelli spirituali sono, però, anche i membri della comunità quando fanno testimonianza: testimoniare le proprie esperienze di trasformazione, rinascita, emancipazione, liberazione dal peccato, da un lato, aiuta chi ascolta a raddrizzare il proprio percorso e, dall'altro, dichiara la potenza specifica della chiesa stessa. Le testimonianze, infatti, sono momenti di grande entusiasmo da parte di tutti, sono arricchite con preghiere, esclamazioni, grida, inni e gesti enfatici, mettono in scena l'ottenimento della grazia. I racconti riguardano problematiche molto concrete che toccano tutti gli aspetti dell'esperienza migratoria: l'aver trovato finalmente il lavoro, l'arrivo di documenti e di permessi di soggiorno, un matrimonio ben riuscito e una famiglia prospera, guarigione da malattie o infortuni, ma anche liberazioni, sogni profetici, tentazioni demoniache, incontri notturni con gli spiriti. La linea comune delle testimonianze è il ricorso alla preghiera costante, al digiuno, alle buone norme quotidiane che hanno permesso il riscatto, riconfigurando l'esperienza di ciascuno come un segmento particolare del progetto di Dio.

§2.3 DEL POTERE E DEL SAPERE

«La vita cristiana non è un assolo»

Chiesa Apostolica

La CA in Italia ha ottenuto lo *status* di personalità giuridica e l'intesa con lo Stato italiano nel 2012. Le negoziazioni con il Ministero dell'Interno, dicastero preposto alla gestione degli affari di culto, sono cominciate nel 1976, attraverso l'avviamento di una serie di commissioni interne alla chiesa. Nel 1989 la CA è stata riconosciuta come ente di culto. Successivamente, ricevuto il parere positivo del Ministero (1995), le trattative sono state ufficialmente avviate il 30 gennaio 2001. La stipulazione di accordi bilaterali tra confessioni acattoliche e lo Stato permette di accedere a un differente trattamento legislativo rispetto alle confessioni che non possiedono alcun modulo patrizio. Queste ultime, infatti, seguono tutt'ora la regolamentazione sancita dalla legge 1159/1929 sui "culti ammessi", che risale al 1929. Questa legge, fondata sul principio della libertà confessionale, concede ai culti differenti da quello cattolico la libertà di costituirsi come enti e di professare la propria fede religiosa, purché i loro principi e i loro riti "non siano contrari all'ordine pubblico e al buon costume". Tuttavia, la regolamentazione sancita dalla legge concede una penetrante capacità di controllo da parte del governo riguardo questioni come la nomina dei ministri di culto, la concessione di effetti civili ai matrimoni celebrati, l'apertura di luoghi di culto, la vigilanza delle attività di culto attraverso ispezioni. La nomina di ministro di culto, inoltre, viene riconosciuta dal Ministero, tramite accordi con la Prefettura locale, soltanto a quei soggetti che risultano investiti di particolari funzioni amministrative/di culto e che pertanto si distinguono dagli altri fedeli appartenenti alla confessione in questione. L'intesa, invece, concede una maggiore autonomia: la libertà di nominare i propri ministri di culto e l'automatica efficacia civile dei riti matrimoniali, la libertà di organizzarsi secondo propri statuti e ordinamenti, la gestione comunitaria e spirituale senza ingerenza alcuna da parte dello Stato, l'accesso dei ministri di culto presso gli istituti socio-sanitari, gli istituti penitenziari e le scuole pubbliche, l'istituzione di scuole e istituti educativi propri e il riconoscimento dei titoli di studio rilasciati, la tutela degli edifici di culto e il riconoscimento statale di tutti gli enti costituiti dalla Chiesa⁴².

Secondo gli accordi stipulati, la CA è dotata un consiglio nazionale, di un esecutivo nazionale, di un ente patrimoniale ("Fondazione Apostolica"), di un collegio dei revisori dei conti e di un presidente nazionale. Il consiglio nazionale, di cui pastore di Stefano fa parte, è composto, attualmente, da più di 100 pastori. Per scelta collegiale della chiesa non tutti loro hanno ricevuto la nomina di ministri di culto, che resta un riconoscimento civile e quindi altra cosa rispetto all'ordi-

⁴² Fonte: Legge del 30 luglio 2012, n. 128, Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa Apostolica in Italia, in attuazione dell'articolo 8, terzo comma, della Costituzione.

nazione dei pastori. Ogni comunità fa parte di un distretto territoriale, che prevede almeno la presenza di una segreteria amministrativa e di un responsabile distrettuale. La presenza di altri eventuali dipartimenti (segreteria distrettuale giovani, segreteria distrettuale bambini, segreteria distrettuale missioni, segreteria distrettuale sorelle, ecc) dipende dalla dimensione della comunità e dal tipo di attività svolte in relazione ai bisogni specifici del territorio. La CA genovese possiede una segreteria distrettuale donne e una segreteria distrettuale giovani. La prima gestisce attività specifiche di incontro, dialogo, preghiera e discussione tra le donne che fanno parte della comunità. La seconda si occupa delle attività riservate ai più giovani, come la scuola domenicale. Alberto di Stefano è il pastore responsabile della comunità: lui è l'apice gerarchico di un presbiterio di altri 8 membri cui spetta l'amministrazione di tutte le cose materiali e immateriali della comunità. L'approccio della CA è sempre improntato alla collegialità. Una buona comunità è proprio quella in cui, a livello ideale, tutti diventano presbiteri, cioè "anziani", poiché con presbitero si intende un individuo sufficientemente maturo a livello teologico, spirituale e relazionale da poter prestare efficacemente servizio agli altri anche in assenza del pastore di riferimento. L'anzianità è un titolo esperienziale, non formativo.

In relazione al criterio esperienziale, la CA riconosce diverse tipologie di discepolato. Al vertice stanno ministri di culto, anziani e diaconi, che formano la collegialità presbiterale. A seguire si ritrovano i "membri impegnati", cioè coloro che, pur non facendo parte del presbiterio, si rendono utili alla comunità svolgendo alcuni servizi (animazione, corale, accoglienza, pulizie). A scalare ci sono poi i "membri semplici", i "frequentatori" e i "visitatori occasionali"⁴³, distinti sulla base dell'impegno e della responsabilità dimostrata. Ciò che separa un visitatore occasionale da un membro è, infatti, la disponibilità a lasciarsi trasformare, ad accettare come principio normativo personale l'insegnamento elargito dalla chiesa. Come dice di Stefano, la chiesa è un cammino di progressiva uscita dall'estraniamento che presuppone un impegno non superficiale per chi entra, ma anche una collaborazione totale da parte di chi accoglie. La chiesa è intesa come un "corpo mistico", fatto di tante membra differenziate che però collaborano sinergicamente al mantenimento di tutto l'organismo. In questo senso, «la vita cristiana non è un assolo», bensì un percorso a tappe da eseguire in accompagnamento con le personalità autorevoli della comunità e con gli altri membri. Si richiede, pertanto, che ciascuno intraprenda una ricerca personale per individuare se stesso e scoprire le proprie qualità specifiche (i cosiddetti *talenti* della parabola Biblica), al fine di metterli a servizio degli altri. Entrare in comunità, secondo di Stefano, è anche analogo, per certi versi, al vissuto migratorio: si entra in una terra straniera, con un proprio re, un sistema di leggi, un modo di vita, un sentiero di individuazione, un'idea di umanità e di mondo, e ci si attiva per capire col fine di integrarsi, rendersi operativi e assumere oneri e onori della cittadinanza.

STRANIERO >> OSPITE >> CITTADINO >> MEMBRO

⁴³ Informazioni ricavate dall'ascolto dei sermoni e dall'intervista con il pastore di Stefano [cfr. Appendice]

Allo stesso tempo, il fine del credente che inizia il percorso è di diventare missionario, cioè un individuo trasformato e competente, quindi pronto a testimoniare la propria esperienza e utilizzarla per fondare nuove cellule in altri luoghi. I membri sono i credenti veramente convertiti che, dopo un periodo di frequentazione e di studio, previo accordo con il pastore, ricevono uno degli unici due sacramenti⁴⁴ della CA: il battesimo⁴⁵.

CREDENTE >> MEMBRO >> MEMBRO MATURO >> PRESBITERO >> MISSIONARIO

La tensione verso la collegialità si riverbera su molti aspetti. Nessuna decisione, sia essa di carattere amministrativo che spirituale, viene presa per iniziativa individuale. Analogamente, nessuna crescita autentica è possibile fuori dalla comunità. Infatti, sia la bontà del cammino individuale che l'autenticità delle facoltà spirituali acquisite non possono che passare per il giudizio collettivo, di cui quello pastorale è solo una componente. Dice di Stefano, ad esempio, di stare molto attenti a coloro che prestano servizi carismatici in solitudine (come imposizioni delle mani, parole profetiche e guarigioni spettacolari), perché non si è mai sicuri dell'origine causale di questi poteri e potrebbero pertanto avere delle conseguenze molto gravi. Il altri termini, il discernimento sull'autenticità dell'esperienza carismatica è una facoltà spirituale che si addestra nel collettivo e di cui la comunità si fa garante come "spazio protetto". Lo stesso discorso vale per tutte le altre doti spirituali come il parlare in lingue, l'interpretazione delle lingue, la preghiera di guarigione e di liberazione, la parola profetica: da un lato se ne richiede l'approfondimento teologico attraverso lo studio, dall'altro la comprensione e l'esercitazione pratica (re)stando in comunità.

La formazione dottrinale si può elaborare in comunità seguendo regolarmente gli incontri che prevedono, sempre, uno spazio dedicato allo studio biblico. Per quanto riguarda, invece, la formazione teologica di alto livello, lo scenario evangelico si compone di una serie di istituti e di occasioni formative cui chiunque può prendere parte senza un particolare requisito di appartenenza confessionale: scuole bibliche, corsi giornalieri, settimanali, mensili o annuali di formazione, master, raduni intensivi. Nello specifico la CA mette a disposizione un corso biblico per corrispondenza aperto a tutti e un corso per addetti a piccoli servizi, di 8 weekend annuali, che fornisce una preparazione preliminare al ministero. Per gli aspiranti pastori, accanto alla formazione teologica che è lasciata alla libera iniziativa, si suggerisce un periodo di tirocinio presso un pastore esperto. Durante il tirocinio, l'apprendista affianca il maestro nello svolgimento delle principali attività culturali e amministrative, sotto l'osservazione e il giudizio costante del referente. Una volta termina-

⁴⁴ I sacramenti accettati sono il battesimo in acqua e l'agape, la "cena del Signore".

⁴⁵ Il battesimo è un rito che si svolge presso il luogo di culto: il palco viene "scoperchiato" in corrispondenza di due ante di legno, al cui interno si trova un vano cavo riempito con acqua. I battezzandi sono vestiti interamente di bianco. Il pastore chiede loro solennemente se il battesimo è frutto della loro volontà o se c'è qualcuno che li costringa a farlo. Dopo la risposta negativa, il pastore pronuncia una frase che sancisce il rito nel nome della Trinità. Il battezzando viene quindi accompagnato con dolcezza fino alla totale immersione in acqua.

to il tirocinio, il pastore esperto decide se il pastore apprendista è pronto a ricevere l'ordinazione e procede in tal senso. Pertanto, la formazione teologica e l'acquisizione di titoli non sono requisiti sufficienti a ricevere l'ordinazione: occorre maturare esperienza concreta, sul campo.

«Formazione permanente»

Rinnovamento nello Spirito

Il Rinnovamento nello Spirito è un'associazione privata di individui appartenenti alla confessione cattolica che ha conseguito un riconoscimento ufficiale dalla Santa Sede. È pertanto dotata di statuto, approvato dal Consiglio Episcopale Permanente nel gennaio 2007, e di una rete di organi collegiali a livello nazionale, regionale, diocesano e comunitario. Come parte del Rinnovamento Carismatico Cattolico mondiale, il RnS propone ai suoi membri un cammino di fede pianificato e promosso attraverso la collaborazione tra i vari livelli di collegialità e articolato in accordo alle direttive sancite dal Progetto Unitario di Formazione⁴⁶. I principali organi dell'associazione sono: a livello locale l'assemblea degli aderenti, il pastorale di servizio e il coordinatore; a livello diocesano il coordinatore, il comitato di servizio e il coordinatore; a livello regionale il coordinatore, il comitato di servizio e il coordinatore; a livello nazionale l'assemblea, il coordinatore, il comitato di servizio e il presidente. Ogni livello amministrativo può chiedere all'ordinario diocesano o alla Conferenza Episcopale Italiana un consigliere spirituale (comunitario, diocesano, regionale e nazionale), presentando una terna di nominativi tra i sacerdoti aderenti all'associazione. Per la comunità, il consigliere spirituale è colui che assicura all'assemblea «la vita sacramentale, il discernimento sulla parola e la guida spirituale»⁴⁷, nonché la vigilanza sull'ortodossia e sull'ecclesialità dell'associazione. L'accesso alle cariche esposte è aperto a uomini e donne e si ottiene tramite elezione assembleare: l'assemblea degli aderenti elegge il pastorale di servizio; il coordinatore locale è eletto dal pastorale di servizio; i coordinatori locali compongono il coordinatore diocesano ed eleggono sia il coordinatore diocesano che i membri del comitato diocesano di servizio, e così via fino all'assemblea nazionale, cui spetta l'elezione del presidente. I criteri elettivi riguardano la formazione teologica, l'attitudine a svolgere i principali ministeri di servizio, la competenza carismatica e spirituale, la capacità gestionale, organizzativa e amministrativa. Per ciascun livello di responsabilità, l'associazione ha pianificato, a partire dal 2007, un percorso unitario di formazione distribuito su più livelli, il cui scopo è di fornire a ciascuno gli strumenti dottrinali, spirituali e gestionali sufficienti a sviluppare le proprie potenzialità e agire efficacemente in qualsivoglia ambito di servizio in cui si è chiamati a operare. La formazione è aperta a tutti, laici e sacerdoti, poiché si

⁴⁶ Fonte: Vademecum 2011-2014 del Progetto Unitario di Formazione.

⁴⁷ Fonte: Statuto ufficiale del RnS.

ribadisce la volontà di collaborazione organica e tra tutte le dimensioni ministeriali esistenti. Il rapporto tra figure laiche di *leadership* e gerarchia ecclesiastica è quindi quello dell'affiancamento complementare, laddove i rappresentanti dell'istituzione cattolica esplicano soprattutto la funzione di garanti dell'ortodossia, cioè di controllo e giudizio spirituale in merito a pratiche e accadimenti carismatici. In altri termini, l'ultima parola sulla qualità spirituale dell'operato dell'associazione spetta ai vescovi, o a chi li rappresenta, in tutti i contesti assembleari.

L'assemblea locale è il nerbo del movimento, ma anche principale ed insostituibile unità formativa del cammino. La Bibbia, e specialmente il Libro degli Atti degli Apostoli, costituisce il paradigma comunitario di uniformazione per tutte le realtà territoriali. Infatti, le occasioni di formazione che il movimento offre al di fuori del contesto comunitario sono del tutto facoltative. Tuttavia si rivelano utili, se non decisive, per coloro che decidano di offrire maggior impegno e presenza nel servizio. A questo scopo, i vertici del movimento hanno elaborato una serie di linee e di tappe di apprendimento, per delineare meglio i vari settori di servizio e uniformare il percorso. Sulla base del proprio livello di crescita, si possono individuare in ogni comunità almeno cinque raggruppamenti di individui:

- *visitatori occasionali*: coloro che frequentano sporadicamente le comunità senza un particolare coinvolgimento personale, o i simpatizzanti;
- *effusioneandi*: coloro che hanno deciso di intraprendere percorso di fede carismatica e stanno lavorando per ricevere l'effusione dello Spirito Santo;
- *effusioneati*: coloro che hanno ricevuto l'effusione dello Spirito Santo e continuano a frequentare la comunità;

La formazione nel Gruppo/Comunità



Figura 5: i tre livelli di specializzazione e la loro articolazione nel cammino in comunità (Vademecum 2011-2014 del Progetto Unitario Formativo)

- *animatori/responsabili*: coloro che possiedono sufficiente competenza teologica, carismatica e gestionale per prestare servizio all'interno degli organi principali del RnS, o coloro che in comunità si dedicano a specifici ministeri;

- *anziani*: coloro che militano da più tempo nel movimento e possono mettere la loro esperienza a servizio degli altri⁴⁸.

Un ruolo a parte è riservato ai *missionari*: non tutti diventano missionari, ma l'obiettivo finale di tutto il cammino è portare quanti più individui possibile verso una maturazione sufficiente da innescare automaticamente la tensione verso l'evangelizzazione fuori dai luoghi protetti del cristianesimo.

VISITATORE >> EFFUSIONANDO >> EFFUSIONATO >> ANIMATORE >> RESPONSABILE >> ANZIANO >> MISSIONARIO

Detto ciò, ognuno può trovare nelle possibilità offerte dal piano formativo un contesto adeguato e su misura per portare avanti la propria crescita. L'idea è quella di garantire una «formazione permanente» che sia costantemente aggiornata e ricettiva nei confronti delle nuove necessità che emergono sia nel movimento stesso, sia dall'attrito tra movimento e contesto locale, sociale, culturale, politico. La formazione si può suddividere tra tre livelli di specializzazione (base, crescita e approfondimento) e cinque dimensioni tematiche (carismatica, ministeriale, pastorale, comunitaria e missionaria) che ricorrono in tutti i livelli [Fig. 5]. La comunità è uno spazio che ospita, simultaneamente, la presenza di tutti e tre i livelli di specializzazione. Per coloro che si trovano al primo livello (visitatori, simpatizzanti, effusionandi ed effusionati), la comunità mette a disposizione tre modalità di apprendimento. La *preghiera comunitaria* e la *vita di comunità* sono ambiti con cui si entra a contatto diretto, di cui si fa cioè esperienza immediata stando con gli altri e osservando quello che fanno e come lo fanno. Altra cosa è invece il *seminario di vita nuova nello Spirito*, cioè un percorso di circa 8-12 settimane, predisposto — secondo esigenze — dal pastorale di ogni comunità, in cui si trattano una serie di argomenti introduttivi alla “cultura di pentecoste” (l'amore di Dio, il peccato, la fede, la conversione, Gesù, la preghiera di effusione, lo Spirito Santo e i Carismi, la trasformazione in Cristo, l'esperienza comunitaria, il discepolato) e si conclude, infine, con un rito collettivo di effusione per i nuovi componenti che desiderino riceverla o coloro che intendono rinnovarla. Durante le settimane di seminario, vengono distribuiti materiali di riflessione, ognuno è tenuto a pregare almeno 15 minuti al giorno e a mettere in pratica ciò che apprende⁴⁹. Si tratta un *training* che permette di riattivare gradualmente i carismi che ognuno ha acquisito sin dal giorno del rito di battesimo. Gli anziani della comunità sono tenuti a telefonare regolarmente agli effusionandi per dare suggerimenti e indicazioni, come in un servizio consulenziale. L'effusione costituisce un punto di non ritorno, preceduto da un percorso che vuole essere trasformativo e

⁴⁸ I raggruppamenti che espongo sono una rielaborazione categoriale dei dati provenienti dalle note di campo e dalle interviste.

⁴⁹ Informazioni tratte dalle note di campo e dalle interviste.

identitario, che produca cioè quell'*uomo nuovo* pronto a crescere nella fede secondo i principi del movimento. Dopo di ch , occorre rinforzare e specializzare la propria costituzione carismatica, per metterla sensatamente a servizio. Per coloro, dunque, che hanno gi  ricevuto l'effusione e vogliono proseguire, la comunit  diventa un campo su cui fare esperienza e mettersi in gioco attraverso l'esempio del pastorale e degli anziani. In questo "salto", effusionati, animatori, responsabili e anziani camminano assieme verso il perfezionamento delle proprie capacit  e il loro impiego nei principali ministeri. I ministeri vanno intesi come i servizi specifici che ciascuno pu  offrire al collettivo: animazione, evangelizzazione, sostegno alle famiglie, servizio sacerdotale, educazione dei giovani, diffusione della "cultura di pentecoste". La scelta di un ministero  , in realt , l'adesione individuale a una speciale vocazione sulla base delle proprie capacit , ma anche delle necessit  contestuali di ogni gruppo.

Nel migliore dei casi, una buona comunit    quella in cui tutti quanti riescano ad assumere una qualche forma di responsabilit . I livelli di crescita e di approfondimento esprimono esattamente lo scatto verso modalit  di partecipazione pi  attive e incarnate — con annessa la graduale fuoriuscita dal recinto comunitario e l'entrata nel mondo (testimonianza ed evangelizzazione in strada, sostegno ai bisognosi e, per i pi  coraggiosi, la missione).

Fuori dalla comunit , esiste una serie di opportunit  formative che seguono grossomodo le suddivisioni di cui si   parlato sopra. Su tutto il territorio sono operative delle scuole nazionali che organizzano sessioni di formazione suddivise per livelli e ambiti, i cui programmi e calendari vengono comunicati di volta in volta ai coordinatori regionali, i quali passano le informazioni ai pastorali delle comunit  situate nella zona territoriale interessata. Scuole nazionali sono, ad esempio, la "Scuola interregionale animatori" (per animatori, responsabili e anziani), la "Scuola di vita pastorale" (per chi opera nel pastorale di servizio e i coordinatori di comunit ), la "Scuola nazionale di animazione carismatica" (per animatori nuovi e anziani chiamati a prestare servizio a livello regionale), la "Scuola di Loreto" (specializzata in evangelizzazione delle coppie e accompagnamento delle famiglie in difficolt ) e infine la "Scuola missionaria" (aperta a tutti i soggetti e a tutti i livelli). In pi , ogni circoscrizione regionale pu  nominare delle * quipe* di lavoro che cooperino con le varie comunit  presenti per sostenerne il mandato formativo. In Liguria, ad esempio, sono presenti due * quipe* che si occupano di "area giovani" e "area famiglie". L'operato di questi gruppi di lavoro consiste nell'organizzare momenti formativi (tre-giorni, weekend, raduni) aperti a tutti i possibili interessati.

«Le promozioni spirituali»

Redeemed Christian Church of God

La RCCG in Italia non possiede personalit  giuridica e quindi nessun riconoscimento ufficiale da parte dello Stato italiano. Bench  le comunit  impiantate sul territorio siano in fase di aumento

progressivo (la sola zona ligure e basso-piemontese ne ospita quattro), la maggior parte resta nell'anonimato, se non in aperto conflitto con i rappresentanti delle altre confessioni. Questo rende molto difficile l'installazione di istituti o l'attuazione di programmi educativi, evangelici o sociali, differentemente da quanto accade nell'effervescente panorama nigeriano. Di conseguenza, la fitta struttura piramidale delle cariche di servizio è una caratteristica che non necessariamente riguarda le comunità fondate fuori dalla madrepatria, poiché l'esiguo numero di partecipanti rende superflua una simile specializzazione. Nel nostro caso, le principali figure di riferimento sono comunque ispirate alla strutturazione nigeriana [Fig. 6], come pure è la divisione del lavoro interna alla comunità. Essendo una comunità piuttosto giovane e piccola, le principali attività si limitano alla scuola biblica domenicale e all'organizzazione di incontri di preghiera presso le abitazioni private alcuni membri che le mettono a disposizione. Occorre ribadire, tuttavia, che nonostante una gerarchia specializzata e la presenza di diversi istituti educativi (scuole bibliche, scuole di discepolato, scuole per missionari) presso la madrepatria, la

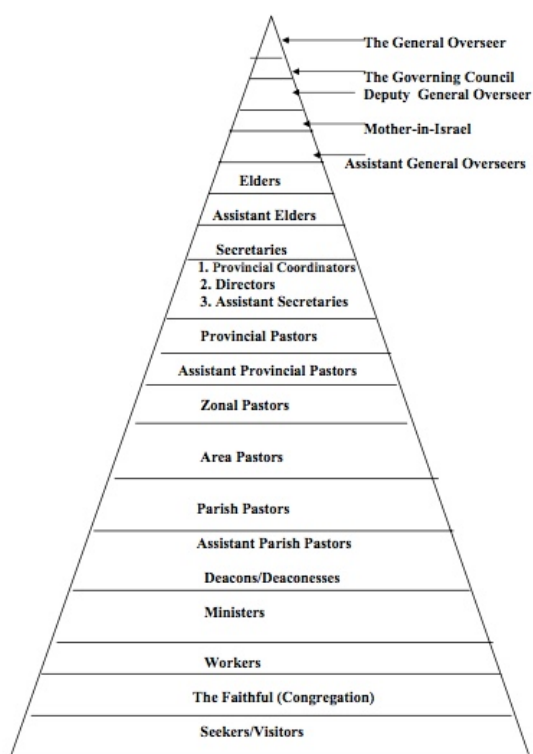


Figura 6: la ricostruzione dell'attuale gerarchia della RCCG (Ukah 2003)

formazione teologica e spirituale delle personalità dotate di potere, qualunque sia la loro posizione, non richiede alcuna modalità standard di accreditamento dell'autorità individuale. Non ci sono percorsi definiti attraverso cui acquisire conoscenze teologiche o poteri spirituali: molto dipende dalla creatività, dall'intraprendenza e dall'iniziativa del singolo. In linea generale, gli apprendisti pastori sono incoraggiati a ottenere anche titoli educativi laici e a seguire personalmente una figura istituzionale di riferimento attraverso il suo ministero. L'attuale presidente Adeboye, ad esempio, è laureato in discipline matematiche e segue in qualità di maestro diversi apprendisti pastori; sua moglie Foluke possiede, invece, un diploma di "Scienze e Matematica", conseguito presso l'Università di Lagos. Sullo stesso esempio, diverse personalità in carica presso le posizioni più prestigiose hanno affiancato alla formazione pastorale una formazione laica di alto

livello. I loro cv sono brevemente esposti assieme alle loro fotografie sul sito ufficiale della RCCG. L'ordinazione degli aspiranti pastori segue dall'accertamento dell'idoneità da parte dei loro maestri, dopo un periodo soddisfacente di tirocinio. L'assenza di un percorso unitario e di procedure standard di accreditamento si basa sul principio che debba essere lo Spirito Santo a scegliere coloro che possono operare nei posti vacanti, o laddove se ne presenti il bisogno, e non

un principio gerarchico. Infatti, a partire dal fondatore Akindayomi, passando per il successore Adeboye, fino a toccare tutte le figure di autorità, la narrativa del percorso vocazionale parte sempre da una chiamata speciale fatta a ciascuno dallo Spirito Santo attraverso esperienze non ordinarie (sogni, visioni, profezie) (Marshall 2009). Nel nostro caso, la situazione non è molto diversa. Pastor Obasun Olabode era già stato in Italia per motivi di studio ben prima di fondare la comunità: ha conseguito un diploma presso la “Scuola d’Arte di Cantù” (ora Liceo Artistico Statale “Fausto Melotti” — CO), con specializzazione in architettura. In seguito è ritornato nella sua città di origine, Lagos, per trovare lavoro. È qui che nel 2004 ha ricevuto la sua personale “chiamata”, durante una *crusade*⁵⁰ tenuta in città in cui sostiene di essere stato liberato dallo “spirito dell’alcool” per mano di Adeboye stesso. Da qui inizierà il suo percorso individuale all’interno della RCCG, seguito da Adeboye e dal suo maestro principale, pastor Amos Emovon⁵¹. In seguito all’ordinazione, pastor Obasun si è nuovamente trasferito in Italia con sua moglie nel 2007 per scopi missionari, fondando nel 2008 la “RCCG Garden of Peace” di Genova. [cfr. Appendice] Per chi, come pastor Obasun, voglia intraprendere la “carriera” pastorale dentro la RCCG, c’è una successione ben precisa di cariche da conseguire, come indicato nella piramide [Fig. 6]. Da semplice “frequentatore”, si entra nel corpo congregazionale attraverso il rito del battesimo e si comincia a prestare servizio in qualità di “worker” (corale, animazione musicale, portineria e accoglienza, riscossione di offerte e decime). Il passo successivo consiste nel ricevere l’ordinazione come “minister”, acquisendo poi forme via via maggiori di responsabilità (“deacon”, “assistant pastor”), fino alla carica di “parish pastor”. Il “parish pastor” è un ministro responsabile di una parrocchia locale. Nel caso nigeriano, dall’amministrazione della parrocchia si passa, in successione, a quella dell’area, della zona, della provincia e della regione, fino al vertice. Mentre nei contesti d’impianto missionario, gli organismi competenti al di sopra delle parrocchie sono variabili. Nel caso Europeo è presente un consiglio regionale (dove la regione è l’Europa) con a capo un coordinatore generale affiancato dai responsabili delle varie province, che ha sede ufficiale in Amsterdam. Nella RCCG Garden of Peace, pastor Obasun è quindi “parish pastor”, affiancato da tre “diacon” e infine un “assistant pastor”. Tutte le cariche sono aperte sia agli uomini che alle donne, tuttavia è molto raro trovare donne nelle occupazioni più prestigiose. Ciò detto, le donne sposate con individui che detengono una carica ricevono, in automatico, la carica immediatamente precedente, nella piramide, a quella del marito, o comunque viene loro riservato un trattamento privilegiato. Nel nostro caso, infatti, le mogli dei diaconi e degli assistenti siedono alla sinistra dei mariti, nel settore di sedie situato alla destra della corale e hanno la possibilità di gestire parti del culto. La moglie di pastor Obasun è ordinata e titolata come pastora, anche se durante il

⁵⁰ La *crusade* è un’azione evangelica pentecostale pubblica svolta in contesti principalmente urbani, con spettacolari sessioni di preghiera, guarigione e liberazione collettiva.

⁵¹ Pastor Emovon è provincial pastor presso la 44^o provincia di Lagos e anche lui possiede una doppia formazione, sia nell’ambito pastorale che nell’ambito laico, con un Master in “Public Administration” conseguito presso l’Università di Benin.

culto non effettua mai sermoni e negli incontri personali avvenuti in presenza del pastore mantiene una posizione marginalità, prendendo parola solo per commentare o se direttamente apostrofata.

La formazione degli aspiranti worker, deacon e assistant pastor avviene sia attraverso la pratica diretta e il tirocinio supervisionato da pastor Obasun, sia attraverso la partecipazione e la conduzione della scuola biblica domenicale, sia attraverso lo studio individuale della Bibbia e dei manuali ufficiali, facilmente reperibili attraverso il sito. Sono disponibili almeno quattro manuali: il “Sunday School Student’s Manual”, il “Baptismal Manual”, il “Worker in Training Manual” e lo “House Fellowship Manual”, tutti scritti e controfirmati da Adeboye in persona. Lo studio biblico deve essere unito alla pratica quotidiana individuale dei precetti morali e dottrinali sanciti dalla RCCG. Tra questi rientrano la preghiera quotidiana, il digiuno, la partecipazione assidua a tutti gli incontri della chiesa, la meditazione intensa della Bibbia. Come dice pastor Obasun [cfr. Appendice], la meditazione è una pratica di trasformazione:

Pastor Obasun: Ok! Molti di noi sono diventati schiavi delle loro passioni. Molti di noi sono diventati schiavi delle loro passioni e finché non ascolti la parola di Dio, non puoi leggere Dio. Finché non vai al “manuale della creazione dell’uomo”, che è la Bibbia — non puoi leggere, devi studiare. C’è una differenza tra il leggere la Bibbia e studiarla. Il libro di Giosuè capitolo 1 dice: devi prenderla e meditarla. Meditarla significa far sì che si mescoli al tuo spirito. Leggere, per dire, è come leggere il giornale: “ahh, ok questo sì, questo no, questo non può essere...”. Questo non è meditare. Meditare significa farlo diventare PARTE di te. Qualcuno dice che è come ispirare ed espirare: per assumere qualcosa devi prima espirare quello in cui credevi prima, per fare spazio a ciò che viene.

La promozione degli apprendisti è una prerogativa del pastore e il conseguimento può essere ottenuto dimostrando a livello collettivo di aver meditato bene, di possedere speciali poteri carismatici, una buona conoscenza teologica e una buona cultura generale, conoscenza delle lingue locali, competenza gestionale e di animazione, particolare intraprendenza e zelo, ma anche una presenza rimarchevole, ben ordinata e convincente, un abbigliamento elegante e ben curato, delicatezza e garbo nei modi, insomma tutti i prerequisiti di un brillante *self-made man* che dimostri visivamente di essere davvero *born-again*. Infatti, sia pastor Obasun che i suoi collaboratori si presentano come individui di successo, finemente vestiti alla maniera occidentale con completi costosi ed eleganti cravatte, scarpe lucide, orologi e anelli, orecchini luccicanti, tablets, smartphones, macchine lussuose, Bibbie rilegate in pelle che portano sottobraccio assieme alle cartelle e ai borselli di cuoio. Il personale pastorale è, insomma, una dichiarazione incarnata delle benedizioni e della prosperità che ottengono coloro che decidono di investire su Dio.

§2.4 LIBERACI DAL MALE

«Voi mi avete voluto qui»

Chiesa Apostolica

Nella CA capita spesso di assistere a sessioni di preghiera indirizzate alla guarigione. Queste preghiere sono spontanee, non provengono cioè da una codificazione liturgica e possono essere svolte da chi decide di prendere parola. Nella nostra comunità, la figura più titolata a prendere parola è il pastore, perché nonostante la presenza di un presbiterio di anziani, egli si distingue per la quantità di anni di studio teologico e di esperienza sul campo. Quando si prega per la guarigione, la presenza di un esperto è necessaria per monitorare e, nel caso, intervenire qualora si manifestino situazioni spiacevoli e complesse che hanno origine spirituale e che quindi rientrano nella sua sfera di competenza. Infatti, come vedremo, guarigione e liberazione⁵² sono due ambiti non discreti, ma che anzi si co-implicano.

Pastore di Stefano ha almeno 40 anni di militanza nella CA [cfr. Appendice]. Ha iniziato il suo percorso in Sicilia, dove è nato, in una comunità molto grande: 1200 membri, un presbiterio di 90 anziani e un pastore “senior” al vertice di altri 18 pastori. Quando è entrato aveva 16 anni. Dopo la conversione e la decisione di diventare pastore, ha iniziato un periodo di tirocinio di 6 anni sotto la supervisione del pastore senior, con attività di affiancamento, studio teologico, gestione dei beni materiali della chiesa, relazione e sostegno nei confronti dei membri. L’ordinazione è avvenuta, come in tutti i casi, per decisione del pastore senior. La formazione dottrinale di livello superiore è consistita principalmente nella frequentazione quindicennale di corsi biblici e di master organizzati dalla CA presso le sue sedi (per di Stefano uno in Danimarca, uno ad Aversa, uno a Napoli). Ciò detto, la migliore scuola resta, per di Stefano, quella sul campo assieme a un supervisore che osserva, giudica la bontà del lavoro e decide quando promuovere l’apprendista. Nel suo caso, l’impronta alla collegialità è stata una costante sin da subito, sia nella formazione che nella pratica, perché l’obiettivo è soprattutto apprendere un modo specifico di fare le cose, mantenendo attiva la relazione con le entità di culto, con gli individui prossimi e con l’ambiente in cui si opera. Mettersi in relazione con gli altri significa, anche, maturare una propria visione sia riguardo le potenzialità, sia riguardo le vulnerabilità del prossimo, e questo è centrale nel momento in cui si viene chiamati a intervenire sulla sofferenza nel ruolo di guida pastorale. Colui che presta un servizio pastorale non può esimersi dal possedere una buona competenza su quelle che sono le radici della sofferenza umana e quindi, in un secondo momento, anche sulle possibili modalità d’intervento. Come ha affermato di Stefano, il proprio mandato è soprattutto quello di

⁵² La parola “liberazione” indica, genericamente, l’atto di liberare l’individuo dall’oppressione, ossessione o possessione da parte di spiriti maligni.

guidare e sostenere le anime insegnando come ottenere la pace di Dio e mettersi a riparo dalle aggressioni spirituali. Di queste mansioni, il ministero esorcistico costituisce un caso limite di intervento, o un sottoinsieme ristretto di operazioni, anche per ragioni statistiche:

Pastore Alberto di Stefano: Una delle cose che io ho imparato in questi trent'anni di attività esorcistica è che soltanto uno su mille è veramente ossesso. Gli altri hanno solo dei vizi psicologici.

I: È tanta. Questa stima è altissima. Uno su mille è molto. Vuol dire che 999 persone — giusto? — vengono da lei, ma in realtà...

PAdS: ...stanno benissimo.

I: Ma sono tante comunque.

PAdS: Sì ma è così.

I: Ma è aumentata la richiesta? Alcuni mi hanno detto che è andata aumentando.

PAdS: No, cioè, è aumentata la richiesta di persone che hanno delle fisime, ma non le persone possedute.

I: No, no, non di ossessi, ma di persone che chiedono, pensando di essere oppresse.

PAdS: Sì, sì, sì, ma guarda, più andiamo avanti e più si scopre che l'uomo, da un punto di vista interiore, è regredito. Che molte volte anche la solitudine, anche l'essere un volto nella folla, provoca questo tipo di atteggiamento pur di attirare l'attenzione.

I: Forse anche un po' di sfiducia nei confronti della medicina?

PAdS: Ma più che sfiducia nei confronti della medicina, sfiducia nei confronti della società. Il problema della medicina è che la medicina cura con tranquillanti, ansiolitici, cura con delle medicina che anche la persona normale la fanno entrare in dei tunnel che precludono per tanto tempo la vita normale. Perché certi tipi di medicine così, come le prendi... Noi diciamo sempre che per instaurare un vizio ci vuole tempo, per risolverlo ci vuole tre volte lo stesso tempo. E così sono queste medicine allopatiche, di cui la medicina tradizionale si fa forte per alleviare sicuramente dei problemi interiori, mentali, psicologici notevoli che poi si trascinano e portano degli strascichi per lunghissimo tempo. [cfr. Appendice]

Tolti i casi limite degli ossessi e quindi il tipo particolare di intervento che richiedono, la preghiera di guarigione si propone come uno degli strumenti possibili a disposizione dei fedeli. Nulla vieta di farla autonomamente, ma la presenza di altri, in quanto "terzi", è sempre preferibile per avere un miglior discernimento ed evitare di provocare danni spirituali. In altri termini, ci deve essere qualcuno che sa quando la preghiera è ben fatta e riconosca gli effetti da essa provocati, proprio perché non esiste una struttura liturgica ufficiale. Secondo la visione della CA, tutte

le cose perfette vengono da Dio, mentre ciò che è imperfetto, invece, viene dagli umani. Più specificamente, è una conseguenza del mal utilizzo del libero arbitrio, è cioè peccato. In quest'ottica, le sofferenze degli individui provengono, per larga parte, da circostanze — umane — che sono all'origine di vissuti negativi: ansia, odio, abbandono, tristezza, rabbia, rancore sono ferite inferte, volontariamente o incoscientemente, da altri umani e che si ripercuotono sull'anima. «L'anima arriva al corpo, il corpo influenza lo spirito»⁵³. Anima, corpo e spirito sono le dimensioni relazionali dell'umano: sono in relazione tra di loro e mettono in relazione l'individuo con l'altro. Anima e corpo sono strumenti di relazione con gli altri esseri umani; lo spirito è lo strumento di relazione con Dio — e anche con ciò che è spirituale ma non è Dio, cioè il maligno — detto «il nemico» — e la sua legione di servi demoniaci. La guarigione che si richiede con la preghiera interessa tutte le dimensioni umane: agisce attraverso la dimensione spirituale, perché la preghiera stessa è un'arma spirituale, ma ha conseguenze su tutte le altre dimensioni, dato che le dimensioni sono in relazione l'una con l'altra. Nel caso delle sofferenze del corpo e dell'anima, la preghiera di guarigione è direzionata ad agire nei siti specifici che fanno problema, siano essi fisici, siano essi immateriali. Gli effetti della preghiera possono essere pluridimensionali. Ad esempio, agire tramite preghiera su un ricordo traumatico (che sta nell'anima) può simultaneamente porre rimedio a sintomi psicosomatici (che stanno nel corpo) intimamente collegati alle circostanze che hanno originato il trauma. Allora lo scioglimento del ricordo aiuta a sedare quei sintomi che prima erano scollati, disancorati dal senso. Facciamo qualche esempio. Una sera, dopo aver parlato di guarigione, il pastore dice di voler fare una dimostrazione pratica di quanto ha detto. Fa alzare tutti in piedi e dice che il modo il cui usciranno dal locale dipende da ciascuno di loro. Dice che deve essere una lotta in cui ognuno si mette davanti a Dio e chiede quello di cui ha bisogno, che sia di ordine organico o psichico. Nel frattempo la corale effettua un accompagnamento musicale dolce e lento. Comincia ad elevarsi un coro di preghiere autonome e spontanee, sotto supervisione del pastore, mentre emergono una serie di atteggiamenti: commozione, pianto, singhiozzi, genuflessioni, raccoglimento addossato sulle pareti, vociare concitato. Qualcuno parla in lingue. Di Stefano guida la preghiera suggerendo di «mettere la mano dove fa male» e di pronunciare individualmente una preghiera di auto-guarigione: l'effetto si dovrebbe sentire quando si percepisce che la parte del corpo toccata inizia a scaldarsi e a bruciare. Oppure altri potrebbero aver bisogno di «rimettere a posto le emozioni, ciascuna nel suo domicilio» e devono quindi ritornare con la memoria al momento in cui quelle emozioni si sono scompagnate e riviverlo davanti alla presenza di Dio. In un'altra occasione, di Stefano chiama vicino a lui un membro che accusava dolori aspecifici in corrispondenza dello stomaco, emersi a seguito di un periodo di confusione e di debolezza. L'intervento del pastore, coadiuvato da altri quattro uomini della comunità, consiste quindi nell'imposizione delle mani sul destinatario da parte di tutti, seguita dalla convocazione dello Spirito Santo eseguita da di Stefano. Il pastore chiede allo Spirito Santo di scendere sul sof-

⁵³ Da un sermone di pastore di Stefano.

ferente e di guarire il male allo stomaco, «nel nome di Gesù». La sessione dura qualche minuto e viene chiusa dal pastore, nel momento in cui smette di pregare⁵⁴. Anche in questo contesto il nome di Gesù, “colui che salva”, è un nome potente. Serve a convocare la sua presenza e a manifestare il suo potere. La preghiera di guarigione agisce per mezzo dello spirito, cioè della dimensione spirituale, ma si espande in tutte le altre dimensioni costitutive dell’umano. Data la natura delle cause che in alcuni casi resta perimetrata nel somatico e nello psichico, la CA non denigra, ma anzi incoraggia comunque l’affiancamento della preghiera con percorsi terapeutici “tradizionali”, cioè biomedici o psichiatrici.

Tuttavia ci sono delle sofferenze che hanno eziologia esclusivamente spirituale, che non sono cioè riconducibili a cause di ordine psico-fisico. Questo non vuol dire che non se ne abbia traccia organica o psichica, perché tutte le dimensioni sono in relazione tra loro. Infatti, a volte, pregare per la guarigione di un particolare sintomo somatico, o di una particolare condizione psichica, può provocare una reazione tale da smascherare subito l’origine spirituale del problema, che solo apparentemente sembrava d’altro genere. Se l’origine è spirituale significa piuttosto che, tra i percorsi terapeutici idonei a curare queste tipologie di sofferenza, il sostegno della bio-medicina, o delle discipline psichiche (psicologia, psicoterapia, psicoanalisi, psichiatria) non è sufficiente, se non fuorviante. Si tratta, infatti, di vessazioni operate dal maligno e dai suoi sottoposti che, secondo pastore di Stefano, sono gerarchicamente e funzionalmente organizzati in modo speculare rispetto alle caste angeliche.

Pastore Alberto di Stefano: Ne leggiamo in 1 Corinzi — e non ricordo il passaggio, chiedo scusa — dove leggiamo che ci sono troni, signorie, podestà, angeli e così via. Sono due declinazioni precise che ci fanno vedere una differenza di autorità. È come quando, nel libro di Isaia, leggiamo che c’è l’arcangelo, l’angelo e così via. E noi sappiamo che il cherubino, nella gerarchia angelica, è il più alto di tutti. Satana stesso, che significa “l’avversario” — che noi oggi comunemente l’abbiamo chiamato con il nome proprio, ma è improprio — l’avversario si chiamava Lucifero. Lucifero era il cherubino più splendente e quindi era il più vicino a Dio. E quando lui è caduto ha ripetuto questa realtà, però teologicamente la figura dei demoni non è così facile da spiegare. Anche perché qualcuno dice che i demoni sono degli angeli decaduti. Ma la parola di Dio ci insegna che gli angeli decaduti sono legati in un canto, che non si possono muovere. Quindi chi sono questi demoni? Questi demoni sono delle creazioni di Lucifero, che imitando la creazione di Dio, ha creato questi demoni.

I: Quindi non sono creati da Dio i demoni.

PAdS: No. E questi demoni non fanno altro che rendere la vita brutta agli uomini. Quindi ci troviamo di fronte a due regni che si combattono. Il regno di Dio, con gli uomini, che devono vivere nel paradiso terrestre, e quindi nell’Eden; Lucifero con i demoni che devono distruggere l’Eden. E questa è la battaglia. Più dai spazio ai demoni, più la tua vita è ingarbugliata ed è estremamente negativa. Più stai vicino a Dio, più la tua vita è serena, lineare e pulita. [cfr. Appendice]

⁵⁴ Informazioni tratte dai diari etnografici.

La vessazione può essere più o meno grave e quindi richiedere diverse modalità di trattamento. L'obiettivo è sempre quello di allontanare o rimuovere le entità maligne, processo che si chiama "liberazione" o, più noto, esorcismo. Per riconoscere queste entità e trattarle occorre l'apprendimento sul campo con un esperto di malattie spirituali e poi una pratica individuale. Nelle liberazioni della CA non c'è alcuna prassi liturgica o rituale, né tanto meno il ricorso ad oggetti sacri. Per affrontare il male spirituale, bisogna vedere almeno una decina/quindicina di volte un esperto all'opera e poi, quando si è pronti, cominciare a cooperare con un'*équipe*. Nessuna lavorazione del maligno deve essere fatta in solitudine: nell'*équipe*, oltre al pastore senior, ci sono coloro che hanno deciso di prestare servizio di liberazione e che, proprio per questo motivo, si sono sottoposti a una serie di passaggi di preparazione che li mette nelle condizioni di operare al meglio e di sostenersi reciprocamente. Per prima cosa, l'*équipe* ha praticato una confessione di gruppo per esplicitare tutte le proprie debolezze e rendersi spiritualmente trasparenti davanti a Dio: questo si fa perché il maligno è una *persona angelica* dotata di intelletto e conoscenza superiori, conosce i peccati degli individui e può riutilizzarli a loro danno. Inoltre, preghiera individuale e digiuno sono auspicabili da parte di tutti perché aiutano a purificarsi e ad aumentare la propria efficacia. L'*équipe* è anche un contesto sufficientemente "protetto" per poter apprendere il servizio di liberazione e approfondire la propria competenza, nel caso si dovesse affrontare un'emergenza e ci si trovasse sguarniti di compagni preparati. Le liberazioni non sono mai uguali, sia per durata, che per numero di sessioni, che per circostanze di emersione e di manifestazione. A volte può capitare che uno spirito vessatorio si manifesti improvvisamente durante preghiere non indirizzate specificamente alla liberazione: in quel caso l'esperto, se presente, interviene immediatamente e poi può dare un appuntamento privato al sofferente per continuare in altra sede la liberazione. In altri casi si può decidere di dedicare un incontro di preghiera solo alla liberazione, una situazione sempre grupale coordinata dall'esperto. In altri casi è un individuo, o chi gli è prossimo, a richiedere un intervento privato su appuntamento. In ogni evenienza, l'assetto resta grupale e ricorre principalmente a strumenti orali (preghiera, dialogo, invocazioni, lettura). È molto frequente la necessità di ripetere le sedute, ma non è una norma. La liberazione può avvenire sia per un comando di espulsione tramite invocazione dello Spirito Santo, o del nome di Gesù, o citando/leggendo segmenti della Bibbia, o con la preghiera, o semplicemente parlando. Tutto dipende dalla modalità di vessazione, dalla costituzione interiore dell'individuo sofferente e dalle circostanze in cui avviene la liberazione. Data questa importante varietà di metodi e di manifestazioni, l'esperienza di chi fa la liberazione è fondamentale, soprattutto perché l'ambito della teologia che si occupa di problemi spirituali, la demonologia, è troppo complesso e spesso inadeguato a far fronte ai casi concreti. Lo stesso di Stefano osserva, durante la nostra intervista [cfr. Appendice], che la natura teologica dei demoni non è facile, che quella di Paolo, ad esempio,

era diversa e che nella Bibbia non compaiono affatto nomi specifici di demoni⁵⁵. A ben vedere però, secondo di Stefano, la Bibbia può essere maneggiata e riletta in veste di “manuale medico” per clinici spirituali, dacché contiene una particolare casistica di esorcismi e guarigioni operate da Gesù e dagli stessi discepoli. Al contrario, per coloro che non possiedono sufficiente preparazione teologica o pratica è tutto molto più complicato. Ad esempio Juan mi racconta di quando si è trovato ad operare all’interno di una sessione di liberazione collettiva per la prima volta, con tutte le tecniche di preparazione e le sue inevitabili difficoltà di comprensione.

Juan: Tu puoi sapere molto, però... le cose spirituali... come si fa? Adesso tu preghi per una persona e guarisce. Come puoi parlare altre lingue? Come puoi fare profezia?

I: E tu cosa hai capito?

J: Niente! [ride]

I: Ma come hai fatto? L’hai fatto?

J: Certo! Piano piano... l’ho fatte certe cose. Pregavo tanto, perché c’erano i problemi. La tua visione cambia, l’adulto è una persona matura. Però cercavo di capire perché, come. E ho provato una cosa che si chiama... “sanità”... “sanità spirituale, interiore”. La “guarigione interiore”. Tu ti devi liberare di tutte le tue cose, le tue ansie... Però io non mi sono liberato. Perché non sapevo differenziare tra questo e questo: lo spirituale, devi differenziare... Non sapevo come fare, dovevo fare un trattamento che si chiama “pulizia interiore”. Allora con i fratelli facciamo digiuno e preghiamo insieme perché dobbiamo essere puri. Come sulla Bibbia. E cominciare a parlare dei tuoi problemi. E anche tuoi errori.

I: Quindi è stata una “seduta” che avete fatto con la comunità?

J: Sì.

I: Tu hai raccontato tutto e poi avete pregato insieme?

J: Sì. Pregato... E abbiamo digiunato un paio di giorni. Il gruppo che ha fatto l’intervento ha fatto più tempo di digiuno. Perché è un ambiente spirituale molto pesante, molto grave. Allora ho fatto la seduta, ci siamo librerati un po’... Ho dovuto dire tutti i miei problemi, tutti, tutti...

I: Come è andata?

J: Emozionale... ma poi va bè... devi rivelare i segreti intimi, proprio quelli intimi, tu devi dirlo, perché sei in un momento spirituale chiuso con Dio. Pregavamo per i problemi, per le difficoltà: “Dio proteggici, Dio liberaci, Dio toglì, Dio questo”... preghiere così... su parole più pesanti: “nel nome di Dio mandiamo via questo problema” col nome, “nel nome di Dio vai via...” e io ripetevo quello che dicevano loro.

I: Ma stavate mandando via i problemi e anche qualcos’altro?

J: Sì. Anche qualcos’altro. Io ho sperimentato una manifestazione spirituale, non io, un’altra persona. C’era un ragazzo che faceva parte di una setta satanica. Quando ha cominciato a venire in chiesa piano piano il pastore gli ha fatto liberazione.

⁵⁵ Tuttavia, alcuni manuali di demonologia e di pratica esorcistica elencano nomi ben precisi — talvolta tratti dalla Bibbia, altre volte desunti dalla tradizione popolare (si vedano, ad esempio, S. Iuliano, *Manuale di demonologia*, edizioni Youcanprint e R. Salvucci, *Cosa fare con questi diavoli*, Edizioni Ancora, 1992). La suddivisione più adeguata, in conclusione, sembrerebbe quella tra “nomi provenienti da testi canonici” e “nomi provenienti da tradizioni non-canoniche o pagane”. Per un raffronto tra demonologia cristiana e demonologia pagana si veda, tra gli altri, Moreschini (2013).

I: Cioè in più giorni...

J: Sì... sì... cantavamo, pregavamo e gli facevamo liberazione. Dicevano i problemi e poi li mandavamo via. Allora in questo ragazzo si è manifestato, gridava, urlava... Allora lui [il pastore] si rende conto se... è spirituale o è carnale. Anche questo bisogna differenziare. Poi c'è una persona che comunque si è manifestata... non era un culto di liberazione, però si è manifestata così da sola...

I: Però queste cose accadono poco, io non ne vedo spesso...

J: Eh... perché si manifesta in un'altra cosa [ride].

I: Cioè?

J: Eh che si manifesta in altra circostanza. Il nemico non attacca con lo stesso metodo: non tutti con lo stesso metodo. Per forza non deve essere questo. Non è regola.

I: Ho cominciato infatti a immaginare che ci fossero metodi molto più... sottili...

J: Certo, certo. Tutti i metodi possibili per avverti.

I: Ma allora, se lui lavora per avere tutti, chiunque dovrebbe avere qualcosa...

J: Sì, certo. Certo. Perché lì è la persona in sé che si deve liberare. Nessuno vede nel cuore e nella mente delle persone. Nessuno. Perché se io ho un problema e non lo dico, me lo tengo.

I: Però magari, qualcuno, può avere discernimento e farcela da solo?

J: ...mmm... forse... magari sì... sono molto pochi. Prima c'è da ammettere che hai un problema. Satana non lavora con lo stesso metodo in tutte le chiese. Tutte sono diverse. A quei tempi c'eravamo noi e lavoravamo così, in quelle circostanze. [...] A volte è psicologico. Io mi sono sentito libero, tranquillo, più leggero. Scaricato.

I: Mentre eri sotto preghiera hai sentito qualcosa di rilevante?

J: Sì, si sente una come che fosse dentro... una pentola a pressione. Che tu senti che c'è un momento che "tap!"... sparso.... Si apre tutto. Una cosa che è difficile spiegare, perché c'è da sentirlo. Sei tu che senti un peso in meno nel cuore, si sente il peso, io lo sentivo qua, qua... [indica il petto e le spalle].

Altre volte la difficoltà sta proprio nel cambiare paradigma. Partecipare consapevolmente alle sedute di liberazione, anche senza necessariamente prestare servizio competente, presuppone il ritenere che quelle sedute siano utili, cioè dire a sé stessi che certi strumenti spirituali non soltanto sono più idonei degli strumenti terapeutici laici, ma anche che restando su una prospettiva laica, molti problemi restano inespressi, non pienamente visibili. Ad esempio Licia — di famiglia ecuadoriana "illuminata" ed emigrata in Italia con suo marito dopo il matrimonio — racconta come, per lei, aver assistito a preghiere di guarigione o di liberazione nella CA abbia comportato un "allargamento" della propria idea di sofferenza o di malattia.

I: Se il medico ti diceva "depressione" tu...

Licia: Era depressione. Cioè... era una malattia, per me, che gli è venuta e che io non conoscevo e mi andava bene. Però poi qualcuno mi diceva che con le gocce passava...

[...]

I: Perché tuo marito aveva la depressione?

L: Non lo so. Ti dico, quando ha lasciato il bambino, lui è stato molto triste.... è una cosa spirituale. Che lui sicuramente qualcosa aveva... Ma non la sappiamo noi, lo sa Dio. Poi quello che in preghiera ha chiesto è stata una liberazione. Perché lui non è stato più così. Con lui è finita. Non è stata magari una liberazione che lui [il demonio] si è manifestato... Niente di quello no... [ride] è stato una liberazione di preghiera come facciamo in chiesa... [...] Mentre il pastore pregava, poi, lui ha fatto digiuno e ha continuato a pregare e ha sentito qualcosa, che lui l'ha espressa, che si è sentito libero, leggero, ma è una cosa spirituale.

I: Prima di questo però tu queste cose non le hai mai sperimentate?

L: Assolutamente. Neanche quando ci ha detto il medico che aveva depressione, per me era malattia. [...] Però mio padre aveva un problema epilettico. Che anche quello è un problema spirituale, però non lo sapevo. Poi lui lo portavano all'ospedale, ma era uguale. Dopo... magari mettevano la flebo, puntura e passava la situazione, ma rimaneva almeno tre giorni tutto... non mangiava, poco.

I: Non andavate da preti o guaritori?

L: No, assolutamente. La mia famiglia, solo medici. Io quelle cose non le sapevo, la mia vita era leggera. Poi le cose passavano e mi tranquillizzavo, ma non mi concentravo sul domani. Anche per mio padre era una malattia. Non andava da chi ti fa la guarigione... niente. Medico e basta. Dopo qua, mio marito, la depressione...

Una volta abbracciato il nuovo paradigma, le esperienze quotidiane e personali vengono rilette sotto una luce tutta diversa. Il mondo, gli stessi individui, diventano aperti al trascorrere di forze benigne e maligne che si combattono nel vivere quotidiano, infastidiscono, penetrano gli ambienti domestici e interiori, come nel caso di Francesca:

I: Se tu ignori Dio o cristo, se tu ignori... il lavoro del nemico è già fatto. Se tu apri una relazione allora il nemico si sveglia, crea dei problemi. È vera questa cosa? Tu la confermi?

F: Sì certo. Assolutamente. Dietro alla sofferenza, alle malattie c'è sempre quello, sempre. E Dio lo usa per farci crescere. Per esempio io ho avuto tantissima sofferenza, soprattutto dal 2006. E io stavo bene, ma quando nel 2006 ho cominciato a cercare Dio io... sono ad esempio stata portata al pronto soccorso due volte senza trovarmi nulla. Stavo morendo. Sì. Di colpo.

I: Tutte queste cose sono iniziate dopo che tu hai...

F: Sì! Dopo! Assolutamente dopo! E io ho capito subito qual era il problema. Ma ho detto "non mollo, non mi spavento". Perché ho avuto... allora... mi hanno aiutato tantissimo la Parola, ma soprattutto i sogni. Ho avuto dei sogni... ho sognato Satana... ho sognato che era venuto contro di me, ho sognato che ho lottato con demoni... li avevo messi a terra, paralizzati...

I: Ma tu conoscevi questi demoni? Chi erano?

F: Erano esseri... mostri... neri... si presentano sempre neri... è quello che io ho sognato. Presenze senza nome, con forme diverse... Delle volte ho sognato dei mostri che avevano forma umana, ma grossi, grandissimi e io: "no! Nel nome di Gesù cristo! No!" Fino alla fine, ce l'ho sempre fatta. In tutti questi sogni a lottare con il maligno sempre ho vinto. E sempre nello stesso modo, nel nome di Gesù cristo.

Stando in comunità si apprendono delle tecniche semplici e riproducibili come il ricorso al nome di Gesù, il dialogo diretto con il problema che viene “personificato”⁵⁶, il comando di espulsione. Tuttavia, per i casi più difficili che richiedono maggiore iniziativa e un occhio allenato, la preghiera non è sufficiente. Occorre aver prima messo mano a un certo numero di casi per evitare, ad esempio, confusioni riguardo possibili sovrapposizioni diagnostiche tra casi di ossessione e casi di pertinenza psichiatrica; secondariamente, visionare molti casi permette di riconoscere a colpo d’occhio dei sintomi ricorrenti, oppure delle reazioni automatiche a certi particolari stimoli che possiedono rilevanza diagnostica di pertinenza spirituale.

Pastore Alberto di Stefano: Quando sei di fronte a un difetto psichiatrico o a una tara psichiatrica te ne accorgi subito. Perché tutto ciò che è psichiatria è una esasperazione continua. Tutto ciò che è possessione o ossessione è una continua oppressione di chi gli è vicino. E non è solo un’oppressione manuale o pratica, è un’oppressione spirituale, si sente. A parte che ci sono delle manifestazioni immediate. La pelle d’oca, il sangue che gela, il cambio della voce, il cambio dello sguardo...

I: Ma questo però non avviene sempre no?

PAdS: Nelle ossessioni sì.

I: Quindi la persona è costantemente così?

PAdS: Non costantemente, ma quando si manifesta è così. Quando non si manifesta è una persona al 90% normale.

I: E infatti è questo che cercavo di capire...

PAdS: Nella psicologia, nella psichiatria invece la persona sta sempre male. [cfr. Appendice]

Seguendo il ragionamento di di Stefano, l’individuo vessato da forze maligne non mostra continuità sintomatica, diversamente da quanto avviene in chi soffre per ragioni non spirituali. La sofferenza nel corpo e nella psiche, quando ha eziologia organica o psichica, è invece continua, al punto da diventare una caratteristica non separabile dallo stesso individuo. Nei casi spirituali il problema non nasce nell’individuo come evoluzione disfunzionale della sua costituzione, ma è piuttosto l’irruzione di un agente esterno, o di più agenti, che poi albergano nell’individuo e ne influenzano il comportamento, la personalità, la fisiologia, restandone comunque ontologicamente separati. È per questo che a livello quotidiano gli ossessi possono non essere immediatamente riconoscibili come tali e ci vogliono delle circostanze particolari per innescare la manifestazione, se non un vero e proprio *setting*. Di Stefano, ad esempio, elenca alcune tecniche che sono sia strumenti diagnostici sia strumenti di terapia, come la lettura della Bibbia, la preghiera, l’invocazione delle persone della Trinità: il vessato, quando è tale, ha difficoltà a svolgere questi compiti e, quasi come per insofferenza cumulativa, lo spirito maligno è costretto a rivelarsi e a

⁵⁶ “Personificare” può essere inteso come quell’operazione retorica che isola un malessere e gli attribuisce intenzionalità, di modo che ci si possa parlare e gli si possa comandare di andarsene. Ad esempio: “depressione vai via”, “mal di stomaco vai via”.

reagire pur di interromperli. Tuttavia non c'è una regola né una norma statistica: le modalità di manifestazione rimangono imprevedibili e possono talvolta mettere in seria difficoltà gli esorcisti più esperti. Concludiamo questo paragrafo con un caso concreto che, per di Stefano, è stato un vero e proprio battesimo sul campo a causa della sua particolare difficoltà.

PAdS: Una situazione drastica che sembrava ci fosse scappata dalle mani. È stato il mio battesimo. Nel senso che fu il momento in cui attraverso una lucida indicazione spirituale io presi il sopravvento e risolvemmo la situazione. Mi trovavo in una comunità in Sicilia, e ci avevano parlato di un uomo che aveva bisogno di una liberazione. Che faceva delle cose strane, che in certi momenti era capace di fare delle cose quasi impossibili per l'uomo. Ovviamente, forti della nostra esperienza, non avevamo dato niente per assodato, ma volevamo soltanto incontrarlo. Questo ci fece abbassare le barriere. Pensavamo di farci due chiacchiere con un uomo frustrato, bisognoso di relazione, e mentre che si parlava lui si manifestò. Mentre parlavamo del più e del meno come stiamo parlando noi.

I: Un agguato.

S: Sì. Ma in realtà è come se l'agguato l'avessimo fatto noi. Perché poi fu questa in parte la sua espressione. «Voi mi avete voluto qui, io sono qui». E mi ricordo che proprio ci gelò il sangue nelle vene. Perché non solo cambiò il suo modo di guardare e digrignò i denti, ma proprio cambiò il suo modo di essere. Era come se avessimo di fronte una persona che riuscisse a gonfiarsi e a sgonfiarsi a suo piacimento. Incominciò ad avere una voce diversa, ma non la solita voce oscura e cavernosa... Una voce che ti incute timore già *a priori*. E comunque fummo attaccati e la cosa che mi colpì è che lui cominciò a tracciare con le dita tutta una serie di simbologie sulla moquette del nostro pulpito. E quei simboli era come se prendessero fuoco, cioè lasciava proprio la bruciatura nella moquette. Togliendo il primo momento, in cui ci siamo trovati sbandati, incominciammo tutti quanti a pregare e io cominciai a rispondere ai suoi simboli con altri simboli. Lui fece la famosa stella a cinque punte, che è il viso del caprone al contrario, e immediatamente io disegnai un cerchio intorno alla stella, dicendo che quello era il cerchio della grazia. Quindi ci fu immediatamente una guida, io dico, potente e immediata dello Spirito Santo. La cosa più pericolosa andò avanti quando lui incominciò a saltare da un capo all'altro della stanza, da fermo incominciò a fare dei salti di otto dieci metri, quindi al di là della possibilità umana, cercando di colpirci con una sbarra di ferro. E tutti noi, nell'affrontarlo, scappavamo, perché ci siamo trovati in una situazione mai vista, non pensata. In quel momento lui scendendo accanto a me, io mi misi di spalle, eravamo spalla per spalla e lui cercava di darmi dei colpi e non ci riuscì. Gliela bloccai, la sbarra di ferro, e questa sbarra si piegò in due, come se fosse un elastico. E in quel momento mi ricordai le parole di Gesù che diceva: "tutte le cose che voi legherete in terra saranno legate nei cieli e tutto ciò che scioglierete in terra sarà sciolto nei cieli". E quindi in quel momento io, nel nome di Gesù, legai questo spirito. Il risultato fu che lui cadde a terra, e restò totalmente assente per più di un'ora. E noi eravamo indecisi se far intervenire la medicina tradizionale o... Lui si rialzò, non si ricordava più niente. [cfr. Appendice]

Per di Stefano, e per la sua *équipe*, si è trattato di un caso molto difficile e rischioso sotto tutti i punti di vista. Verso la fine del racconto il pastore dice di come l'esorcismo termini nel momento in cui il tecnico responsabile riesca a "legare" il demone, cioè a bloccare la sua azione. La legatura

del demone non significa la risoluzione del problema. Infatti, come è successo in questo caso, il demone legato dovrà subire altre sedute prima di venire definitivamente cacciato dall'ospite. In questi casi, se il tempo tra una seduta e l'altra si rivelasse più lungo del solito, il pastore esperto, qualora lo sappia fare, può ricorrere a un'operazione di "chiusura": la dimensione spirituale dell'individuo viene "sigillata" per evitare ulteriori scambi o contatti con altre entità spirituali, cosicché all'incontro successivo l'*équipe* di liberazione ritrovi quasi esattamente la stessa situazione interiore prodotta dall'incontro precedente. Questa operazione è molto complicata e delicata, al punto che di Stefano non soltanto l'ha vista fare pochissime volte ma, nonostante 40 anni di attività, non ha ancora imparato ad eseguirla in modo sicuro.

«*La gente non vede altro che quello*»

Rinnovamento nello Spirito

Nel contesto cattolico italiano la questione delle origini spirituali del male ha subito un'impena notevole. Nel novembre 1998 la Congregazione per il Culto Divino la Disciplina dei Sacramenti ha promulgato il decreto *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, successivamente tradotto e diffuso dalla Conferenza Episcopale Italiana con il titolo: «Il Rito degli Esorcismi». Nel documento si trova la trascrizione precisa delle principali (e obbligatorie) sequenze liturgiche, del *setting* e degli oggetti rituali previsti per svolgere il "Rito dell'Esorcismo Maggiore" — indirizzato questo esclusivamente ai sacerdoti esorcisti, cioè a coloro che hanno ricevuto personalmente dal Vescovo locale il mandato esorcistico. Non è stato sempre così. Prima del Concilio Vaticano II la situazione era differente: l'esorcistato faceva parte degli ordini minori (assieme all'accollitato, il lettorato, e il suddiaconato) che ogni aspirante sacerdote era tenuto ad acquisire prima di ricevere l'ordinazione. Pertanto, prima del Concilio, ogni sacerdote era, automaticamente, esorcista. Oggi esorcistato e suddiaconato sono decaduti, sicché l'esorcistato è divenuto un ministero istituito per il quale è necessaria una specifica licenza episcopale: in altri termini, non tutti i sacerdoti cattolici oggi sono esorcisti. Nel proemio del *De exorcismis* viene ribadita, peraltro, la necessità di fornire un'unica linea liturgica ufficiale, al fine di far fronte all'emersione di pratiche di liberazione considerate "deviate" e arbitrarie, in un più generale contesto di rivalutazione, in chiave "pseudo-scientifica", di piste terapeutiche a sfondo magico-esoterico:

Il nuovo «Rito degli esorcismi» vede la luce in una situazione culturale segnata da una larga diffusione di pratiche culturali deviate o apertamente superstiziose. La carenza in molte persone di un'incisiva esperienza di fede e di solide convinzioni religiose, la perdita di alcuni importanti valori cristiani e l'oscurarsi del senso profondo della vita concorrono a creare un clima di incertezza e di precarietà, il quale a sua volta favorisce il ricorso a forme di divinazione, a pratiche religiose venate di superstizione, a espressioni rituali di magia e talora perfino a riti estremamente aberranti, come quelli del culto a Satana.

Dall'esperienza pastorale risulta che, in alcuni ambienti, la superstizione e la magia convivono con il progresso scientifico e tecnologico; la cosa non sorprende più di tanto se si considera che la scienza e la tecnica non sono in grado di dare risposte ai problemi ultimi dell'esistenza, non essendo competenti sui fini, ma solo sui mezzi. Anzi non è escluso che l'efficienza scientifica e tecnica, stimolando la bramosia di successo, possa in certi casi predisporre l'animo alla ricerca dell'efficienza magica, conferire alle pratiche superstiziose una patina di scientificità e di rispettabilità, suggerendo collegamenti con la medicina, la psicologia, la psichiatria, l'informatica, offrire infine alla magia il supporto per uno sviluppo imprenditoriale di vaste dimensioni, con un movimento di cospicui capitali.

Nell'attuale temperie culturale si riscontra un diffuso e malsano interesse per la sfera del demoniaco al quale i mezzi di comunicazione sociale contribuiscono a dare risonanza e supporto. D'altra parte in ampi settori della cultura contemporanea viene spesso sottovalutata o negata la presenza e l'azione di Satana nella storia e nella vita personale. Spesso si prende pretesto dal linguaggio, immaginoso e mitico, di cui a volte si servono la Scrittura, la Tradizione e la predicazione popolare, per rifiutare, senza il necessario discernimento, insieme all'involucro verbale anche il reale contenuto della Rivelazione e della dottrina della Chiesa.

Il testo prosegue ponendo a chiare lettere l'esclusiva pertinenza delle questioni esorcistiche a coloro che hanno ricevuto espressa licenza episcopale: «in questo libro il termine “esorcista” significa sempre “sacerdote esorcista”». Lo stesso canone 1172 del Codice di Diritto Canonico esprime la medesima posizione: «nessuno può proferire legittimamente esorcismi sugli ossessi, se non ha ottenuto dall'ordinario del luogo peculiare ed espressa licenza. L'ordinario del luogo conceda tale licenza solo al sacerdote che sia ornato di pietà, di scienza, di prudenza e d'integrità di vita». Tra le altre, una clausola de «Il Rito degli Esorcismi» si rivela particolarmente interessante:

Se necessario o utile, in base alla cultura e al genio delle varie popolazioni, introdurre adattamenti nei segni e nei gesti, con il consenso della Santa Sede.

Ci dovremo tornare. Ciò detto, la corsa ai ripari contro la temperie culturale di rinnovato e “malsano” interesse per il demoniaco si ripropone anche su iniziative di formazione pubblica, stavolta aperte anche a operatori socio-sanitari ed educativi. Nello scorso 2016 ad esempio si leggeva, su diverse testate, dell'inaugurazione, a Roma, di un “Corso per esorcisti”. Eccone un esempio:

Il corso è organizzato dall'Istituto Sacerdos in collaborazione con il Gruppo di ricerca e informazione socio-religiosa di Bologna (Gris) e l'Associazione Internazionale Esorcisti (Aie). Un ciclo di lezioni che si propone di fornire ai sacerdoti ma anche ai laici (operatori pastorali, psicologi, medici, insegnanti, giuristi) gli strumenti idonei di formazione su un argomento a volte sottaciuto e controverso, come quello della pratica dell'esorcismo e della preghiera di liberazione. [...] A differenza del passato, però,

L'esorcismo non è più inteso come una ritualità medievale: "Il corso, che per la natura dell'argomento potrebbe prestarsi a un sensazionalismo che deborda da una sana teologia, si prefigge di approfondire la base teologica della natura e dell'azione di angeli e demoni da un punto di vista biblico, liturgico, dogmatico e morale, in aperto dialogo con altre scienze come la psicologia, la giurisprudenza e la medicina", si legge in una nota» (S. Pezzini, *La Stampa*, 04/04/2016).

Si percepisce come dietro a iniziative come questa ci sia il desiderio di fare chiarezza su un tema tanto delicato quanto esasperato a livello mediatico. D'altro canto, i tentativi istituzionali di formazione si rivolgono ora anche a una tipologia di personale — non sacerdotale — che, proprio per il servizio che offre, non possiede in generale alcuna competenza teologica, né tanto meno è tenuto a procurarsela. Sono aperture che fanno riflettere e che sembrano sottolineare un comune bisogno di essere pronti per far fronte all'aumento di segnalazioni di presunta ossessione che vengono denunciati da un sempre maggior numero di individui. Di queste cose ho discusso con Mons. di Gregorio, il consigliere spirituale della comunità, il quale è anche consigliere spirituale diocesano e offre, insieme a un'*équipe*, un servizio di liberazione ed esorcismo a chiamata, previa autorizzazione episcopale. Mons. di Gregorio sembra confermare questa tendenza:

I: Per dire, qualcuno del pastorale non può gestire una manifestazione...

Mons. di Gregorio: No, no, non può fare un esorcismo alle persone. Non escludo che possa avere un permesso... però, non si sa mai. Io, con altre sei persone, altri confratelli, accogliamo - specie io - queste persone e cerchiamo di fare un po' di discernimento no? E nel 99% è gente che non sta bene, che ha... problemi psichiatrici, psicologici oppure tanti problemi dentro o radici educative sbagliate. E magari pensano di essere, magari... "indemoniate". Non è vero. Però certi casi ci sono. Allora quando certi casi si verificano, certe manifestazioni che ti lasciano un po' lì, chiedo al vescovo il permesso per quel confratello là, per fare un esorcismo. Ce ne sono tre su cento. Qualche volta ho visto qualcuno che diventava furioso, cambiava voce...

I: Mi aiuti a capire, quindi: le richieste starebbero aumentando?

MdG: Ma sì, perché il mondo è quello che è. Il mondo impazzisce.

I: Ma è vero che stanno aumentando? Lei ha riscontrato questa cosa?

MdG: Ma certo! Intendiamoci. Confessando già ti accorgi no? Poi, dato che molti sanno che io con i confratelli ci occupiamo di questo, mi chiamano, vengono qui e io per un'ora li ascolto. A volte un'ora di ascolto già libera: non parlano con nessuno, queste persone, magari resta tutto dentro di loro per anni. Allora io rispondo che non c'è niente di demoniaco, ma che devono semplicemente cominciare a camminare nella fede. Molti allora accettano e poi vengono nel gruppo del Rinnovamento, cominciano ad andare alla messa, si confessano. Ci sono le tre "c": conversione, confessione e comunione. E questo, già, libera tutto. Poi ci sono dei casi particolari — incolpevoli! A volte... incolpevoli. E lì bisogna intervenire, ci vuole molta... a mio avviso — cosa che non ho io — ci vuole molta esperienza. Oltre al permesso del vescovo, ci vorrebbe che uno potesse vivere almeno tre anni in compagnia di un esorcista. Vede cento, centocinquant

ta di queste cose qui e comincia a capire dove c'è la verità o dove c'è la finzione. La psichiatria non può dare tutte le risposte... dà dei nomi, ma poi rimane quel che è. [cf. Appendice]

Secondo Mons. di Gregorio i casi di vera oppressione demoniaca sono rarissimi e sempre più individui ricorrono al suo servizio perché non hanno saputo trovare una spiegazione migliore, se non quella preternaturale, all'origine dei propri mali. Dall'altro lato, però, di Gregorio rimane molto critico nei confronti dei "professionisti della psiche", che al contrario sembrano escludere a priori la possibilità che alcune forme di sofferenza possedano un'eziologia spirituale e che quindi rientrino nella sfera competenziale dei sacerdoti. In altri casi succede invece che alcuni professionisti possedano, oltre alla formazione psicologica, psichiatrica o psicoterapica un'iniziazione al cristianesimo che li rende poi in grado di formulare diagnosi incrociate tra il sistema nosografico di formazione e alcune aperture verso spiegazioni causali di ordine spirituale.

Mons. di Gregorio: Un bravo psichiatra, anche uno che non crede, non può eludere questo problema, non può dire soltanto "no"... Io ho qualche amico che è psichiatra, psicologo, eccome, fanno del bene, poi diventano dei padri spirituali, specie quando si accorgono che tutto è così frammisto no? Lo spirito con il corpo. Tante malattie hanno origine dallo spirito. [cfr. Appendice]

La difficoltà si situa nella frizione tra due sistemi esplicativi principali, uno a orientamento naturalista e l'altro a orientamento supernaturalista. E dunque, se la teologia e la demonologia sono poco chiare o troppo complicate per raggiungere in modo uniforme coloro che si impegnano ontologicamente verso l'esistenza degli immateriali del cristianesimo, la possibilità di riconoscere e lavorare le varie forme contemporanee della sofferenza rimane un rompicapo del singolo. Il discorso vale anche per i sacerdoti, soprattutto per coloro che, come Mons. di Gregorio, si sono formati prima delle riforme del Concilio Vaticano II, cioè prima dell'abolizione dell'ordine minore dell'esorcistato. Prima del Concilio, ciascun candidato doveva affrontare, durante gli studi, un modulo di demonologia. Al momento della consacrazione, pertanto, tutti i sacerdoti erano, automaticamente, anche esorcisti, seppur in realtà non avevano mai praticato alcun rito esorcistico e la loro competenza demonologica si riduceva allo studio fatto in seminario. Questo pregiudicava, *a fortiori*, la competenza del personale sacerdotale sia in campo demonologico che pratico, come lo stesso Mons. di Gregorio ammette. Allora, nei casi più gravi, si rivela necessario il ricorso o il rimando alle figure sacerdotali autorizzate ed esperte.

I: Anche voi "date dei nomi"?

Mons. di Gregorio: No, non li so neppure... [sorridente].

I: Per dire, durante l'esorcistato si studiava demonologia no? O cosa si fa?

MdG: Beh guarda cominciano adesso in teologia a parlarne un po'. In questi ultimi dieci anni. Quando io ho fatto demonologia, ne ho sentito parlare per circa un capitolo, tòh. Adesso invece...

I: Perché mi pare che i demoni si manifestino proprio presentandosi, dicendo il proprio nome, tipo: “io sono...”. Poi anche nella Bibbia c’è scritto che Gesù chiedeva il nome, no?

MdG: Sì, sì, “io sono tale demonio...”, “io sono tale...”, sì sì! Anche lì bisogna vedere un po’ com’è.

I: Quindi non c’è una preparazione ufficiale al riconoscimento di entità specifiche?

MdG: Beh ci sono i nomi... io ho visto fare esorcismi a qualche esorcista in gamba e quando legge, legge una ventina di nomi. Dei demòni.

I: E da dove li prende questi nomi?

MdG: Beh ci sono. Non c’è solo nella Bibbia, ma nella tradizione, no? In demonologia si studiano. Uno dei più noti è, ad esempio... eh, mi sono dimenticato anche il nome [sorridente]. Uno che riguarda il sesso, l’invidia...

I: Quindi sono distinguibili sulla base di quello che fanno in un certo senso?

MdG: Sì sì, cioè... Ricordo che in teologia ho fatto tutto e che poi, per un capitolo, si è parlato di quello, perché in teologia si parla dell’esorcismo. Però una volta non era così invadente. Così... Oggi c’è gente che... psicologicamente è partita! È pieno!

I: Questo è interessante, perché in fondo, le richieste veramente di sua competenza...

MdG: No, no, grazie al cielo... [cfr. Appendice]

La delicatezza con cui Mons. di Gregorio tratta dell’argomento è direttamente collegata al problema dell’invadenza e del sensazionalismo:

Mons. di Gregorio: Non ne parliamo mai perché diventa un problema. Eh sì. Io molte volte dico, nelle prediche, che la grande lotta tra Dio e il demonio durerà fino alla fine del mondo e che il male che c’è è causato dal maligno. Però poi non vai a parlare di esorcismi... la gente non vede altro che quello. Io sto attento. Quando viene una che suppone che c’è qualcosa di serio, non dirgli che è indemoniato, perché magari lo diventa. Se ne convince, capisci, no? [...] Non lo diventa, ma se tu gli dici “ti hanno fatto qualche fattura, un maleficio”, poi uno non vive più. Se invece c’è veramente, pazienza, sennò... Bisogna stare attentissimi a queste cose qui. [cfr. Appendice]

Le preoccupazioni di Mons. di Gregorio non sono del tutto infondate, anzi, nel corso della ricerca la questione degli attacchi diabolici è emersa più volte, soprattutto tra coloro che hanno abbracciato anima e corpo il cammino in comunità. Per alcuni gli attacchi cominciano subito dopo aver accettato la fede cristiana. Molti confermano questo punto. Ad esempio Giovanni, che ha militato per anni nel RnS e che considera la sua famiglia il luogo per eccellenza più vulnerabile alle aggressioni del maligno.

Giovanni: Sì, sei attaccato tantissimo. Innanzitutto il più grosso attacco ce l’hai in famiglia, non da parte dei figli ma da parte dei suoceri... un altro attacco ce l’hai... a noi è successo che, quando abbiamo ricevuto l’effusione insieme, si è allagata la casa mezz’ora prima, inspiegabilmente... si è rotto un tubo... allora... hai due strade: il caso; oppure sono forze che agiscono in modo contrario a quello

che devi fare. Oppure, altro attacco personale di coppia: cominciamo a litigare. Spesso se c'è un incontro importante litighiamo e subentra un nervosismo che magari... proprio in circostanze che dovevamo essere presenti e in pace... e alle volte devi fare un annuncio così e non puoi essere così... [...] Ti dico che noi non... stiamo attraversando un periodo difficile. [...] E siamo andati proprio per dire ma... siamo andati da un sacerdote giovanissimo, un esorcista per chiedere se c'era qualcosa perché avevamo degli attacchi incredibili... invece lui, abbiamo pregato insieme, ha fatto il rito che si fa... ma ci ha detto "state tranquilli, non siete". [...] Perché esiste tutto un ambiente... un ambito di tradizioni e credenze popolari che... Sì ma noi ci crediamo. Crediamo che esistano. A volte penso che il male, il diavolo in sé, la persona, l'antagonista di Dio, allora, se non ci credi è contento. E nello stesso tempo è contento sia se ci credi sia se tu fai conto che non esista: è contento. Quello che non gli va, ci han detto, è quando... capisci che c'è e lo prendi in giro.

Secondo Sara gli attacchi sono piccoli, continui e inficiano le relazioni tra umani:

Sara: L'hanno detto tutti, in mille modi. In mille modi. Verissimo. A me è successo nella famiglia. Perché appena mia madre cominciò a frequentare, iniziai a frequentare anche io e iniziarono i problemi in famiglia. Non che non ci fossero, ma è proprio come se BUM! — son venuti proprio fuori. Cioè, ti ricordi proprio la corrispondenza di questa cosa... Fissa. Fissa. Tant'è vero che la maggior parte delle volte che qualcuno ancora ricorda quei momenti è perché li mette in relazione con la chiesa, cioè con appunto l'iniziare a frequentare, perché comunque per noi è stato l'entrare nel Rinnovamento, e poi sicuramente iniziare uno stile di vita diverso. Il semplice ascoltare Radio Maria al mattino quando ti alzi, piuttosto che ti vedono pregare in casa, la Bibbia sul comodino. Qualcosa mo' c'è! Qualcosa è cambiato, no? Piccole cose... alle volte questo dà fastidio. A me capita nelle cose delle relazioni umane, che sono immateriali, cioè quando qualcuno non riconosce il bene che gli vuoi, o magari si mettono quelle cosine di mezzo che fanno sì che ci sia divisione, no? Ti rendi conto dalle piccole cose e spesso io riesco a percepirlle un pochettino prima, perché magari vedi già che quella persona, magari, non è oggettivamente particolare, però dopo c'è sempre qualcosa che s'inserisce, s'inserisce e poi tra! Cerca di frenare... anche lì sottometti tutto all'opera di Dio. Quando ti dico che ti "apre gli occhi"... Si passa proprio dalle più piccole cose, quelle cose che il mondo considera naturali, quella che può essere l'invidia, che può essere che ne so, l'accidia, la rabbia... tutte queste cose...

Per Gioia il problema sta nella poca conoscenza. Allora camminare nel RnS significa, prima di tutto, avere la possibilità di studiare, formarsi e imparare a discernere le manifestazioni, per poi sapersi difendere.

Gioia: Ci vuole un cammino spirituale molto forte, sì. Parlo per quanto riguarda noi. I sacramenti, giornalieri, andare a messa tutti i giorni, la preghiera, la confessione... essere anche accompagnati, guidati da un consigliere spirituale, da una guida spirituale, cioè... bisogna... perché poi sono facilmente attaccate queste persone, perché assorbono comunque poi, e quindi c'è bisogno di un cammino spiri-

tuale bello serio. Cioè, non che chiunque può fare certe cose. La divisione è l'arma più bella del demone, è quello che distruggerà tutto.

Infine, quando discernere è troppo difficile, qualcuno ricorre a un doppio sistema esplicativo, medico e spirituale, finché uno tra i due non si riveli sufficientemente pertinente da escludere l'altro. È l'esperienza di Magda, nel periodo prossimo alle sue nozze cristiane:

Magda: Io ho avuto un periodo di depressione totale. Una cosa a cui non ho saputo dare nome. Ho avuto tantissime manifestazioni fisiche, allora: cutanee, sulla pelle... rash cutanei... orticaria, le mani piene di orticaria, poi... il dermografismo. Ora mi è passato però, nei giorni prima del matrimonio, bastava che tu facessi così [si tocca un avambraccio col dito] e ti usciva rosso. E sono tutte cose che, guarda caso, non hanno una causa scatenante. Capisci? Tu... se io ...

I: Ma dai medici ci andavi però...

M: Non sai quanto ho speso dai medici!

I: Cosa ti dicevano?

M: Stress, stress. Perché tutte le robe che mi sono uscite non hanno un'origine certa, guarda caso. Cioè niente di quello che mi è successo nei mesi prima del matrimonio era imputabile a una causa specifica. Parlo di tutte queste manifestazioni cutanee, anche i puntini rossi... Anche quelli, scientificamente non si sa. Piuttosto che perdita di capelli esagerata. A matasse. A matasse. [...] Io contemporaneamente a questo ho cominciato ad avere delle ossessioni pesantissime. Ossessioni riguardo la mia vita passata. Cioè, mi ritornava in mente la mia vita passata in cui avevo vissuto lontano dal Signore e le ossessioni erano — e figurati io non direi mai una cosa del genere — che il Signore non mi aveva perdonato. Cioè io sentivo la mancanza di perdono del Signore. Poi... [...] Non riuscivo a concentrarmi sul lavoro... non riuscivo proprio neanche ad accendere il computer, a volte me ne scappavo a casa... Cioè robe... paurose! Sono finita da uno psichiatra. [...] Tieni conto che io tutto questo periodo l'ho vissuto insieme al mio direttore spirituale. E il mio direttore spirituale aveva riconosciuto l'origine di tutto. [...] Comunque te le senti addosso le cose, quando fai una vita nello Spirito, hai gli occhi della fede che ti fa vedere le cose in un certo modo e la cosa non ti può spaventare. [...] Tutti mi hanno detto che le coppie che si avviano a questo tipo di sacramento [il matrimonio] subiscono *n* tentazioni. E me le hanno anche elencate i sacerdoti. Per cui, anche se loro erano lì a tranquillizzarmi... mi dicevano "scegliete la data, scegliete il vestito, scegliete la *location*, vai e vedrai". Oh, dopo il matrimonio è rientrato tutto.

Gli attacchi non sono vere e proprie possessioni. Il termine "possessione" indica quei rarissimi casi in cui un'entità demoniaca entra nell'individuo e ne revoca l'arbitrio, lo fa cioè agire secondo le proprie intenzioni. Le possessioni, dunque, sono la forma più grave di attacco maligno e restano di esclusiva competenza sacerdotale. Altro capitolo che necessita di un intervento esperto sono le infestazioni degli spazi, i malefici e le fatture, cioè operazioni magico-rituali molto complesse e poste in atto previa transazione del fatturante con il maligno. Su tutto questo dovremo

tornare. Gli incontri del RnS, invece, ospitano specifici momenti di preghiera che possono essere indirizzati a contenere o risolvere altre forme meno gravi di vessazione. Queste preghiere, rispettivamente denominate di *intercessione*, di *consolazione*, di *guarigione* e di *liberazione*, possono essere effettuate anche dai laici e non presentano una codificazione liturgica. Come detto sopra, comunque, la vigilanza di un rappresentante ecclesiastico resta, in ogni caso, auspicabile. Intercessione, consolazione, guarigione e liberazione nominano operazioni distinte dal punto di vista dell'obiettivo, ma sono espressamente legate l'una all'altra poiché presuppongono l'attività del maligno come principale sorgente di tutte le sofferenze umane. Poiché l'umano, per come descritto dal catechismo della chiesa cattolica, è un individuo relazionale fatto a modello della Trinità, le sue componenti principali, anima, corpo e spirito, sono in un rapporto di mutua compenetrazione. L'attività del maligno quindi, che è una *persona* spirituale, può riverberarsi su tutte e tre le componenti, penetrando negli interstizi lasciati aperti da una vita spirituale non sufficientemente zelante, o dalla vulnerabilità prodotta da vissuti interiori negativi e traumatici. L'intercessione, cioè l'invocazione dell'intervento divino sul destinatario della preghiera, può riempire l'individuo di Spirito Santo, ricolmare gli interstizi e liberarli da cattive influenze. La consolazione, invece, può rimarginare le ferite interiori, sanare il vissuto angoscioso e rinvigorire lo spirito. La guarigione si rivolge sia alle piaghe dello spirito che dell'anima che del corpo tramite il mezzo spirituale della preghiera. La liberazione, infine, è una forma più blanda di esorcismo che può indebolire o rimuovere forme più lievi di ossessione, di tentazione, di vessazione. Spesso queste preghiere vengono coadiuvate dall'imposizione delle mani, un gesto di memoria biblica, in cui chi prega pone il palmo della mano sul destinatario della preghiera.

Nonostante la parziale rimozione di argomenti esorcistici dagli incontri della comunità, l'interesse riguardo queste tematiche è comunque vivo e presente. Rimarchevole è, ad esempio, un documento a me segnalato durante una conversazione casuale e reperibile sul sito della sezione ligure del RnS. Il documento riporta la trascrizione di una catechesi rivolta a coloro che sono addetti al "ministero della liberazione". Nel RnS, infatti, si ritiene che anche i laici possano svolgere, parallelamente ai sacerdoti, dei ministeri *de facto* (evangelizzazione, animazione, insegnamento, sostegno ai giovani, sostegno alle famiglie, liberazione, ecc), i quali sono altro rispetto ai ministeri istituiti, ma che sono necessari al rendimento, alla cooperazione e alla pluralità carismatica delle comunità. Nel documento in questione, la catechesi descrive quindi un ministero di liberazione *de facto*, cioè determinate misure di intervento sulle vessazioni maligne che un membro può porre in atto — il che non equivale in alcun modo all'esorcistato istituito. Vi si trovano soprattutto due tipologie di informazioni: da un lato, alcuni consigli diagnostici per chi debba fare un'anamnesi dell'individuo bisognoso di aiuto; dall'altro dei suggerimenti tecnici di auto-pulizia e auto-liberazione in caso di vessazione personale. Si prescrive di effettuare un colloquio con l'individuo sofferente e di pregare su di lui se non in grado di parlare. Successivamente si passa all'analisi di eventuali peccati che possono aver aperto lo spirito ad attacchi: aborto, pornografia, droga, al-

cool, omeopatia, uso di cornetti o talismani, tatuaggi esoterici o piercing, esperienze spiritiche, parenti che fanno “occultismo”, frequentazione di maghi, pratiche orientali, visione di film dell'orrore. Una volta recuperati questi dati, si può quindi procedere con la preghiera, promettendo di sbarazzarsi di tutto ciò. Si può prescrivere, infine, di praticare regolarmente i sacramenti, di pregare quotidianamente e di frequentare regolarmente sia la Chiesa, sia un gruppo di preghiera parrocchiale. Naturalmente, se ci si dovesse accorgere della presenza di demoni, è obbligatorio mandare subito il sofferente dall'esorcista. Le tecniche di pulizia per chi svolge il ministero, invece, sono le seguenti:

- Pregare almeno un'ora al giorno.
- Mangiare condendo il cibo con olio esorcizzato e sale benedetto, bere acqua benedetta.
- In caso di problemi allo stomaco: la mattina, prima di fare colazione, bere un cucchiaino di acqua esorcizzata o di olio esorcizzato.
- Quando, durante il giorno, ci si rende conto di aver commesso un peccato, si confessa il peccato a Dio chiedendogli perdono.
- Alla fine della giornata, prima di andare a dormire, fare l'esame di coscienza.
- Se si conoscono punti del corpo colpiti da male (che durante la notte si fanno sentire), li si bagna con acqua benedetta e li si unge con olio esorcizzato. Se in camera si hanno sensazioni di presenze si può mettere la bibbia sul cuore, per tutta la notte.
- Spesso le persone colpite da maleficio manifestano malattie quali: cistiti, mal di denti, dolori agli arti, allo stomaco, prurito, infezioni agli organi genitali, dolori agli occhi o alle orecchie, forti mal di testa, dolori al cuore. Fare la prova del nove: si cosparge la mano di acqua benedetta e ci si bagna il petto, oppure ci si unge con un po' di olio esorcizzato. Se il dolore si ferma immediatamente, oppure si sposta da un'altra parte, è segno che si tratta di un disturbo malefico. Se il dolore continua è meglio chiamare il medico.

(Si ha una forte cistite che insorge in determinati momenti della settimana? Stesso sistema: ci si bagna le mani con acqua benedetta, si impongono sul ventre, sui reni e si prega: “nel nome di Gesù ti ordino, demone della cistite, esci fuori da me e non rientrare mai più;”. Poi si ungono i reni con un po' di olio esorcizzato e si prega: “nel nome di Gesù sigillo i miei organi genitali, la mia vescica i miei reni, nel Sangue di Gesù” e si fa il segno della croce sui reni e si dice: “nel Nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Amen”. Nel 99,9% dei casi scompare la malattia! Se invece la cosa persiste si contatta il medico.)

- In caso di completa paralisi del corpo, tracciare un piccolo segno di croce con la lingua o con gli occhi.
- In caso di viaggi astrali o in cui si ha la sensazione che l'anima si distacchi dal corpo, si prega: “Signore Gesù, aiutami, Signore Gesù Salvami”.

Benché non si tratti di un manuale demonologico per aspiranti esorcisti, i punti analizzati nella catechesi manifestano una buona competenza sulle modalità spirituali possibili di manipolazione psichica e organica. L'idea di umano che emerge dal documento è qualcosa di molto lontano dall'essere descrivibile come compatta o delimitata entro il perimetro della pelle. Si tratta piuttosto di un umano poroso, accessibile, manipolabile e quindi bisognoso di una manutenzione speciale che tenga pulita l'interiorità e ne sigilli ritualmente gli orifizi quando necessario. Da ultimo, il suggerimento di assumere olio, sale e acqua (vale a dire ciò che si ingoia più spesso) benedetti rimette palesemente in causa qualsiasi superficiale partizione tra sfera materiale e sfera immateriale, poiché un'entità spirituale può influenzare un individuo anche passando attraverso sostanze come gli alimenti.

«Dipende da quello in cui credi»

Redeemed Christian Church of God

Sin dal primo momento pastor Olabode ha messo in chiaro la sfida dello stare al mondo che tocca tutti gli individui⁵⁷: ciascuno è al centro di una lotta incessante di dominio spirituale tra lo “spirito dell'uomo”, lo “Spirito di Dio” e lo “spirito del diavolo”. Quando lo spirito dell'uomo o lo spirito del diavolo prevalgono, l'individuo non può che allontanarsi da Dio e cadere in disgrazia. Il dominio spirituale è qualcosa di molto sottile e pericoloso, una forma di controllo che si ottiene quando gli individui cedono alle seduzioni delle cose che non provengono da Dio, alienando così la propria libertà. In questo senso, le azioni quotidiane più semplici come bere un bicchiere di vino, ascoltare musica, studiare, sentire certi discorsi, rincorrere una donna, acquistare un braccialetto, passeggiare in una città, tutto ciò ha *sempre* delle conseguenze spirituali. La qualità di queste conseguenze dipende sia dalla relazione che si intrattiene con le cose (materiali o immateriali), sia da chi ha creato quelle determinate cose: infatti, tutto ciò che è stato creato proviene o da Dio, o dall'umano o dal diavolo. Poiché tutti e tre sono entità (almeno) spirituali, ciò che creano può ottenere, in qualsiasi momento, potere spirituale. In uno dei volantini contenenti gli “Inni”⁵⁸ si leggono queste parole:

Dovremmo stare attenti alle sostanze capaci di influenzare le nostre emozioni e le nostre decisioni. Alcool, droga, gioco d'azzardo, ecc. hanno danneggiato molte persone. Di conseguenza, molte famiglie stanno sperimentando una degenerazione del loro tenore di vita, non riescono a pagare le tasse delle scuole dei loro figli, s'interessano ad avventure extra-coniugali e altri vizi. Ogni anno, gran parte degli incidenti e delle morti stradali aumenta a causa di conducenti ubriachi. Potresti dire che si tratta, comunque,

⁵⁷ Informazioni tratte dalle note di campo relative ai primi incontri personali con pastor Olabode.

⁵⁸ Materiale reperito sul campo in occasione degli incontri del culto domenicale.

di miscredenti, ma la Chiesa? Alcune persone assumono alcolici in segreto perché pensano che vada bene se riescono a controllare se stessi. Non è vero! [...] È possibile bere uno spirito assieme a quello che assumiamo. Se bevi l'acqua della parola di Dio o il vino della Comunione, puoi bere assieme a questi lo Spirito Santo. Ma se cominci con il vino, permetterai a qualche altro spirito di entrare. [...] Se ti riempirai di questi vizi, ti renderai soggiogato da dominio satanico. Creerà una falsa atmosfera e ti guiderà. [...] Lo Spirito Santo non guida coloro la cui vita è nelle mani di altri spiriti. [...] PUNTO CHIAVE: Se sei guidato dallo Spirito Santo, sei un figlio di Dio. Se sei influenzato dallo spirito dell'alcool, sei del diavolo. Lo Spirito Santo e lo spirito dell'alcool non possono convivere in te allo stesso tempo.

Nel brano si problematizza l'abuso di alcolici e le relative conseguenze spirituali: bere alcol non è un gesto neutrale, ma significa entrare in relazione con una sostanza creata dagli umani e permetterle, in certi casi, di prendere il comando. In questo modo, la sostanza acquisisce un potere spirituale, *diventa* uno spirito che interferisce con l'azione dello Spirito Santo. Poiché lo spirito dell'alcool intralcia il lavoro dello Spirito Santo, cioè di Dio, allora lo spirito dell'alcool appartiene al diavolo, cioè a colui che opera per annientare il dominio di Dio sulla terra e sulle sue creature. Tuttavia, non tutto ciò che è creato dagli umani appartiene al diavolo: ciò che è creato per la gloria di Dio (una chiesa, un libro, un brano gospel, un sito internet, un oggetto consacrato, ecc.) appartiene a Dio e ha conseguenze spirituali che avvicinano a Dio. Tutto ciò che non è creato per la gloria di Dio, appartiene a chi contrasta Dio, cioè al diavolo, e ha conseguenze spirituali che avvicinano al diavolo.

Pastor Obasun Olabode: Qualsiasi cosa non provenga da Dio, proviene dal diavolo. Tutto ciò che non appartiene a Dio, appartiene al diavolo. O sei di Dio, o sei il diavolo. Qualsiasi cosa Dio non abbia creato, si dice che appartenga al diavolo.

I: Perciò le creazioni del mondo sono del diavolo.

POO: Del diavolo.

I: Tutte le creazioni del mondo?

POO: Aaah... Tutto ciò che è stato creato, la cui gloria va a Dio, è di Dio. Perché Dio ha dato all'uomo il permesso di creare. Dio dà all'uomo il permesso di creare. Ma quando uno dice: "se Dio ha potuto fare questa cosa, allora anche io posso fare altrettanto", allora lì si crea una frattura tra Dio e l'uomo. Lì c'è una frattura tra l'uomo e Dio. E questo è il motivo per cui Gesù Cristo è venuto nel mondo, cioè per riportare l'uomo al patto originale che aveva fatto con Dio. Lo scopo di Gesù è di riportare l'uomo al fine originale per cui è stato creato. Da quando l'uomo si è allontanato da Dio e ha creato altre immagini, per se stesso.

I: Sì, Sì, sì. Questo è molto interessante. Si tratta di poteri spirituali...

POO: Questi sono poteri spirituali. Sono questioni spirituali. Quando parli di Dio, Dio non è materiale. Quando parliamo di diavolo, il diavolo è uno spirito. Quando parliamo di idoli, gli idoli sono spiriti. [cfr. Appendice]

Se bevi alcool, appartieni al diavolo. Lo stesso discorso vale anche per le piste di conoscenza create degli umani: scienza, psicologia, matematica, ecc. sono discipline che possono ricevere poteri spirituali. Quando qualcuno studia appassionatamente la matematica per fini di godimento personale, lo studio non è indirizzato all'accrescimento della gloria di Dio, ma all'accrescimento del proprio prestigio: quindi, lo studente finisce per essere posseduto, spiritualmente, da quel che studia. Invece, lo studio a fini evangelici non è spiritualmente pericoloso, ma anzi pregevole. Come lo stesso Paolo, che era finemente educato e quindi capace di predicare anche ai filosofi alessandrini, o come Adeboye che era anche un brillante matematico e quindi capace di predicare agli uomini di scienza, chi mette il proprio studio a servizio di Dio evita di essere dominato da quello che studia.

Pastor Obasun Olabode: Molte persone credevano a Paolo perché sapevano che Paolo era istruito. Sai che Paolo era filosofo... perciò quando Paolo predicava lo Spirito Santo tutti dicevano: "ah, conosco quest'uomo, è Paolo, è letterato, saprà ciò di cui parla!". Ecco perché Paolo è stato in grado di attirare e convertire molti, perché sapevano che lui non era un ignorante. E come ti dicevo prima, la fede viene attraverso l'ascolto, ascolto della parola di Dio. Quindi coloro che sono schiavi delle loro passioni, di ciò che ascoltano, possono espirare tutte le cose che si sono messi nella testa e credere che Dio è Dio e saranno liberati. Ma per quanto crederanno in se stessi, saranno tenuti in cattività dalle loro stesse credenze. [cfr. Appendice]

La parola di Dio esce dalla bocca di chi predica ed entra nelle orecchie di chi ascolta, arrivando alla mente e allo spirito. La parola è quindi uno strumento immateriale che veicola il potere spirituale di Dio ed entra a contatto con lo spirito dell'umano, lo influenza, lo avvicina a Dio. Invece, se si ascoltano cose che non provengono o non sono rivolte a Dio, queste cose allontanano lo spirito da Dio e lo avvicinano al diavolo, e prima o poi finiranno per manifestarsi.

Pastor Obasun Olabode: Se vai in un qualsiasi luogo ora, e presti orecchio a certe cose, che sono spirituali, può succedere che tu te le metta in testa e, inconsciamente, inizi a manifestare ciò che hai ascoltato. Inconsciamente, inizi a manifestare ciò che hai ascoltato. Ma anche quando ascolti le parole. La paura può venire dall'aver ascoltato parole. Qualsiasi cosa tu ascolti può creare paura. Dipende da ciò che entra nella tua autocoscienza. Ecco perché devi stare molto molto attento a ciò che ascolti, a dove vai e a che cosa dici.

I: Perché ciò che ascolti entra nello spirito?

POO: Quel che ascolti entra nella tua anima. E comanda il tuo spirito. Come la musica. Ci sono musiche che sono musiche di Dio. Ci sono musiche che sono sataniche. Musiche malvagie. La musica è uno strumento potentissimo per gli spiriti. Loro usano la musica. È un potentissimo strumento nelle mani degli spiriti. Quando partecipiamo a un servizio dedicato a Dio o allo Spirito Santo, se sappiamo utilizzare bene la musica evangelica, si manifesterà chiaramente il potere di Dio. Anche quando il pastore non prega puoi vedere il potere di Dio che si manifesta attraverso la musica. Quando vai nelle discoteche, luoghi dove...

[imita schiamazzi e starnazzi]... eh! Si manifesta! Eh! Quindi la musica è uno strumento potente nelle mani degli spiriti. [cfr. Appendice]

Il diavolo ha mille facce, il suo spirito è fatto di mille spiriti ancillari, il suo dominio è la somma di mille modalità di dominio. In un certo senso, tutti gli orifizi (occhi, bocca, naso, vagina, ano, orecchie) sono canali da tenere sotto controllo, perché ciò che entra negli orifizi, materiale o immateriale, manipola lo spirito, quindi è anche caricato di spiritualità. Detto in altri termini, “spirito” è tutto ciò che può entrare in relazione con lo spirito dell’umano e manipolarlo: gli spiriti non esistono secondo modalità essenziali, ma relazionali. Ciò che non può entrare in relazione con lo spirito dell’umano, vale a dire ciò che non provoca modifiche nello spirito dell’umano, non ospita alcuno spirito. Se qualcosa influenza lo spirito dell’umano avvicinandolo a Dio, in quella cosa c’è lo Spirito Santo. Se qualcosa, invece, influenza lo spirito dell’umano allontanandolo da Dio, in quella cosa c’è uno spirito che non appartiene a Dio, quindi appartiene al diavolo. Lo stesso discorso vale anche per gli “idoli”, che nel discorso della RCCG comprendono gli spiriti territoriali, le divinità tradizionali e gli antenati. Costoro sono ritenuti entità spirituali non illusorie: esistono e hanno, anzi, potere perché gli umani ci entrano in relazione.

I: E gli idoli sono qualcosa di inesistente, oppure esistono ma sono qualcosa di diverso?

Pastor Obasun Olabode: Nella vita, per ogni originale c’è un falso. Nella vita, per ogni originale c’è un falso. Come per questi occhiali qui [si toglie gli occhiali che indossa e me li mostra, toccandoli e rigirandoli]: puoi comprare l’originale, ad esempio Gucci. Ma i Cinesi ne faranno un altro paio, lo chiameranno con lo stesso nome e diranno che sono la stessa cosa, ma il contenuto è diverso.

I: Quindi sono reali?

POO: Tutto nella vita è reale, dipende da ciò in cui credi. Gli idoli sono reali, sono qualcosa che tu puoi vedere. Nessuno direbbe che non esistono gli idoli, la Bibbia parla di un dragone e il dragone era reale.

I: Non è semplice da capire. Mi è stato detto che ci sono dei pastori, i quali sono cristiani e che quindi credono in un solo Dio (...e la Bibbia sostiene che di Dio ce n’è uno solo), però...

POO: Credono in un solo Dio, però la Bibbia sostiene che ci sono degli dèi minori.

I: Sì! E [questi pastori] li venerano. Questa è la mia perplessità.

POO: Sì. Sì, c’è un Dio che chiamiamo l’“onnipotente”.

I: Sì.

POO: Ed è uno.

I: Sì.

POO: Ma ciò non toglie che ci siano altri dèi minori.

I: Quindi ci sono.

POO: Sì. Tutti gli altri dèi sono opera degli uomini. Tutti gli dèi minori sono invenzione degli uomini. Come Dio ha inventato l’uomo, l’uomo ha inventato gli dèi minori, gli idoli.

I: Ma questi idoli hanno dei poteri?

POO: È proprio per questo che lo chiamiamo “onnipotente”! Se gli altri dèi non avessero poteri, non staremmo qui a parlare dell’onnipotente.

I: Quindi non hanno potere?

POO: Sì che hanno potere! Ma il loro potere è inferiore.

I: Minore...

POO: Minore. Hanno poteri, ma i loro poteri sono minori. [cfr. Appendice]

L’umano, in quanto essere spirituale, ha il potere di creare entità e oggetti — e queste entità e oggetti hanno potere spirituale perché gli umani li mantengono tali con il loro interesse, con il loro utilizzo, con i loro culti, con il ricorso al loro aiuto. Anche le città hanno un proprio spirito, perché sono create dagli umani e influenzano le vite di chi ci abita. Ogni città ha un suo bastione, uno “spirito territoriale”, che ogni volta è diverso e “fa cose diverse” agli umani che abitano i suoi luoghi. Riassumendo, gli umani “fanno gli spiriti” e gli spiriti “fanno gli umani” perché entrano in relazione, senza soluzione di continuità. Tra umani e spiriti, di qualunque genere e provenienza essi siano, ci sono sempre relazioni di potere senza fratture. L’umano ha libero arbitrio perché può scegliere consapevolmente quali relazioni mantenere e quali relazioni rifiutare, con annesse tutte le conseguenze. I figli di Dio sono coloro che hanno sostituito la relazione con lo Spirito di Dio a tutte le altre relazioni di potere con spiriti minori.

Detto ciò, la vita sulla terra è un’incessante corsa verso il potere più forte, un potere che possa salvaguardare l’umano da tutti gli agguati spirituali possibili. Le persone vanno alla RCCG perché in chiesa si predica il potere onnipotente di Dio, dice pastor Obasun nella nostra intervista, e seguita raccontando una storia che è stata anche quella del fondatore Akindayomi e del suo successore Adeboye:

Pastor Obasun Olabode: Ti farò l’esempio di un’esperienza personale di vita di un pastore.

I: Sì grazie!

POO: Questo pastore era alla ricerca di potere. E mentre era nelle tenebre si unì a una società segreta, la quale gli aveva dato alcune garanzie. E si disse: “ah! finalmente ho del potere!”. Ma poi, quando tentò di esercitare quel potere, si rese conto che quel potere era ben poco. Non era soddisfatto, cercava sempre un potere maggiore. Un potere più grande. Si stava rivolgendo a un dio, un dio segreto, il quale gli stava dando il suo potere. Ma quel potere si andava disperdendo. Fino a quando, un giorno, non andò nell’ufficio di un pastore e gli disse: “c’è qualcosa nelle tue mani, chi te lo ha dato?” — “ho ricevuto questo potere dieci anni fa” — “come!?! hai ricevuto questo potere dieci anni fa?” — “sì, l’ho ricevuto dieci anni fa, ma conosco un altro sacerdote che ha ancora più potere...” — e così via. Ha continuato così per diverso tempo, fino a quando non ha incontrato Gesù Cristo. Da quel giorno, in cui ha trovato il potere onnipotente, non ha più cercato altri poteri minori. È come se io andassi ora in un ufficio, ecco se andassi lì incontrerei un impiegato, incontrerei un supervisore, incontrerei un direttore... Ma ci sarebbe comunque un presidente in quell’ufficio. L’impiegato ha un potere, il supervisore ha un potere, ma il presidente è il capo di tutti! Non è che l’impiegato non abbia potere; ma quando

l'impiegato parla e il presidente parla, qualsiasi cosa dica l'impiegato cessa di valere, perché è ciò che dice il capo che conta. Così è anche per Dio nei confronti degli idoli. Quando Dio subentra nella questione, gli idoli lo temono. [cfr. Appendice]

Il desiderio di accrescere il proprio potere e la propria influenza sugli altri non è una novità per il mondo culturale Yoruba, il quale resta la principale matrice antropologica che ha dato vita alla RCCG. Il mondo Yoruba è popolato di divinità (*orisa*) capaci di conferire, a chi li venera, poteri che sono in grado di sostenere l'incremento del prestigio individuale. Lo fanno bene i guaritori tradizionali (*babalawo*) iniziati al culto divinatorio locale (*Ifa*), i quali risolvono i problemi dei loro clienti suggerendo azioni e comportamenti ispirati alle unità narrative tramandate sulle divinità (*Odu*) (Peel 1990). Singoli individui, ma anche capi-famiglia, lignaggi e congregazioni segrete si consacrano, cioè si mettono a servizio, di certe divinità per guadagnarne i poteri, proteggersi e accrescere il proprio *status*. Spesso sono i pastori stessi a propiziarsi il favore degli *orisa*, per portare più persone dentro alle loro chiese. Secondo Ray — e non senza un certo sarcasmo — i pastori che si dedicano ai culti tradizionali negoziano consapevolmente con il diavolo per guadagnare prestigio. A lui, che veniva da Benin City e aveva frequentato da sempre comunità pentecostali in Nigeria prima di seguire suo zio a Genova, ho chiesto cosa ne pensasse delle tradizioni locali:

I: Ci sono culti tradizionali?

Ray: Sì ci sono...

I: E come si pongono i cristiani? Cioè come ve la gestite questa cosa? Queste divinità che sono lì in mezzo a voi...

R: Eh loro c'erano ancora prima del cristianesimo. C'erano loro prima dei cristiani. Eh... è un po'... non lo so come spiegarli. Perché normalmente i Cristiani credono che chi fa parte di questi culti tradizionali ehm... fa con diavolo. Non è con Dio, e odiano quelli che fanno queste cose, però sotto sotto ci sono alcuni cristiani, musulmani, anche pastori che fanno ancora parte di queste cose... questi culti, solo che non lo dicono in pubblico. Ci sono tanti pastori di anglicani, metodisti, anche di cattolici...

I: Mi faresti un esempio? Come si è pastori, ma anche affiliati a queste divinità locali?

R: Eh non lo so! Dentro di loro credono che, magari loro sono nati in questi culti, oppure alcuni cercano potere, per i soldi o per avere tanta gente in chiesa... o per fare i politici... alcuni cercano protezione e allora credono che fare parte di questi occulti avranno protezione, ancora più di quello che Dio può offrire loro. E alcuni di loro credono che tutti sono uguali, ma il modo di farlo è diverso.

[...] Non è facile di farlo [rompere definitivamente con i culti tradizionali]. E poi c'è chi non ha rotto completamente. C'è chi fa metà metà...

I: Mi sapresti fare esempi di queste divinità? Nomi... chi sono, cosa fanno...

R: Non lo so, perché è una cosa segreta, quando si dice segreto... è come la massoneria, gli Illuminati... direi che il più famoso è Ogboni Confraternity. Però ci sono tanti, soprattutto dalla parte est della Nigeria.

Ci sono tanti più pericolosi che usano anche umani per sacrifici... Sono persone che convocano spiriti. Ci sono sempre spiriti in mezzo.

I: Non ho mai capito se sono positivi o negativi questi spiriti...

R: Eh è quello, non sono positivi e non sono negativi, però sono potenti, sono tutti e due.

I: Credi che siano tutti diabolici?

R: Sì, sì, sono tutti diabolici.

Per chi milita nella RCCG, tutti i traffici con gli spiriti e con le divinità locali sono oggetto di satanizzazione. L'unico modo per impedire a chi lo fa di avere potere, e liberarsi dalla loro influenza, è ottenere un potere superiore, che la retorica neo-pentecostale attribuisce unicamente a Dio onnipotente. Me lo ricorda insistentemente Bernard ogni volta che gli chiedo di raccontarmi che fine abbiano fatto le figure tradizionali di riferimento della cultura Yoruba:

Bernard: I *babalawo* conoscono il diavolo, sanno che stanno usando i poteri del diavolo. Tanti *babalawo* credono a Dio, pregano a Dio, ma è come uno dice, il nome di Dio, uno tra tanti. Quando seguivo gli idoli con i miei genitori, vedevo persone cadere per terra e vedevo cose uscire dal loro corpo, per esempio, mio padre, lui non era posseduto da un demone, ma aveva una malattia e l'hanno portato da questi *babalawo*. I *babalawo* gli davano le medicine, uscivano cose strane dal corpo. È lì che ho iniziato a credere in questi poteri. Le persone cadono sulla terra e escono cose dal loro corpo. Alcuni serpenti, altri polvere... Uno particolare non riesco a ricordare... proprio non tanto...

I: Tu non hai mai visto una liberazione, non hai mai fatto un esorcismo?

B: No no, io no...

I: Ma tu puoi farlo, oppure spetta solo al pastore?

B: No io posso farlo. Il potere è per tutti.

Gran parte dei membri della RCCG "Garden of Peace" fanno parte di quella generazione migrante degli ultimi 15-20 anni che ha rifiutato il modo di fare dei padri, per costruire una nuova vita in Europa. «Io ho visto le cose nella mia famiglia — dice ancora una volta Bernard — e non vorrei sperimentare o avere la stessa esperienza che i miei genitori hanno avuto. Come posso affrontarli? L'unico modo che ho per affrontarli è la preghiera». Come racconta pastor Olabode, egli stesso era figlio di un pastore che aveva fondato una chiesa cristiana. Ma suo padre venerava anche altre divinità e la sua chiesa si proponeva come un pantheon aperto in cui amici, parenti e prossimi si recavano per stare assieme e rinforzare collettivamente la loro appartenenza religiosa. Il culto era una via collettiva di costruzione e di mantenimento del sociale. L'adesione alla RCCG, invece, ha facilitato l'allontanamento da tradizionali modi di relazione e di abitazione — anche attraverso le narrative di satanizzazione. Questo ha comportato parimenti la squalifica di figure professionali locali della terapia, come i *babalawo*. Nel racconto di Emmanuel — brillante studioso di economia arrivato a Genova a 19 anni per acquisire la laurea presso le nostre istituzioni universitarie — il ricorso al guaritore tradizionale, da parte dei suoi parenti, è stato l'origine di avveni-

menti strani e di aggressioni spirituali, paragonabili agli effetti collaterali di una medicina assunta senza possedere conoscenza precisa sull'eziologia della propria malattia:

Emmanuel: Tu puoi prendere una ricetta senza sapere cosa c'è alla radice del problema. Puoi bere una medicina, andare dal medico, dipende... ci sono cose che tu sai che questo è un raffreddore e posso prendere questa medicina, ma quando tu prendi e vedi che non sta passando e che non sta guarendo, devi subito andare dai medici a fare dei consulti. Fare delle analisi... Quando saprai le radici delle cose, lui saprà cosa darti per guarire la malattia. Allora, noi abbiamo fatto queste cose [azioni prescritte dal guaritore locale], sembrava stare più tranquilli, ma praticamente la nostra residenza sembrava una residenza di spiriti. E io a volte quando stavo guardando a mezzanotte la tv, sentivo delle voci... ma sembrava lontano questa voce... a volte se tu stai dormendo, tu senti delle presenze strane vicino a te...

I: Le vedevi?

E: Non le vedevo, le sentivo... A volte tu sei in cucina a parlare, cucinare, ma tu esci per sapere che lì [c'è qualcuno, ma] non vedi niente... A volte tu senti persone nel soggiorno guardare la tv, senti dei rumori! Ma non c'è nessuno... Ah! Lì, ehm, problema di malattia, malattia, malattia... aaah, venivano sempre dei serpenti nella nostra casa, ad esempio nel letto di mio zio c'era un serpente, nella roba di mia zia c'era un serpente a due teste... sì! a due teste... poi venivano degli uccelli... ehm, le persone che fanno questo tipo di cose, usano questi per entrare nel loro spirito, per fare queste cose... come i gatti, quando vedi i gatti piangere la sera tu senti una presenza strana, tu vedi questi uccelli che vengono a gridare sempre, tu senti una presenza strana... se tu senti che il tuo spirito è costretto dagli altri spiriti...

L'unica terapia ammissibile, infatti, è la liberazione dell'individuo dalle oppressioni maligne attraverso l'accettazione di Cristo, cioè l'accettazione dell'unica relazione spirituale possibile e la rimozione di tutte le altre. Ciò che è tradizionale è sempre un ostacolo diabolico che tiene in pugno l'individuo e non gli permette di muoversi liberamente:

Pastor Obasun Olabode: Quando si è posseduti, il diavolo renderà molto difficile scoprirlo, perché il diavolo ti renderà posseduto attraverso quello che ti piace. Molti uomini oggi sono posseduti dalle donne, perché gli uomini amano le donne. [...] La possessione significa avere un problema, ma non vedrai il problema perché quello che fai ti piace. [...] Numero uno: credo che gli uomini si ammalino. Come quando cammini molto e ti stanchi e hai bisogno di riposare. Questo non è un problema spirituale, perché anche Gesù Cristo camminava e quando si stancava aveva bisogno di riposare. Ma quando invece hai un malessere generale e vai all'ospedale, i dottori ti mettono sotto ai loro macchinari e ti dicono: "non hai nessun problema", dentro di te tu sai che hai un problema. Le macchine non vedono gli spiriti. Quando qualcuno soffre per un attacco spirituale, portalo in India, portalo in America, portalo in Germania, mettilo dentro qualsiasi macchinario, il macchinario dirà: "quest'uomo non è malato, quest'uomo è sano". Ma costui ti dirà: "ma io ho un problema?". Questa è una questione spirituale. Ciò richiede il potere di Dio per una liberazione.

I: Voi avete un servizio per queste persone?

POO: Sì. Lo chiamiamo "Deliverance Service".

I: Il “Deliverance Service”. Quindi la chiamano...? Lei dà un appuntamento...?

POO: Sì. Ma non necessariamente deve esserci un appuntamento. Puoi essere liberato dalla parola di Dio.

Non è che debba per forza esistere un servizio speciale per la liberazione. *Perché molti tra gli spiriti si muovono sulla base di ciò in cui credi.* [cfr. Appendice]

L'ultima frase di pastor Obasun ritorna sul comportamento degli spiriti: gli spiriti si muovono sulla base di ciò in cui si crede. Se ci si mette nella condizione di non entrare in relazione con gli spiriti, gli spiriti perdono tutto il loro potere. Queste osservazioni si pongono in continuità con certe logiche culturali che ci impediscono di concettualizzare il passaggio al pentecostalismo come “rottura” col passato. La statizzazione dei culti locali, ad esempio, non ha eliminato modalità culturalmente specifiche di produzione e di relazione con le entità immateriali, siano esse rielaborate come sataniche o divine. Come sostiene Barber (1981) lo statuto ontologico delle divinità Yoruba non è di tipo essenziale, ma relazionale: una divinità che non dà frutti e non concede potere a chi la venera può essere abbandonata, dimenticata e ridotta al nulla. Il potere delle divinità dipende sostanzialmente dal numero, dal fervore e dalla prosperità dei propri accoliti. Questa sistemazione, secondo lo studioso, rispecchia la struttura sociale del mondo Yoruba, una struttura fortemente gerarchica, basata sul prestigio dell'anzianità e suddivisa per lignaggi, che però rimane sufficientemente flessibile da consentire l'impresa individuale. Possedere particolari competenze e conoscenze, un'economia redditizia, un seguito di sostenitori e di lavoratori, una grande casa, ecc. può aumentare il prestigio individuale e consentire l'accesso immediato alle più alte posizioni gerarchiche, tendenza in seguito accentuata nel passaggio da economie di tipo sussistenziale alla produzione di mercato. Il recente *revival* africano del pentecostalismo, con la sua retorica di definitiva rottura col passato, si pone in continuità con queste tendenze: proponendo l'investimento su un Dio onnipotente il cui potere non può in alcun modo e in alcun tempo venire meno, diventa concepibile ottenere una garanzia stabile di successo che comporta, parallelamente, la disfatta di un pantheon minore, oscuro e incerto. La stessa gestione del potere all'interno della RCCG — nonostante la pervasiva gerarchizzazione e i principi di assoluto rispetto e obbedienza dovuti ai pastori più anziani — è aperta all'intraprendenza del singolo: essere particolarmente dotati di carisma, buona dialettica, conoscenze accreditate e poteri spirituali (visione, guarigione, profezia, esorcismo), in altre parole “dare molto frutto”, indica la complicità e la grazia di Dio e costituisce una carta d'imbarco verso le posizioni più prestigiose. Sia Akindayomi che Adeboye si distinguevano per i loro poteri profetici e terapeutici e avevano guadagnato il massimo grado di autorità anche a causa dell'enorme quantità di seguaci che erano in grado di richiamare da tutte le regioni della Nigeria. Quello che offrivano, e che oggi offrono i pastori della RCCG, è una strategia di liberazione fondata esclusivamente sulla relazione triadica individuo-pastore-Dio. Come dice pastore Obasun, non è il gesto che cura, o una particolare preghiera, ma la relazione tra Dio, colui che ha bisogno di liberazione e un terzo (in genere il pastore, ma può farlo qualsiasi iniziato) che si metta a disposizione dello Spirito Santo, si faccia cioè canale di passag-

gio. La liberazione dipende dallo Spirito Santo che viene convocato e agisce attraverso la figura del terzo. Non servono quindi procedure specifiche, se non quelle che ciascun pastore compie sotto ispirazione divina. In realtà ogni pastore, nel suo percorso di formazione, apprende particolari modi dai suoi superiori e poi li mette in pratica, raddrizzando con l'esperienza la propria strategia. A volte basta una chiacchierata, altre volte si può ricorrere al solo parlare in lingue, oppure si può toccare con le mani l'individuo, benché non ci sia alcuna regola predefinita. Gli elementi essenziali del *setting* sono la presenza di un iniziato collettivamente reputato autorevole e potente e la presenza di Dio canalizzata dall'iniziato. In comunità è stato possibile assistere a diverse sessioni di liberazione. In generale nella RCCG queste si svolgono previa "chiamata all'altare": il pastore fa alzare gli interessati per raggiungerlo nella sua posizione frontale all'assemblea. Nel nostro caso, le liberazioni sono state condotte da tre figure di riferimento diverse: pastor Obasun, il suo assistente e il suo maestro, pastor Amos Emovon (durante una visita alla comunità). Tra pastor Obasun e il suo assistente si vedono continuità importanti: entrambi fanno inginocchiare i "liberandi" e, a turno, si chinano su ciascuno di essi toccando una parte del corpo (la testa, i polsi, il collo). In seguito iniziano a pregare mantenendo lo sguardo fisso sull'individuo. La preghiera è libera e mira a scacciare l'ostacolo spirituale attraverso il nome di Gesù: «vai via spirito! vai via! nel nome di Gesù!», «qualunque cosa lotti contro il tuo destino: vattene via!». Non è raro che, durante la preghiera, i due pastori inseriscano dei segmenti glossolalici. Non mi è mai capitato, tuttavia, di assistere a particolari manifestazioni di possessione. In genere l'esito delle liberazioni era uno stato di spossatezza e di stanchezza, che conferiva difficoltà a rialzarsi. Leggermente diversa è stata, invece, la liberazione operata da pastor Emovon, il quale è di grado superiore a pastor Obasun nonché suo padre spirituale (per lui, "daddy"), e il quale gode di ottima fama all'interno della RCCG per le sue doti carismatiche. Anche pastor Emovon lavora su chiamata all'altare: il servizio è rivolto a coloro che intendono sbarazzarsi di impedimenti, barriere e ostacoli spirituali per arrendendosi a Dio: una «call of surrender». Pastor Emovon raccoglie gli interessati e li dispone in fila dinanzi a lui, in piedi. Come negli altri casi, passa tra di loro e li tratta uno per uno, accompagnato da un'*équipe* di uomini che si mettono alle spalle dei liberandi per intervenire in caso di brusche cadute⁵⁹. Emovon parla solo in lingue, articolando con rapidità e chiarezza una successione di fonemi che principiano sempre con un medesimo prefissoide: «obobobobobo ... » — una caratteristica che lo accomuna allo stile glossolalico di T. B. Joshua, un predicatore pentecostale nigeriano di estrema notorietà, nonché fondatore della "Synagogue Church Of All Nations". Con dei segnali facciali comunica il suo dialogo interiore con lo Spirito Santo (stringe le mandibole mostrando i denti, chiude gli occhi e li strizza ad intermittenza). Il procedimento è sempre lo stesso: pone la mano con dolcezza sulla guancia destra dei soggetti e prega in lingue guardandoli fissi negli occhi. Quando i soggetti iniziano ad essere agiti dalle forze spirituali, la mano passa sulla fronte e si fa forte e dura, il tono della voce aumenta. I fedeli com-

⁵⁹ Le cadute si riferiscono al "riposo nello Spirito" [cfr. cap. III §3.2], come mi spiega personalmente pastor Emovon.

inciano a reclinare il capo all'indietro, ad accasciarsi sui fianchi e a oscillare dolcemente col busto. Altri alzano le mani e aprono la bocca, in silenzio, con gli occhi chiusi. In un caso particolare, un giovane uomo ha cominciato a correre all'indietro tutt'attorno a pastor Emovon, il quale non gli ha tolto la mano dalla fronte nemmeno un attimo e ha continuato a pregare in lingue mantenendo lo sguardo. *L'équipe* si è allontanata per dare libero sfogo alla manifestazione e poi, verso il suo esaurirsi, si è riavvicinata per sostenere il soggetto e per riaccompagnarlo in seguito al suo posto. Durante un colloquio personale, Pastor Emovon mi spiega cosa succede negli individui quando lui inizia a pregare: i movimenti, dice, sono prodotti dalle forze maligne e benigne che scorrono nei loro corpi e lottano tra loro. La liberazione ha una modalità d'azione simile al riempimento di una bottiglia piena di sabbia. La sabbia equivale alle impurità spirituali, mentre lo Spirito Santo è l'acqua con cui si vuole riempire la bottiglia. Mentre si inserisce acqua, la sabbia si solleva e fa confusione, finché a un certo punto l'acqua non l'avrà fatta uscire completamente dal collo, lasciando la bottiglia pulita e piena. Il movimento delle persone e la spossatezza finale sono le conseguenze della battaglia che si agita dentro di loro, finché lo Spirito Santo non li riempie e li rasserena, li assuefa di pace.

§2.5 NOI E LORO

Fin ora abbiamo esplorato i pentecostali in azione all'interno delle rispettive comunità, cercando d'indagare quelle esperienze che consentono loro di riconoscersi sia personalmente che reciprocamente come tali, entro i confini di un contesto collettivo di condivisione di prassi e di discorsi. Ma per essere efficace l'individuazione di qualsiasi "noi", anche quando co-costruita in piccoli spazi, necessita di un elemento in più: l'identificazione del "loro" — cioè di tutti i gruppi di individui che non sono parte del "noi" perché sono diversi. Infatti, mentre da un lato l'identità del gruppo si va elaborando per "via interna", attraverso il costante attrito tra il divenire individuale e il divenire collettivo, dall'altro si viene articolando per "via esterna" una distanza data dal differenziale tra il gruppo, fatto in un certo modo, e un "fuori dal gruppo" fatto altrimenti (Remotti 1990). In altri termini, se i membri delle comunità riescono a trasformarsi secondo le vie preposte, rinforzando i punti fermi e solidificando un luogo in cui il dover essere può felicemente coincidere con l'essere, è perché continua, al contempo, quel processo di polarizzazione tra simili e dissimili che permette di separare coloro che mutano da coloro che permangono inalterati nel fuori. Insomma, il "noi" è anche e soprattutto un "non-loro". Questo è un punto notevole e delicato, perché dice molto riguardo al tipo di "progetto umano" che i pentecostali perseguono e, in particolare, riguardo alla difficoltà — incresciosa per un cristiano — di conciliare un'antropologia d'impianto essenzialista, monista e universalista con le numerose istanze, nonché il personale sentimento, di unicità e differenza, di originalità, di salvezza e di elezione del soggetto *born again*. In generale, quel che ho potuto notare durante le ricerche è una (prevedibile) assolutizzazione ontologica in cui tra tutti gli umani — che sono tutti, ma proprio tutti, costituiti a immagine e somiglianza di Dio e quindi di natura tripartita tra anima, corpo e spirito — ce ne sono alcuni che hanno avuto accesso all'unica verità ammissibile ("noi"), mentre tutti gli altri permangono nell'ignoranza e nella superstizione ("loro"). Ossia: *noi salvi, loro perduti* — *fintanto che non diventino come noi*. Questa è solo una griglia generica — ci sono molti modi di salvarsi e ancora molti più modi di perdersi — benché estremamente potente e coercitiva, soprattutto se cooptata a scopo di dominio [cfr. IV §4.2]. L'efficacia della griglia generale sta, infatti, nella sua capacità di riassorbimento del molteplice nell'uno: quali che siano le differenze interne tra i salvi, le differenze interne tra i perduti e le differenze tra i salvi e i perduti, non ci potrà mai essere una gradazione intermedia tra verità e falsità o tra culto e idolatria — «chi non è con me è contro di me» (Mt 12: 30). È vero che la perdizione si declina in molti modi diversi e che i pentecostali prestano molta attenzione alle tipicità locali — ma si tratta pur sempre perdizione. La sfolgorante variabilità di esseri e di intenzionalità invisibili, di usi e lavorazioni rituali e di concettualizzazioni del male si arresta comunque

alle soglie del riduzionismo ontologico — caro prezzo da pagare per potersi trasformare in *born again*, in uomini nuovi. L'uomo nuovo, in effetti, è in realtà l'uomo “vero” — l'ideale antropologico pentecostale — per come è fatto fin nell'essenza: colui cioè che è pienamente attivo in tutte le sue potenzialità, fisiche, mentali e spirituali, e che le mette al servizio di Dio. Coloro che non sono stati “rinnovati”, dunque, non sono mai intesi come umani differenti: sono umani le cui potenzialità permangono in stato latente o sono applicate nel modo sbagliato, perché disattiva è la loro relazione con Dio — a beneficio di altre relazioni. Mentre c'è un solo modo di essere uomini nuovi, ci sono molti modi di essere disattivati o mal attivati. Ma ciò che indebolisce o disattiva la relazione con Dio è sempre opera del diavolo, il “grande divisore”. In tal senso, tutte le differenze sono sempre proiettivamente integrabili all'interno dell'unica lettura ammessa: il male assoluto contro il bene assoluto. Per usare un'espressione di Simone Weil, in ciò consiste «la creazione: il bene frantumato e disseminato attraverso il male» (Weil 1947). Vorrei quindi tentare una breve disamina dei vari “loro” per come selezionati e concettualizzati in ciascuna delle tre comunità di nostra competenza, per poi entrare direttamente nella questione dello sguardo antropologico.

«Quella la scambiano per pace»

Chiesa Apostolica

Noi e i religiosi — La principale linea di demarcazione che qualsiasi membro della CA terrà a puntualizzare a chiunque gli chieda informazioni sulla sua “religione” è quella tra cristiani (“noi”) e religiosi o tradizionalisti (“loro”). Diversamente da come si potrebbe pensare, i religiosi non sono coloro che appartengono a confessioni diverse dal cristianesimo: i religiosi sono proprio i cristiani. Sono, cioè, quei cristiani che non si riconoscono nel pentecostalismo — da cui si deduce che il pentecostalismo non andrebbe considerato una religione, bensì qualcosa di più complesso, o meglio, l'unico modo di essere cristiani in questo mondo. La questione è divenuta palese quando ho chiesto a Juan se *anche* la sua famiglia era cristiana. Domanda a cui ho ricevuto la seguente risposta:

Juan: Chiamiamola tra virgolette “religione”. I miei genitori non sono cristiani.

I: Ah non erano cristiani?

J: No, no... non erano cristiani. I famosi Cattolici... solo per nome. Soltanto vanno la domenica e basta. Vengo da famiglia normale... che si tratta di inculcare ai figli i propri valori. Ma poi la decisione è dei figli. Ora i ragazzi prendono la loro decisione, non è come un tempo che i genitori ti dicono che per forza devi fare la loro decisione.

Parlando con me della sua infanzia in Romania, anche Dalida ha utilizzato un registro simile a quello di Juan: circa una trentina di anni fa nella sua terra d'origine — di orientamento ortodosso

— i bambini venivano condotti in chiesa per imposizione dei genitori, mentre le prime e “chiasose” comunità pentecostali erano guardate con sospetto. Dalida, dal canto suo, non aveva resistito alla curiosità, prendendo parte a un incontro di nascosto:

Dalida: Sono rimasta stupita dall'atmosfera che c'era... Le canzoni... e io ho pensato che non voglio uscire mai più, cose che in chiesa ortodossa non vedevo, non sentivo, non c'era questa gioia qui, era gioia, era tanta gioia. E io ho detto “oooh! vorrei andare” e invece i miei genitori... e la mia amica mi ha regalato questa Bibbia [me la mostra, è sul tavolo], io avevo 12 anni... E io ho detto, ho visto delle cose, no? Che non c'erano dagli altri, parlare in lingue... Ho sentito proprio la presenza dello Spirito Santo. Io all'inizio non sapevo che cos'era, non capivo... Cioè io sapevo della religione che la domenica andavo lì, pregavo e finiva lì, diciamo... Non avevo questo accesso alla parola di Dio. [...] I miei mi dicevano di non andare, dicevano che erano pazzi, satanisti, che non bisognava andare. Perché c'è il nemico che cerca di separare dalla verità. Questo succede quando tu sei sottomesso a una religione fatta dagli uomini e non sei sottomesso alla Parola di Dio.

In sostanza, chi non pratica il cristianesimo in un certo modo non può dirsi “veramente” cristiano, bensì religioso, vale a dire qualcuno che si limita a professare in modo acritico il credo che gli è stato passato dalla tradizione locale. Lo stesso ragionamento vale anche per coloro che seguono credi differenti da quello cristiano. A maggior ragione vale per i cattolici, la sezione cristiana maggioritaria in Italia e quindi quella con cui la CA non può che confrontarsi costantemente, nel momento in cui rifiutano o tralasciano di impegnarsi negli aspetti centrali dell'evangelismo pentecostale, come l'esercizio dei carismi. Abbiamo approfondito questo punto con la nostra figura di riferimento teologico, pastore di Stefano. Vale la pena riportare le sue esatte parole:

PAdS: La prima differenza tra i cattolici e gli evangelici è che gli evangelici si basano sulla Bibbia, come diceva Martin Lutero: “*sola scriptura*”. Mentre i cattolici hanno la Bibbia e la liturgia. Quindi la sacra Bibbia e la santa tradizione. Loro non possono fare a meno di questi due paralleli. Noi, come evangelici, no. E nel mio percorso...

I: E ma poi i santi, la Madonna, i sacramenti...

PAdS: [ride] Eh sì, i santi... questo fa parte della tradizione. Sì. Quindi io nel mio percorso mi sono trovato sempre più vicino esclusivamente alla parola biblica. [...] L'unico mediatore, lo dice anche la parola di Dio, è Gesù Cristo, non ci sono altri mediatori. Per noi i santi, come è citato nelle varie scritture e nell'apertura di diverse epistole, siamo noi, siamo quelli che siamo vivi. “Santi” significa “appartati”, quindi siamo noi che in qualche modo, ancora, abbiamo fatto la scelta di seguire Gesù non perché lo consociamo, ma perché vogliamo diventare discepoli. E questo per noi è fondamentale.

I: Quindi i santi, come anche i morti del resto, vanno... lasciati in pace?

PAdS: Ma soprattutto i morti vanno lasciati in pace! I santi, come uomini e donne, possono anche sopportare qualcosa... [ride].

I: Però lo ritiene inutile, insomma, il ricorso a questi “personaggi”...

PAdS: Mah, la parola del Signore, la Bibbia, ci insegna che coloro che sono morti non hanno più una funzione vitale. Quindi l'insegnamento di rivolgersi ai morti è un insegnamento distorto e non avrà nessun effetto.

I: Anche se santi, comunque, sono sempre dei morti. Per questo ho detto “morti”.

PAdS: Sono in silenzio, in attesa del giudizio. Dopo di che saranno svelati i vari... Però, anche da un punto di vista biblico, il santo ha più valore in vita che non da morto. Perché quando è vivo, con le sue azioni, può fare qualcosa. Ma quand'è morto... non può fare più niente.

I: Mh. Quindi non è presente.

PAdS: No, non è presente. Né lui, né la Madonna, né nessun altro. La parola di Dio ci spiega, in un modo preciso, che solo due persone torneranno dal regno dei morti — perché nella Bibbia troviamo che, in realtà, non sono morti — e si tratta di Mosè ed Elia. Che sono poi i due testimoni che troveremo nell'Apocalisse, prima del ritorno di Gesù.

[...]

I: Parliamo di teologia: pentecostalismo. Perché?

PAdS: Sì. Questo perché nasce proprio da un'attività precisa: pentecostale, *pneuma*, azione dello Spirito. Quindi noi crediamo che la dispensazione dello Spirito Santo è ancora attuale, anzi, siamo nella dispensazione, siamo nella dispensazione della grazia, perché siamo nel dopo-Gesù. Ma in realtà noi comprendiamo Gesù per la comunione e l'intervento dello Spirito Santo. [...]

I: ...un po' come se i cattolici se ne fossero dimenticati, eppure...

PAdS: ...ma se ne sono dimenticati. [cfr. Appendice]

Al di là delle divergenze teologiche, il luogo della frattura sembra stare piuttosto nella dimensione attiva ed esperienziale del pentecostalismo — una dimensione pervasiva, pragmatica, vitale ma anche gioiosa e festosa — laddove i religiosi/tradizionalisti paiono assorbire passivamente dei precetti dottrinali che poi faticano a trovare terreno applicativo nel quotidiano e che rischiano uno svuotamento esistenziale.

Noi e i bisognosi — Da non sottovalutare è l'impegno della CA nei confronti di chi, dal loro punto di vista, vive situazioni di svantaggio e di bisogno non necessariamente connesse a ragioni spirituali. In accordo con la Scrittura («come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13: 34); «in verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» e «ogni volta che non avete fatto queste cose a uno di questi miei fratelli più piccoli, non l'avete fatto a me» (Mt 25: 40, 45)) una vita cristiana può prevedere, come parte essenziale, la pianificazione di azioni di sostegno e soccorso a coloro che tribolano nell'impotenza — i “fratelli più piccoli” — e ai quali ciascuno è prossimo perché creato, tanto quanto loro, da Dio. Questo può esplicarsi e nelle dimensioni globali, tra regioni del mondo, e nelle dimensioni locali, nei rapporti tra singole comunità e contesto sociale circostante. Durante il mio colloquio con pastore di Stefano, la questione del coinvolgimento della CA col territorio e, a livello nazionale, con le altre zone del mondo ha occupato uno spazio importante. I progetti e servizi

erogati dalla CA, presa nella sua globalità, sono generalmente a vocazione missionaria. Per quanto riguarda invece la dimensione comunitaria di raggio locale, ciascuna comunità ha la possibilità di impegnarsi nel tipo di servizio più adeguato al luogo specifico in cui è.

I: Questa è una chiesa molto inserita nel sociale.

PAdS: Noi sì. Noi come Chiesa Apostolica sì. Sì, sì. E in questo diamo libertà alle nostre comunità, lì dove si trovano, di sposare la causa sociale a loro più confacente. Quindi... Mentre invece come chiesa nazionale, abbiamo dei campi di missione dove lavoriamo come chiesa nazionale attraverso un comitato missionario. Abbiamo missioni in Angola, in Burkina Faso, in Togo, nel Malawi, nel Senegal... E poi ci occupiamo di alcuni progetti precisi quale, nei paesi del terzo mondo, indifferentemente se sono della nostra denominazione o no, cerchiamo di sostenere dei pastori a distanza dandogli la serenità di uno stipendio mensile [“Progetto Corban” *nda*]. Abbiamo una grossa raccolta di bambini adottati a distanza. Collaboriamo con diverse associazioni a livello internazionale... E poi una delle cose che ci contraddistingue in Burkina Faso e in Togo è un progetto chiamato, “Progetto Dorcas”, che in realtà significa mettere delle donne o degli uomini nella possibilità di attivarsi per un proprio guadagno. Quindi creare un’idea e un prospetto aziendale personale, che poi lo finanziamo inizialmente, e loro vanno avanti. Attualmente abbiamo portato avanti più di mille di questi progetti che stanno camminando. E la cosa più bella, in Togo specialmente, è che chi è entrato in questo progetto inizialmente, ora è promotore per altri. E quindi si sta moltiplicando quella che è un’idea imprenditoriale, che nasce dal bisogno e che cammina poi per esperienza. [cfr. Appendice]

Il rapporto tra CA nazionale e regioni altre (leggi “svantaggiate”) si articola in interventi a chiaro mandato evangelico — come l’impianto di chiese, la divulgazione di valori e precetti evangelici e l’evoluzione di comunità cristiane locali — indirizzati a favorire la transizione verso modelli di sviluppo e di civiltà di tipo nordeuropeo — come l’erogazione di servizi igienico-sanitari e la creazione di centri medici, la creazione di centri per bambini e per le donne, la gestione di progetti di microcredito e di sostegno alle imprese. Non diversamente vanno le cose su scala locale, benché non sempre la causa sposata sia di carattere esplicitamente missionario. Nel nostro caso l’impellenza sociale da fronteggiare, da qualche anno a questa parte, era oramai diventata palese:

Pastore Alberto di Stefano: In un certo senso la Chiesa Apostolica è indirizzata a un servizio a tutta la comunità. [...] La comunità deve prendere coscienza di un’attività speciale che in questo periodo il Signore ci ha affidato, che è l’accoglienza. [cfr. Appendice]

Nel giugno del 2015, come molti ricorderanno, centinaia di migranti provenienti dall’Africa e diretti verso le regioni del nord Europa sono stati di colpo bloccati alla frontiera francese dalla *Gendarmerie* e rispediti a Ventimiglia. Lo stato di blocco, aggravato da un continuo *turn-over* tra chi riusciva in qualche modo a oltrepassare la frontiera e chi invece continuava a sopraggiungere dal meridione, ha messo in allarme l’intero territorio, dando avvio a una serie di misure d’emergenza.

Di fatto, la regolamentazione dei rifugiati⁶⁰ che circolano all'interno dell'area di Schengen — i cui meccanismi sono quelli del protocollo di Dublino III (2014) — prevede che le domande di protezione internazionale vengano esaminate presso il primo paese di sbarco, a scapito di quale che sia il progetto migratorio originario di ciascun richiedente. Un sistema, questo, che ha dimostrato palesemente, e non solo a Ventimiglia, i suoi limiti. Le misure d'emergenza si riassumono spesso, pertanto, nella necessità di garantire un servizio di soccorso e d'accoglienza immediata a coloro che non hanno altra possibilità che confrontarsi con la macchina burocratica locale. Servirà ricordare brevemente in questa sede che, nonostante l'esistenza dal 2001 di un sistema pubblico per l'accoglienza di richiedenti asilo e rifugiati (lo SPRAR⁶¹ — in cui la rete locale di enti gestori, il Ministero dell'Interno, l'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (UNHCR) e l'Associazione Nazionale Comuni Italiani (ANCI) collaborano col fine di garantire nel modo più strutturato possibile servizi di accoglienza integrata⁶² ai beneficiari), l'accoglienza primaria o straordinaria viene offerta attraverso strutture governative di primo livello (CPSA, CDA, CARA, CIE) oppure gestita in modalità CAS⁶³ (Centri di Accoglienza Straordinaria): le Prefetture locali avviano trattative con gli enti gestori presenti su territorio sia per via diretta che tramite gare d'appalto. Come per lo SPRAR, anche i CAS sono finanziati con il Fondo nazionale per le politiche e i servizi dell'asilo, tramite un calcolo effettuato sulla base della retta giornaliera *pro-capite, pro-die* di ciascun utente (in genere 35 euro). Essendo previsto come servizio d'emergenza, il CAS è concepito come “alloggio temporaneo”, in attesa del passaggio al piano SPRAR — benché nella maggioranza dei casi i beneficiari rimangono nei CAS per tutta la durata delle pratiche, se non di più. Per la stessa ragione, l'accoglienza nei CAS è meno soggetta a regolamento, quando non dispersiva e pulviscolare, e i servizi offerti (servizi di gestione amministrativa, di assistenza generica alla persona, di pulizia e igiene ambientale, di erogazione dei pasti, di beni di

⁶⁰ Il termine “rifugiato” indica, giuridicamente, il titolare di protezione internazionale. Si tratta di persona che “temendo a ragione di essere perseguitato per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza ad un determinato gruppo sociale o per le sue opinioni politiche, si trova fuori del Paese d'origine di cui è cittadino e non può o non vuole, a causa di questo timore, avvalersi della protezione di questo Paese”. Questa definizione si trova all'art. 1A della Convenzione di Ginevra del 1951, recepita nell'ordinamento italiano dalla legge n.722 del 1954. I profughi che intendono beneficiare del titolo sono tenuti a fare richiesta di protezione presso lo Stato ospite, rimanendo tali finché le autorità competenti (in Italia le Commissioni territoriali per il riconoscimento della protezione internazionale) non decidono in merito alla stessa domanda. Le forme di protezione sono in tutto tre: internazionale, sussidiaria (per coloro che, pur non possedendo i requisiti per il riconoscimento dello status di rifugiato, subirebbero danni gravi se facessero ritorno ai loro paesi secondo quanto stabilito dal decreto legislativo n. 251/2007) e umanitaria (per coloro che, pur non potendo ricevere protezione internazionale, hanno diritto a un permesso di soggiorno per motivi umanitari secondo quanto stabilito dal decreto legislativo n. 286/1998).

⁶¹ La legge n.189/2002 ha istituzionalizzato una serie di misure decentrate di accoglienza realizzate tra il 1999 e il 2000 da associazioni e organizzazioni non governative, prevedendo la costituzione del Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati. La stessa legge ha istituito la struttura di coordinamento del sistema – il Servizio centrale di informazione, promozione, consulenza, monitoraggio e supporto tecnico agli enti locali – affidandone ad ANCI la gestione.

⁶² Ricorrendo al Fondo nazionale per le politiche e i servizi dell'asilo, la rete SPRAR realizza interventi di “accoglienza integrata” che intendono superare la sola distribuzione di vitto e alloggio, prevedendo in modo complementare anche misure di informazione, accompagnamento, assistenza e orientamento, attraverso la costruzione di percorsi individuali di inserimento socio-economico.

⁶³ Nel 2014 e nel 2015, a fronte del grande numero di persone arrivate in Italia attraverso gli sbarchi — e non essendoci posto a sufficienza nei centri SPRAR — il Ministero dell'Interno ha istituito, tramite le Prefetture, dei centri di accoglienza straordinaria (CAS), presenti in tutte le aree del paese. Nei centri di accoglienza straordinaria della Prefettura di Genova ci sono oltre 1000 posti, distribuiti tra più di 20 centri collettivi ed oltre 60 appartamenti presenti nell'intera area metropolitana.

comfort e generi consumabili, il *pocket money*, servizi di trasporto, servizi per l'integrazione e per l'orientamento ecc.) sono variabili e non sempre obbligatori.

In concomitanza con gli episodi di Ventimiglia, pertanto, la stessa Prefettura genovese ha intensificato le misure di soccorso attraverso bandi di gara ai CAS anche più di due volte all'anno. Ed è proprio in questo tipo di progettualità che la comunità di pastore di Stefano si è impegnata prendendo immediatamente contatti e con la Prefettura e con le forze presenti sul territorio. In un primo tempo un gruppo di 6 rifugiati (di sesso femminile) provenienti dalla Nigeria è stato inviato dalla Prefettura — tramite “assegnazione diretta” — e sistemato presso la canonica della CA grazie alla mobilitazione generale della comunità: l'ospitalità doveva essere temporanea, di qualche settimana al massimo. Tuttavia, le relazioni tra CA e Prefettura sono continuate fino alla proposta, da parte di quest'ultima, di partecipare ai bandi e di consolidare le attività di volontariato. Grazie alla mediazione del CEIS genovese (Centro di Solidarietà di Genova) — ente no-profit da tempo attivo anche su progetti di ospitalità diffusa come l'*householding* sociale⁶⁴ — la CA di Stefano è riuscita ad affittare un appartamento da mettere a disposizione e a entrare, così, nella rete dei CAS del comune genovese.

Pastore di Stefano: Alla fine di giugno 2015 noi siamo entrati a far parte di questi CAS — Centro di Accoglienza Semplice [*nda* Centro di Accoglienza Straordinaria] — e noi siamo cresciuti con loro, nel senso che abbiamo iniziato con 6, poi siamo diventati 11, poi siamo diventati 15, poi siamo diventati 20... Prima avevamo solo donne, poi ci hanno affidato anche gli uomini e così oggi abbiamo circa 70 persone. [cfr. Appendice]

Col tempo l'opera della comunità è cresciuta nelle competenze e nei servizi fino alla costituzione di un'associazione autonoma di volontariato — la “Emergenza & Amore” — dotata di personalità giuridica, sede legale e registrazione presso l'anagrafe genovese delle ONLUS attive nel settore dell'assistenza sociale e socio-sanitaria. Dal 2016 in poi “Emergenza e Amore” partecipa autonomamente ai bandi di gara. L'associazione mette a disposizione degli utenti (68 nel 2017, di ambo i sessi e provenienti prevalentemente da Mali, Nigeria, Costa d'Avorio, Gambia, Marocco, Afghanistan, Senegal e Ghana), una serie di servizi di assistenza alla persona (vitto, alloggio, igiene e assistenza medica), di assistenza all'integrazione (facilitazione per l'accesso all'istruzione scolastica, corsi di lingua, accompagnamento nell'attività professionale), di mediazione culturale e linguistica, di svago e socializzazione (attività nell'ambito dello sport, della musica, della danza) e infine, ma non meno rilevante, un'assistenza di tipo spirituale in chiara continuità con l'indirizzo religioso della CA. Non a caso, circa una decina di donne assegnate alla CA sono entrate a far parte della comunità evangelica e hanno ricevuto il battesimo. Benché l'atteggiamento dei volon-

⁶⁴ Pratica di accoglienza che consente a soggetti privati di dare in usufrutto le case sfitte ai migranti in cambio di agevolazioni fiscali, concordando con gli enti gestori locali che si sono aggiudicati il bando le modalità dell'accoglienza e gli oneri, invece, a carico dell'ente (trasferimento ai privati dei fondi della Prefettura, assistenza nell'iter della richiesta d'asilo, percorsi di lingua e servizi di mediazione culturale, assistenza sanitaria, ecc.).

tari e del pastore, in merito a questi sviluppi, sia piuttosto riservato e scarsamente spettacolare (un proposito che sono tenuta a mantenere), difficilmente sfugge il deciso mandato educativo che l'associazione ha assunto nei confronti dei suoi «ragazzi e ragazze» — così vengono chiamati i beneficiari dei servizi. E l'orientamento di tale educazione è evidentemente in linea con i valori e la costruzione antropologica del cristianesimo europeo, con annessi gli inevitabili slanci umanitari ispirati all'amore universale e all'abbattimento di ogni barriera, uniti a quel vago paternalismo che dinanzi alle divergenze di fatto tende di riflesso a irrigidirsi in autoritarismo. Il limite — che nemmeno la miglior catechesi sulla fratellanza può neutralizzare — resta quello cui accennavo sopra: spesso coloro che approdano ai servizi d'accoglienza non hanno affatto intenzione di fermarsi nel paese in cui sbarcano e il differimento del progetto migratorio diventa decisamente intollerabile allorché si tende ad attribuire loro un posizionamento sociale da “educandi”, quando non “infantile”. Azioni come il rifiuto di apprendere l'italiano o di andare a scuola, presentarsi in ritardo agli appuntamenti, deridere gli operatori, recriminare sul *pocket money* o sui cibi distribuiti, infrangere intenzionalmente il coprifuoco, ecc. vengono in genere interpretate come “condotte adolescenziali” o come sintomi di diseducazione, manifestando così un doppio implicito: da un lato, un'incapacità culturale di comprendere il migrante a partire dai bisogni effettivi che egli/ella porta e la facile proiezione, su di esso/essa, di un'identità costruita a tavolino; dall'altro, il presupposto che chi accoglie sia più illuminato del beneficiario su cosa sia meglio per lui/lei, per la sua evoluzione esistenziale, umana e sociale, nel perimetro politico della civiltà moderna e industrializzata. Un presupposto di natura etnocentrica. Pertanto, come vedevo accadere nel caso che stiamo analizzando, le liti, le recriminazioni e gli episodi di ribellione verso le regole da parte degli utenti non erano per nulla rare e appariva del tutto impossibile aprire un tavolo negoziale tra pari. Le risposte “ufficiali” tendevano a scaricare l'onere sulle direttive della Prefettura, col risultato di allargare ulteriormente la distanza tra luoghi “coercitivi” dell'autorità e bastian contrario “cospirante” dei sopravvissuti alla traversata. Ma poi c'era tutto il versante delle “risposte di pancia” — raramente palesatomi dal pastore o dai volontari — talvolta fatto di sconforto: quest'ultimo riguardava, più che ogni altra cosa, l'incapacità effettiva di creare un clima di concordia e di amore reciproco tra “fratelli e sorelle”, l'impossibilità di trasmettere un insegnamento di pace e di uguaglianza (oltre che, soprattutto, un modello di umanità) a soggetti che, invece, sembravano quasi totalmente disinteressati.

Pastore Alberto di Stefano: Cerchiamo di non violentare mai le persone. È ovvio che in qualche modo siamo noi che dobbiamo tirare il carro e quindi siamo noi che diamo le direttive. Però cerchiamo di evitare sempre di violentare, di imporci... Cerchiamo il dialogo. Non sempre... [ride] ...non sempre, come hai detto, è una negoziazione. Ma cerchiamo il dialogo. Ecco. [cfr. Appendice]

Ci fu un'occasione in cui pastore di Stefano mi chiese, esplicitamente, di prestargli aiuto in veste di antropologa per cercare di capire che cosa ci fosse alla base delle ribellioni — cosa che rifiutai

per consapevole inadeguatezza, rimandandolo ai servizi di consulenza antropologica tutt'ora attivi presso il Dipartimento di Antropologia dell'Università di Genova — e fu lì, in quel frangente, che concordammo su quanto non sempre le buone intenzioni siano efficaci, se non mediate da una buona preparazione certamente antropologica, ma soprattutto geopolitica. Quello, più che una richiesta d'aiuto, mi era sembrato un primo timido passo di allontanamento dall'etnocentrismo.

Noi e coloro che non hanno pace — Un ultimo, rimarchevole, distinguo da valutare è quello che si interpone tra chi ha trovato la pace e chi non possiede ancora i mezzi per raggiungerla. La pace implica una sensazione definitiva di gioia interiore, la cui caratteristica distintiva è quella di permanere imperturbabile dinanzi a qualsivoglia impreveduto o evento esterno al soggetto. La pace è qualcosa che ciascuno può trovare solamente dentro di sé e non altrove, qualcosa che non appartiene per nulla all'ambito emotivo. Le emozioni, infatti, sono di competenza dell'anima, la regione interiore preposta alle relazioni immateriali tra umani: l'anima è dunque permeabile alle perturbazioni esterne e interagendo con esse produce come effetto l'intero spettro emotivo (tristezza, felicità, rammarico, collera, ansia, ecc.). Pace e gioia non vanno mai confuse con la felicità e l'eccitazione: mentre le prime sono inamovibili stati dell'essere, le seconde dipendono sempre da qualcosa di contestuale (una promozione, una nuova amicizia, l'acquisto di una macchina, un viaggio turistico, ecc.). La felicità, insomma, somiglia molto di più al concetto di "godimento immediato" che a quello di "gioia" — e come tale passa e va. Al contrario, la pace è un prodotto spirituale: dipende, cioè, dall'attivazione dello spirito, come vedremo nel prossimo capitolo. Da ciò si deduce l'ultima polarità di cui ci occupiamo qui: quella tra coloro che vivono nell'attività dello spirito e che quindi hanno accesso alla pace ("noi") e coloro che non sono spiritualmente attivi e che come tali possiedono soltanto stati emotivi caduchi e perturbabili ("loro").

Pastore Alberto di Stefano: Quello che uno sente è la vera pace. La vera pace non è data da ciò che mi circonda, ma è data da ciò che io sono. Questo è il vero concetto di pace. Molti oggi pensano di raggiungere la pace solo se hanno i soldi, hanno la macchina, hanno la casa, hanno la moglie, hanno la vita di successo e quella la scambiano per pace. In realtà quello è soltanto emozione, emotività. La pace è un equilibrio interiore che ci porta a stare bene con noi stessi. Chi sta bene con se stesso può stare bene con tutto.

I: Quindi prima stare bene con se stessi. Perché se non succede questo non si può stare bene con gli altri?

PAdS: Non solo non si può stare bene con gli altri, ma tutto il tuo percorso è un percorso di concorrenza, di rivalità, di ambiguità. [cfr. Appendice]

Chi non possiede la pace interiore è vulnerabile, perché esposto a un costante, disordinato e pur sempre frustrato desiderio di pienezza. Secondo di Stefano — e come confermano gran parte delle catechesi cui ho assistito — la strutturazione del soggetto contemporaneo, incapace di accedere allo spazio sacro e misterioso del regno spirituale, è preponderantemente soggiogata dal

meccanismo immediato e compulsivo del godimento. E la ricerca di godimento si esplica nella lotta concorrenziale di tutti contro tutti per accaparrarsi la maggior quantità di beni materiali e immateriali che la società del mercato mette a disposizione, al fine di sedare temporaneamente quel sentimento indifferenziato e ambiguo di desiderio. La differenza tra pace e felicità/godimento si fonda, pertanto, sull'implicita svalutazione della civiltà consumistica e spettacolarizzata, fitta di bombardamenti riempitivi (tecnologie avanzate, schermi, industrie cinematografiche, pornografia, panettoni, *new age*, turismo, beni di lusso, *social network*, denaro, moda), ma pur sempre svuotata di spirito. Uno svuotamento che rende gli umani disorientati e soprattutto “capricciosi”.

Pastore Alberto di Stefano: E la cosa bella è che degli scienziati lo hanno predetto. E questo è quello che ci incoraggia perché anche Einstein disse qualcosa del genere, come: “arriverà un tempo in cui pur essendo vicini saremo lontani”. E c'è un'immagine che rappresenta una tavola dove si pranza, si cena tutti insieme, ma ognuno è un mondo a sé stante, attraverso i suoi telefonini, smartphone e così via. Ma d'altronde questo è anche un progetto primordiale. Una delle prime cose che noi stiamo vedendo sempre di più cadere è il concetto di famiglia, il concetto di matrimonio. Perché quella è la prima forza della società. Più andiamo avanti negli anni, più andiamo avanti nella conoscenza e nella scienza, più questi principi cadono. E questo ci sembrava una stupidaggine perché comunque il matrimonio non doveva per forza essere quell'atto trascritto attraverso... E tutto questo ci ha fatto entrare in altri problemi che ci hanno portato prima al matrimonio omosessuale, poi alla coppia allargata, poi oggi ci troviamo a uno scontro proprio del genere della persona. Non ci riposiamo più su ciò che vediamo ma vogliamo andare oltre, nascondendolo dietro a un pensiero psicologico, ma non è così. Perché se io vedo una mela, è una mela. E posso dare...

I: Posso dire una cosa però? Una persona spirituale, religiosa, è soprattutto una persona che sa andare oltre, no? Sono due modi di andare oltre, solo che uno si pensa sia un po' più giusto e un altro sbagliato. Cozzano perché sono due modi diversi di andare oltre...

PADs: Sì, però la differenza è questa: una mela è mela. Un frutto dell'albero è una mela. Può essere rossa, gialla verde, maculata, ma è sempre mela. Un uomo può essere alto, basso, magro, forzuto, fragile, ma è un uomo. Oggi con la teoria del *gender* stiamo diluendo anche il nostro ruolo sociale. E attraverso tutte queste cose stiamo portando la confusione nella società. Ora, *tutto questo ha una sua origine spirituale*, sta scritto nella Bibbia. [cfr. Appendice]

Come dice chiaramente pastore di Stefano, l'origine di tutto questo è spirituale. Riformulando, la radice di tutto questo sta nella disattivazione dello spirito.

«Un po' di stile»

Rinnovamento nello Spirito Santo

Noi e i cattolici "normali" — Un passaggio del Nuovo Testamento recita così: «Non glielo vietate, perché non c'è nessuno che faccia qualche opera potente nel mio nome e subito dopo possa parlar male di me. Chi non è contro di noi, è per noi». (Mc 9: 39-40) È Gesù che qui risponde ai suoi discepoli, dopo che Giovanni gli aveva segnalato un tale che scacciava i demoni nel suo nome e che però non faceva parte dei 12. Questo potrebbe essere inteso come una sorta di "manifesto" di tutta l'esperienza carismatica cattolica, cioè di coloro ("noi") che, pur non essendo strutturati all'interno della gerarchia ecclesiastica, operano comunque ministeri di servizio spirituale: guarigioni, invocazioni, liberazioni e, non da ultimo, esorcismi. Anche il Rinnovamento è *per* la chiesa cattolica, perché è messo al servizio di Dio: nel Rinnovamento, cioè, chiunque può invocare il nome di Gesù e maneggiare poteri spirituali per provarne l'autenticità o l'efficacia — se l'operazione andrà a buon fine, infatti, difficilmente ne parlerà male. Perciò i cattolici appartenenti al movimento non possono che distanziarsi, prima di tutto, dai cattolici normali — "loro", più che amministrare servizi spirituali, li fruiscono (andando a messa e ricevendo i sacramenti). Naturalmente, amministrare servizi spirituali presuppone l'esercizio del potere proveniente dallo Spirito Santo e questo non può avvenire se prima non si riscoprono i carismi. I carismi sono dentro tutti allo stato dormiente, come dice Nadia, perché tutti gli umani sono creati da Dio a sua somiglianza e ospitano in loro una dimensione spirituale, oltre a quella carnale e immateriale: tutto sta a riconoscere Dio e attivarli. In altri termini, si nasce (anche inconsapevolmente) figli di Dio, ci si battezza come cristiani cattolici, ma cristiani carismatici si diventa — e occorre imparare a farlo. Innanzitutto occorre studiare, dice Piero:

Piero: Dovresti anche prendere appunti. Durante la settimana c'è tutta una serie di lezioni per la settimana no? Quindi ci sono passi di Matteo, della Genesi, dei vari Profeti e su questi inizi a masticare la Parola. E inizi ad allargare un po' la visione, cioè, riesci... per lo meno è quello che è successo a noi... partecipi alla Messa in modo diverso. Perché cominci a conoscere, hai un percorso. Questo fino al punto da cambiare un po' la nostra vita, le nostre abitudini. Il nostro atteggiamento ha provocato delle reazioni in chi ci conosceva...

Quest'ultimo punto lo hanno ammesso più o meno tutti: "loro", i cattolici normali, li prendono per pazzi, per esaltati, per integralisti. Magari per fanatici. Ma non può che andare così, poiché chi studia la Parola assieme ai carismatici prima o poi si rende conto che lo studio si traduce in una pratica ben precisa che ai molti resta inaccessibile. Ce ne si accorge guardando ai "fratelli" e alle "sorelle" più esperti:

Sara: Non vedevo in loro delle persone che volevano inculcarmi delle cose... mi sentivo di seguirli per attrazione! Come i discepoli quando decisero di seguire il Signore!

I: Cioè vedevi un esempio....

S: Caspita! Assolutamente! Concretezza e poi qualcosa in più... proprio un sapore diverso, se dovessi parlare proprio di sensi, un sapore diverso alla vita, e nel bene e nel male. La differenza sta davvero nel viverle con o senza di Lui. Non c'è storia.

Diversamente dagli altri cristiani (cattolici, ma il discorso è allargabile anche alle altre tradizioni intra-cristiane), i carismatici del Rinnovamento si sono ritrovati nella stessa situazione dei discepoli, coloro che avevano dinanzi un esempio in carne e ossa e che da lui apprendevano come servirsi del potere dello Spirito Santo. Di queste suggestioni abbiamo cercato riscontro presso il referente teologico del RnS, Mons. di Gregorio, il quale pare confermare sia le tendenze scettiche dei cattolici “normali”...

I: Però c'è un po' di scetticismo in giro, o no?

MdG: Oh tanto.

I: Tanto — cioè “ancora” tanto... Perché è negli anni '70 che è esploso il fenomeno no?

MdG: Sì. Sì, sì, '67... Sì. Uno deve fare l'esperienza, è inutile che da lontano dica... Solitamente chi la fa, anche se non entra totalmente nel Rinnovamento, si accorge che è una cosa valida, prega in modo diverso. Soprattutto la preghiera. Uno non ha mai letto la Bibbia e comincia a leggerla, va a fare corsi. Cioè, un certo numero, non tutti eh. Poi c'è qualcuno che prende per ordinarie le cose straordinarie, parlare le lingue, visioni, immagini no...? Prima fai le cose normali, poi i carismi. [cfr. Appendice]

...sia la qualità esemplare e peculiare del RnS:

I: Beh però è una cosa particolare per qualcuno che sia abituato alle celebrazioni domenicali, ad esempio...

MdG: Sì, sì sì sì...

I: Vedere questo è interessante, anche solo per capire “come si fa”.

MdG: Beh sì, sì. Anche se solitamente non ci sono soltanto le attività domenicali. Le parrocchie, dove c'è attività abbastanza intensa, con i *cursillos*, i campi — avrò fatto 25 campi estivi — coi bambini, gli anziani, gli adulti e i giovani... e lì proprio si forma al gente, proprio impara a vivere in comunità. Ecco, quando ero parroco ero in una zona borghese più o meno; c'era gente che aveva la casa in campagna ma non saltava mai, d'estate, quando poteva. Sono momenti fondamentali. Poi quando ho conosciuto il Rinnovamento, abbiamo messo un po' di stile. [cfr. Appendice]

Uno stile che però è...

Mons. di Gregorio: ...aperto a tutti. E soprattutto perché ha fatto rispolverare il grande sconosciuto, che è lo Spirito Santo.

I: Perché “grande sconosciuto”?

MdG: Perché dal V secolo in poi, lentamente e lentamente... lo Spirito Santo non era una cosa più semplice, più facile di Gesù no? [ride] Gesù che si è incarnato... e anche il Padre... Lo Spirito Santo è la terza persona della santissima Trinità ed è il dinamismo della chiesa. Gesù ha detto: “è bene che me ne vada, sennò non arriva lo Spirito Santo”. E dopo la pentecoste cambia tutto, no? E la chiesa ha due cose coesenziali: l’istituzione — tradizione, scrittura, magistero, tutte queste cose qui... però come si esprime? Lo Spirito Santo come entra in questa realtà? La illumina, la carica. E ci accorgiamo quindi che lo Spirito Santo è colui che fa le sorprese. Dà dei doni particolari che noi chiamiamo “carismi”. Ai singoli. Non tutti sono attenti a questi doni ma, come dice san Paolo in una lettera, noi tutti siamo pietre vive per formare la chiesa. Ogni pietra ha il suo compito. La riscoperta di questo grande sconosciuto, che è lo Spirito Santo, è cominciata nel Novecento eh — è una cosa entusiasmante.

Perciò i carismi, i doni dello Spirito Santo, li hanno proprio tutti.

MdG: Eh sì, sì. Basta che li vivano e che li scoprano. E questa era una cosa per tutti, no? E quando sono entrato in parrocchia, pian pianino, abbiamo parlato di questo. Abbiamo cercato di fare le cellule parrocchiali di evangelizzazione, di cui molto dipende dal Rinnovamento. E queste cose, carismi, doni, preghiera... li abbiamo fatti. E ci siamo accorti che questa non era una “pastorale moderna”, ma era la vera pastorale. Cosa che nessuno pensa, il carisma più grande che ha il Rinnovamento è il carisma della “consolazione”. E poi c’è anche la preghiera di guarigione, ma quella è strategica.

Quest’ultima affermazione nasconde un ben preciso *caveat* riguardo l’esercizio dei carismi, il quale finisce col produrre un’ulteriore e centrale differenziazione...

Noi e i carismatici indisciplinati — ...quella tra associazioni di laici che svolgono opere carismatiche con l’approvazione istituzionale del Vaticano (“noi”) e coloro che invece decidono di fare altrettanto senza l’ausilio o i vincoli della gerarchia ecclesiastica (“loro”). Come ho già osservato sopra, il RnS è una tra altre creature associative nate dalla corrente carismatica cattolica, il cui statuto prevede però l’inserimento in ogni comunità di sacerdoti della chiesa cattolica. A costoro è affidato il ruolo di ultimo e definitivo riferimento spirituale — ma non tutti i carismatici cattolici si riconoscono nelle regole del Rinnovamento e per tale ragione molti non ne fanno parte. Gruppi, associazioni, confraternite ma anche singoli esponenti del movimento carismatico cattolico partecipano e agiscono in maniera decisamente autonoma e indipendente dall’autorità istituzionale. Uno dei principali punti di inconciliabilità tra queste due fazioni riguarda l’autenticità o meno di chi esercita il potere dello Spirito Santo per svolgere ministeri sui quali il Vaticano preferisce mantenere competenza esclusiva — in particolar modo il ministero di guarigione e di esorcismo. Un po’ perché c’è sempre il rischio che qualcuno si serva dei doni carismatici per spettacolarizzazione o per sete di fama, rischiando di danneggiare coloro che chiedono aiuto; un po’ perché la diffusione di pratiche carismatiche lontano dal controllo istituzionale conduce a fenomeni di ibri-

dazione che si nutrono e della personalità di chi amministra e di altri universi terapeutici non conformi alla dottrina cattolica.

Mons. di Gregorio: Se uno dice che ha un carisma, un momento! Fattelo riconoscere dagli altri.

[...]

I: Per dire, qualcuno del pastorale non può gestire una manifestazione...

MdG: No, no, non può fare un esorcismo alle persone. Non escludo che possa avere un permesso... però, non si sa mai. [...] Alcuni [al di fuori del RnS *nda*] lo fanno per soldi. Hanno capacità, direi, anche di carattere... di suggestionare. Poi spillano soldi a tanta gente. Ma anche quando non li prendono, dà un senso di potere. Ti parlano di magia bianca, magia nera. Di queste cose qui, direi, la gran parte non sono vere.

[...]

Però ci sono molti che sono toccati da queste cose qui [terapie alternative *nda*]. E questo *reiki*, mi han detto, il primo anno va bene, ma poi il secondo anno si mettono a chiedere soldi, poi fanno filosofia, insomma, c'è da stare attenti a quella roba lì.

I: Che cosa c'è in quella "energia"? Loro lavorano con l'energia, in qualche modo, impongono le mani, anche loro...

MdG: Eh sì, sì. Spesso ci sono delle cose... i pranoterapeuti ad esempio usano il calore che c'è nelle mani e ti tolgono delle infiammazioni che poi tornano, insomma, c'è questo no? Ma oramai l'energia è diventata una cosa che risolve tutto. Noi invece parliamo di grazia. Non c'entra niente l'energia. Si deve confessarsi e comportarsi bene. Però non dico che non... tu pensa che nel Rinnovamento c'è un corso, non so se lo fanno più, per i pranoterapisti... ehm... cristiani cattolici, no? Dove si raccomanda di non esagerare mai, di farne a meno e di non lucrare. E c'era un certo professore, che era originario di Perugia, era un fisico... Sono cose in parte vere, in parte fasulle. Ti ripeto, per me sono all'80% fasulle. Ma se è l'80%, allora un 20% ha una certa credibilità... [cfr. Appendice]

Noi e coloro che vivono nella confusione — Da ultimo ritroviamo nuovamente una critica alla contemporaneità, che si traduce nella separazione tra l'insieme aggregato e solido di ha aderito a un corredo di valori cristiani non ulteriormente negoziabili (leggi "assoluti") ("noi") e l'insieme vario e gregario delle vittime del relativismo ("loro"). Lo abbiamo riscontrato nelle catechesi, nelle chiacchiere rubate agli informatori e soprattutto nelle parole di Mons. di Gregorio:

Mons. di Gregorio: Per dire, se uno vive in una famiglia con determinate cose, eh, il bambino prende tutto, il bambino è come una spugna. Una volta ho visto fare un'intervista in televisione al figlio di un boss mafioso, gli hanno chiesto cosa volesse fare da grande e lui ha risposto: "il boss". Eh, ho visto tutto. Se c'è una famiglia buona, invece, le radici sono buone. Ma oggi, in questa solitudine... in questa mancanza di valori, in questo relativismo, dove tutto è possibile, dove puoi fare quello che vuoi... Se pensi poi... oggi si parla di femminicidio, che è scoppiato in una tale maniera... Però io ti direi, cioè ti direi anche altre cose, però prima di tutto ti direi, a delle ragazze, prima di dare il tuo cuore, il tuo fisico, pensaci un po'. Non dico per fede, umanamente. Tu ti doni a una persona e poi dopo un anno, due

o sei mesi ti accorgi che non va bene niente. Se incontri quel matto, è capace a farti del male. Devi stare attenta anche tu! I ragazzi oggi... cominciano a cambiare un po' eh, ci sono molti ragazzi in gamba. Però bisogna stare più attenti. Perché poi ne prendi le conseguenze no? Nella Genesi c'è scritto tutto. Dio ha creato le cose in una certa maniera, li ha fatti maschio e femmina, li ha fatti così e così, con determinate cose... Tutto il resto è... [resta in silenzio].

Particolarmente rilevante mi è sembrata la posizione di Gioia, che è nel RnS da decenni e che nella vita quotidiana fa l'insegnante di scuola primaria presso un istituto cattolico. Durante l'intervista concordata, Gioia riprende il tema del relativismo e lo sviluppa adattandolo alla sua esperienza lavorativa. Dal suo punto di vista non solo il relativismo contribuisce a creare un vissuto confusionario nelle nuove generazioni, ma questo può evolversi facilmente in "violenza teorica" quando tenta di trasmettere normativamente, tramite una strategia di "naturalizzazione", una serie di comportamenti che richiedono, piuttosto, la maturazione di un'esperienza personale e condivisa.

Gioia: La divisione è l'arma più bella del demonio, è quello che distruggerà tutto. Parlo anche a livello di famiglia, il nucleo-famiglia: mamma, papà, figli... Se viene spezzettata, che generazione avremo? Io parlo anche come maestra. [...] C'è bisogno secondo me di punti di riferimento chiari. Tutto questo panorama che ci si sta presentando, io non lo contesto... sì lo posso anche contestare... lo accetto — come dire — non posso mettermi a fare una battaglia... Ma farlo passare per "normalità" mi dà l'idea che crei qualche confusione nelle nuove generazioni...

I: Stai parlando di tutta la discussione sui generi, sulle unioni omosessuali...

G: Il *gender*! Io ne parlo a scuola... Sicuramente. Io ho avuto un diverbio col medico scolastico qualche anno fa, sì. È venuto a fare educazione all'affettività, educazione sessuale in una quinta. È un progetto del consultorio e vengono a farla. Solo che io mi sono trovata in difficoltà perché... Intanto io lavoro in una scuola cattolica. E una delle mie bambine, bella sveglia, gli ha detto: "sì, però mi dici, mi hai fatto vedere... ci vuole la mamma, ci vuole il papà, l'ovulo, lo spermatozoo... Ma adesso che si sposano due donne e due uomini, come si fa?" E lui le ha detto: "mah! Ci sono tanti modi e comunque poi sai, in fin dei conti, può essere anche una cosa positiva che due donne si sposino e vivano insieme, perché quello che fa una lo fa anche l'altra, si possono aiutare..." e io ho detto "no, scusi. Fermiamoci un attimo. Noi qua siamo una scuola dove vogliamo bene a tutti, comprendiamo tutti, noi però abbiamo anche studiato Genesi, dove per avere una famiglia ci vuole una mamma e un papà. Quindi, dire che è la stessa cosa e forse potrebbe essere meglio, non mi sembra corretto". E lui si è scusato e ha smesso. Questo non... cioè per me, io capisco che ci sono queste esigenze, però sentirmi chiamare "famiglia tradizionale" io e una famiglia —riconosciuta a tutti gli effetti— di quel genere, mi sembra di andare un po' contro natura. [...] Lavori sulle nuove generazioni e crei una condizione di instabilità, perché poi io lo vedo, gli manca un punto di riferimento, non capiscono più... chiaro che poi manovri, ma manovri una nazione. Col tempo chiaramente...

I: Ma poi sono le prime generazioni che si affacciano a queste cose e non possono avere modelli... e nessuno ha la più pallida idea. Sta a noi esplorare, un conto è sentirselo raccontare, un conto è incarnarlo.

G: E infatti... [...] C'è da metterci anche un po' la faccia. Eh purtroppo sì. E io, come donna, come moglie, come mamma, come nonna, come insegnante ma anche come cristiana, io debbo difendere questo *status*. Perché allora, se va bene questo tipo di matrimonio, ma perché non va bene la poligamia? Accetto! Eh scusa! Se va bene questa cosa, perché allora non posso avere una famiglia allargata, prendo tre mariti io, si prende quattro mogli mio marito e va bene lo stesso. Eh.

Al di là delle buone intenzioni di Gioia, tuttavia, anche le sue parole tradiscono un presupposto naturalizzante nel momento in cui reputa “contro natura” le unioni tra individui dello stesso sesso — laddove le unioni tra individui di sesso differente sarebbero, invece, quelle naturali. Il che conferma, del resto, il fondamento universalista dell'antropologia cristiana, poiché la “natura” e le sue “regole” sono opera non-negoziabile di Dio.

«O sei di Dio o sei il diavolo»

Redeemed Christian Church of God

Noi e gli Europei — La RCCG, come abbiamo visto, è una chiesa d'origine nigeriana. Più specificamente è una chiesa di etnia Yoruba, cui appartengono tutti i membri della comunità “Garden of peace”. Infatti nessuno tra loro si presenterebbe, in prima istanza, come cittadino italiano (e le ragioni vanno oltre la questione migratoria): per prima cosa vi dirà che è Yoruba e poi, non secondariamente, che è cristiano. Ma nella nostra RCCG il “noi”, Yoruba, non è pensato in opposizione a un “loro, Italiani”, bensì a un “loro, Europei” presi globalmente. Dal loro punto di vista le differenze saltano all'occhio a livello continentale, più che nazionale. Tra queste differenze, ce ne sono due di particolare rilievo. La prima riguarda ciò da cui gli Europei sono maggiormente posseduti — dacché nessun umano è al riparo dalla possessione, essendo tutti gli umani partecipi di una dimensione spirituale. La seconda, che è più una conseguenza della prima, riguarda la specifica piega antropologica che gli Europei hanno acquisito, cioè il tipo di presa sul mondo che scaturisce dalle possessioni locali prevalenti. Poiché secondo pastor Olabode ciò che entra nelle orecchie influenza l'anima fino ad impossessarsi dello spirito, gli Europei, popolo pervasivamente istruito e imbevuto di scienze, sono posseduti da quello che viene loro trasmesso durante gli studi. Come direbbero nella RCCG, lo spirito territoriale dell'Europa è lo “spirito dello studio” — cioè uno spirito locale che impedisce a un intero popolo di riconoscere la verità: Dio. A causa di questa possessione collettiva, gli Europei non solo sono del tutto incapaci di cogliere le conseguenze spirituali delle loro azioni, ma sono anzi determinati a sostituirle con altre letture (letture fisico-matematiche, letture mediche, letture psicologiche, letture antropologiche, letture giuridiche ecc.).

Pastor Obasun Olabode: Lo Spirito di Dio è uno. Ma gli spiriti territoriali sono differenti, non sono di Dio! Persino qui in Italia, lo spirito territoriale di Milano è diverso dallo spirito territoriale di Genova. Lo spirito territoriale di Roma è diverso dallo spirito territoriale di Genova. Quando vai in Sicilia trovi uno spirito territoriale diverso, che è operante là. Ogni città ha una sua “roccaforte”. Ma lo Spirito di Dio è uno. Per quanto riguarda Dio, non esiste Genova, non esiste Lagos, non esiste Iraq, non esiste Iran... c'è solo uno Spirito. O è lo Spirito di Dio, o è uno spirito falso, idolatra, uno spirito idolatra. Per quanto riguarda Dio ci sono solo due nazioni: coloro che credono e coloro che non credono. I credenti credono in Dio, sia che tu venga dall'America, da Londra, dal Giappone. Se credi in Dio, allora sei figlio di Dio. Se non credi in Dio, allora appartieni [a una nazione]... Se parliamo di Dio, ci sono solo due nazioni. Dio non cammina sui territori, i territori sono creati solo per questioni amministrative. L'Italia è lì per amministrazione, l'America è lì per amministrazione, ma finché si parla di Dio, lo Spirito di Dio è uno.

Gli spiriti sono quindi molti e molto efficaci perché funzionalmente specializzati su base continentale, nazionale, locale e persino comunale. Tuttavia e in ultima battuta, qualsiasi spirito possieda gli umani ha sempre il medesimo scopo: separarli e di allontanarli da Dio, l'unica verità ammissibile.

Pastor Obasun Olabode: Il tempo che una persona passa in cattività [di uno spirito *nda*] non dipende da quella persona, dipende da un incontro. Persino la psicologia, sai, la psicologia che leggi in tanti libri qui tra gli Europei... Ecco, gli Europei sono posseduti da quello che studiano. Eh! Quello che ti metti in testa è ciò che manda in sofferenza la testa. Eh, quella roba là difficilmente la manda via la preghiera. [...] Qualcuno dice che è come ispirare ed espirare: per assumere qualcosa devi prima espirare quello in cui credevi prima, per fare spazio a ciò che viene. Affinché l'uomo bianco sia liberato, deve per forza riconoscere, prima, che la Bibbia è la parola di Dio.

I: L'uomo bianco.

POO: Sì, l'uomo bianco. Sì, per ora è ciò che vedo, perché l'uomo bianco è colui che è posseduto dalla passione, a causa della scienza. Ecco perché ai tempi pastor Adeboye era un matematico e aveva il più alto grado di qualificazione in matematica. Dio voleva servirsi di lui per liberare coloro che avevano messo cose nella loro testa.

Pertanto, tutte le letture alternative a quella cristiana, che siano scientifiche come quelle che seducono l'uomo bianco o, più in generale, culturalmente specifiche, sono errate. Come mi dice Etty, di Lagos e in Italia oramai da 17 anni:

Etty: i figli possono prendere le maledizioni fino alla quarta generazione. E voi Europei lo sapete. Se tu vai da medico e dici: “dottore ho male agli occhi”, medico ti chiede “ah, quante persone nella tua famiglia ha questo problema? Tuoi parenti hanno lo stesso problema? Fratelli?”. Qua in Italia tanti

dottori mi hanno già chiesto. Perché vogliono sapere se è una cosa ereditata dei genitori. Io avevo male agli occhi [nell'infanzia *nda*], perché grattavo così [si stropiccia l'occhio col polso] perché mi faceva male. Quando ero nell'età adolescenziale, ho detto una preghiera, ho chiesto al Signore di far smettere questo dolore; il dolore è passato.

Gli Europei lo sanno. Sanno cioè che esiste una forma di trasmissione tra generazioni, ma a causa dello spirito territoriale che li possiede non sono in grado di costruire la linea causale “vera” che sta a monte della trasmissione. E questo rende gli Europei dei “liberi pensatori”, cioè liberi di essere asserviti agli spiriti legati all'intellettualizzazione — un'analisi, questa, che si può estendere in ogni caso anche all'Italia.

Pastor Obasun Olabode: L'Italia, per quanto io ne sappia, è composta al 25% da cattolici, diciamo i cattolici praticanti, coloro che credono nel cattolicesimo. E poi c'è un 45% di “liberi pensatori”.

I: Chi sono i “liberi pensatori”?

POO: Coloro che non si riconoscono nel cattolicesimo e non credono in Dio. Sono definiti “atei”: non vogliono sentir parlare di cattolicesimo, non vogliono sentir parlare di Dio, vogliono vivere la loro vita e star fuori dal sistema...

I: O magari potremmo dire che anche gli atei “credono”: credono in un Dio-che-non-esiste [rido]...

POO: Ah! [ride sorpreso] Credono che Dio non esiste! Infatti c'è qualcosa in cui credono. Poi ci sono coloro che - per la mia esperienza in Italia - sono più o meno la maggioranza, sono più o meno la maggioranza, i quali credono che c'è un Dio, ma che i principi di Dio vadano cambiati. Credono che i principi abbiano bisogno di una modernizzazione e che quindi ciò che valeva 5 mila anni fa non vale più, che due o tre cose vadano cambiate. [...] È un problema popolare. La televisione e gli altri media danno più rilievo a coloro che si definiscono liberi pensatori.

Secondo l'analisi del pastore, la maggioranza degli Italiani presta comunque fede a un Dio, ma non ne approva i principi. Sviluppando queste riflessioni potremmo dire che la sfiducia degli Italiani risiede soprattutto nell'assetto dogmatico tradizionalmente trasmesso (i “principi di 5 mila anni fa”) e nell'autorità degli istituti religiosi storici, benché non voglia rinunciare all'esistenza di Dio o, meglio, di un principio generatore unico a fondamento di ciò che esiste. Un altro modo per dire che gli Italiani, come gli Europei, per quanto si ammodernino, restano comunque dei monisti.

Noi e i tradizionalisti — Ancor più nello specifico, qualsiasi presa sul mondo diversa da quella cristiana è del diavolo, perché non contribuisce alla gloria di Dio, ma alla gloria degli umani o degli idoli. Quindi un ulteriore e decisivo distinguo va posizionato tra coloro che credono che Gesù sia il Signore (“noi”) e coloro che sono schiavi del diavolo (“loro”). Tra i principali schiavi del diavolo, per la RCCG, ci sono i Nigeriani “tradizionalisti”.

Pastor Obasun Olabode: In Nigeria ci sono tre settori. C'è l'Islam, ma l'Islam non crede in Gesù. Credono che Dio è il padre, ma non Gesù. Questo è l'Islam. Poi abbiamo anche noi i liberi pensatori; sono i tradizionalisti, nel senso che ritengono che il loro dio sia una scimmia, che il loro dio sia un leone... E poi ci sono i cristiani, che compongono circa il 25% dei Nigeriani, i quali credono che Gesù sia il Signore.

I: E quindi che relazione c'è, nello specifico, tra la RCCG e le tradizioni locali? Ad esempio, quando ho intervistato i membri della RCCG, parlavamo delle divinità locali e degli spiriti, e tutti mi hanno detto che hanno dovuto interrompere i legami con le relative famiglie, poiché quelle famiglie portavano con sé un'affiliazione con determinati idoli. E anche gli stessi pastori lo hanno fatto. È vero?

POO: È vero, è vero, perché molte famiglie in Nigeria credono nelle divinità degli antenati e quando li conduci fuori dalla loro ignoranza, e dici loro che prima di tutti i loro antenati c'è un Dio, si innervosiscono. Proprio come i musulmani. I musulmani ti dicono: "oh, noi crediamo in Allah". E io dico: "ah! ok! anche noi crediamo in Maometto, Maometto è stato un profeta, ma prima di Maometto c'è Gesù Cristo e Gesù Cristo è venuto dicendo che egli era Dio, mentre Maometto non è Dio, Maometto ha detto di essere un servo di Dio". Questa è la grande differenza. Uno è venuto e ha detto: "sono il figlio di Dio", l'altro non ha affermato di essere il figlio di Dio. Maometto ha detto: "io sono il servo di Dio". Questa è la vera differenza tra cristiani e musulmani. Uno è venuto e ha detto: "sono il figlio di Dio", l'altro ha detto: "io sono il servo di Dio".

I: Quindi cristiani, musulmani, ma anche tradizionalisti.

POO: Sì. Tradizionalisti. La tradizione è venuta dopo; la tradizione c'è nella Bibbia. Nella Bibbia si parla di coloro che credono negli idoli.

Nella Nigeria Yoruba, come mi è stato — raramente — spiegato dagli informatori e con non poca fatica, i principali concorrenti dei preti in materia di aggregazione e di governo delle anime sono i *babalawo*. Li abbiamo già incontrati in questo capitolo. Il termine *babalawo*, nella lingua locale, indica il "padre dei segreti", qualcuno cioè che è stato formato alla comprensione e alla manipolazione di ciò che è nascosto — qualcosa che li accomuna sia ai nostri sacerdoti che ai nostri psichiatri. Chi diventa *babalawo*, in genere, è qualcuno che dimostra una particolare inclinazione sin dall'infanzia, oppure qualcuno che ha ereditato il mestiere dai padri e dagli antenati. Si tratta più nello specifico di erboristi, divinatori, *medicine-man*, dottori o specialisti che, grazie a un complicato apprendistato e a un'iniziazione specifica da parte dei decani più anziani, detengono gran parte del capitale simbolico locale e custodiscono il patrimonio — segreto e inaccessibile ai non iniziati — delle conoscenze trasmesse loro in formazione. Il loro potere possiede declinazioni che non possono in alcun modo essere ridotte alla sola competenza anatomico-fisiologica o medica o botanica o psicologica o magica o spirituale. Al contrario, dalla sinergia di tutte queste sfere deriva la centralità del loro posizionamento sociale: chiunque abbia un problema — spirituale, stregonesco, familiare, comunitario, psicologico, fisiologico o simili — se non si rivolge a un prete, di

certo chiederà consulto a un *babalawo*. Allora questi specialisti daranno appuntamento ai loro clienti e ne valuteranno gli aspetti emotivi, fisici, mentali e spirituali attraverso una serie di tecniche che possono essere al contempo sia diagnostiche che terapeutiche. Benché siano considerati dei *competitors*, non è difficile reperire forme di influenza reciproca tra corpo *babalawo* e ministri della RCCG. Infatti, sebbene questi ultimi non sembrano far ricorso a tecniche tradizionali come il sacrificio di animali, la consultazione di oracoli, la prescrizione di terapie erboristiche, l'invocazione di divinità locali e degli antenati o le incisioni sul corpo, altre pratiche come la preghiera, l'utilizzo di proverbi o parabole, l'interpretazione dei sogni e delle visioni, l'utilizzo del canto e della danza per scacciare gli spiriti oppure lo svolgimento di consulti rivolti agli individui o alle famiglie sembrano decisamente in continuità con la professione tradizionale dei guaritori Yoruba. L'assoluta segretezza del patrimonio dei *babalawo* mi ha impedito, mio malgrado, di ricevere dagli informatori delle nozioni precise o accurate sulle strategie di intervento di questi professionisti — nella nostra RCCG di riferimento, per quanto mi sia stato detto, non ci sono *babalawo*. Per un eventuale approfondimento rimanderei all'ottima monografia di Adekeson (2003) e allo studio di orientamento etnopsicologico di Nathan e Hounkpatin (1996). Tuttavia alcuni tra loro, oltre a pastor Olabode [cfr. Appendice], hanno espresso il loro parere sulla questione: un parere, come abbiamo visto sopra, decisamente sfavorevole. Nella loro ottica, chiunque abbia un problema, di qualsiasi genere esso sia, deve smettere di chiedere aiuto al *babalawo* e rivolgersi al potere di Dio, che è più grande di qualsiasi altro potere. E se il *babalawo* tenta di sedurre più clienti possibile dicendo loro che conosce la Bibbia bisogna scappare a gambe levate, perché quel che sta facendo in realtà è per il diavolo.

Bernard: I *babalawo* conoscono il diavolo, sanno che stanno usando i poteri del diavolo. Tanti *babalawo* credono a Dio, pregano a Dio, ma è come uno dice, il nome di Dio, uno tra tanti.

Emmanuel: Un domani quando tu conoscerai bene questa materia [il pentecostalismo *nda*] allora capirai che loro la usano per fare finta!

I: Ah! Ecco...

E: Che hanno contatti con il mondo del demonio, con esorcismo, con satanismo, hanno... alcuni di loro hanno... in principio nel loro contesto ti diranno delle cose della Bibbia, ma subito dopo che tu sarai proprio proprio dentro, allora inizierai a vedere cose fuori dalla Bibbia! Ma loro usano solo per... nel senso di... persuadere. [...] Quando sono stato qua a Genova ho conosciuto su Facebook una signora già, così, mi pare 50, 60 qualcosa anni. [...] Io metto sempre insegnamenti biblici su Facebook, lo faccio spesso quando leggo la Bibbia, ricevo una cosa nuova di Dio e la scrivo, anche... allora lei mi ha cercato per parlare con me e abbiamo iniziato l'amicizia. E mi chiedeva alcune cose su questo contesto spirituale. Perché lei aveva un ragazzo — non so se sono ancora insieme — dell'Africa e questo

ragazzo le ha dato una di quelle cose che mettiamo qua... [mi fa vedere un braccialetto e scoppio a ridere, perché ne ho uno identico]... dai non spaventarti dai! [ride]

I: Ma che faccio adesso, lo brucio??

E: No no dai [ride]... allora, lui le ha dato alcune cose e ogni volta che lei dormiva, sognava, aveva sogni in un posto con persone che fanno riti e rituali e quando si svegliava era proprio diversa, stanca... stanca... anche c'era quel sintomo che ha fatto sesso con quella persona nell'altro mondo e così via... e anche io ho avuto questo problema, anche io sono passato su questo problema, si chiama delle "donne del marito di notte"...

I: Come si chiama?

E: "Le donne dei mariti di notte". Quelli usano il suo spirito per fare sesso, con le cose che ti lasciano, ti mettono delle cose in cui tu avrai problemi di relazioni...

I: E tu come l'hai risolta questa cosa?

E: Eh... digiuno, preghiera, andare proprio conforme alla Parola.

• 2.5.1 IO E LORO

Non potevo chiudere questa sezione senza dedicare spazio a un ulteriore e costante luogo di polarizzazione: quello tra loro, i pentecostali, e me, l'antropologa. La qualifica professionale con la quale mi sono presentata a tutti gli informatori ha comportato, naturalmente, una serie di posizionamenti reciproci che occorre mettere in evidenza. Alcuni tra questi posizionamenti erano più o meno prevedibili. Banalmente però, molto altro non poteva essere in alcun modo controllato. Un po' perché la ricerca, nella sua interezza, era stata sin da subito orientata in senso esplorativo e fattivamente calibrata su strategie qualitativo-etnografiche — il che presuppone sempre delle perturbazioni oltre che un'auspicabile flessibilità metodologica per accoglierle. Un po' perché le concezioni non specialistiche degli informatori riguardo l'antropologia o il profilo scientifico-professionale dell'antropologo, se mal gestite da parte mia, potevano giungere a compromettere la buona riuscita di tutto il lavoro. Di conseguenza, il tipo di percorso che scelsi di adottare con tutti prima di aprire le osservazioni all'interno di ciascun gruppo fu di prendere contatto esclusivo con i *leader* delle comunità e di negoziare preventivamente insieme la possibilità o meno della mia presenza, mettendo loro al corrente dei presupposti teorici, dei metodi di raccolta dei dati, delle possibili conseguenze o applicazioni scientifiche del lavoro e — se *proprio* il caso — della mia posizione personale in merito a quanto avrei visto con i miei occhi. Con questi buoni propositi iniziò, così, un primo tempo di frenetici contatti telefonici a valle del quale, con un po' di fatica, si riuscirono a concordare degli appuntamenti privati con ciascuno di loro.

La storia delle udienze coi *leader* era quasi da copione: io andavo presso i loro studi, ci sedevamo frontalmente ai lati di un tavolo da lavoro, dinanzi ai rispettivi oggetti del mestiere. Si cominciava sempre con un'atmosfera cordiale, benché leggermente ingessata e un po' troppo ufficiosa. Io tiravo fuori il mio taccuino con la penna, lasciando in borsa il telefonino silenziato; loro mettevano la Bibbia sul tavolo, a portata di mano, insieme a qualche testo di teologia; i loro telefonini restavano attivi sul tavolo, vicino ai testi. Io mi presentavo, fornivo qualche informazione biografica, raccontavo la genesi del progetto di ricerca ed elencavo gli obiettivi scientifici. In risposta mi vedevo intavolare una formale e generica disamina delle caratteristiche teologiche o storiche del pentecostalismo, qualche breve lettura commentata dei testi disponibili o dei passaggi biblici, alcuni suggerimenti bibliografici e poi, solo molto dopo, qualche perplessità. Le perplessità erano tutte su di me, ovviamente. Le informazioni sul pentecostalismo le potevo trovare in mille testi, perché presenziare? E fu lì che mi resi conto di quanto fosse denso e ambiguo ai loro occhi il mio ruolo e di come questo contribuisse a mettere in forma il nostro modo di stare in relazione. Benché io mi fossi sempre presentata come una giovane neolaureata in procinto di svolgere una ricerca di dottorato in antropologia, le differenze di grado nel mondo della ricerca diventavano superflue e franavano dinanzi all'indirizzo specifico del mio percorso di studio: più che una studentessa di qualsivoglia livello di specializzazione, ero un'antropologa — e gli antropologi sono

“quelli che studiano le culture” — una definizione generica, questa, ma comune a tutti gli informatori con cui ho interagito. Di conseguenza il passo successivo, per loro, diventava cercare di capire come mai un’antropologa, cioè qualcuno che studia le culture (degli *altri*) fosse così interessata a dei cristiani che, ad ogni modo, vivevano a pochi passi da lei, parlavano la sua lingua e si confrontavano, in gran parte, con la medesima porzione di società. Era così necessario osservarli direttamente? Il loro sospetto nei miei confronti aveva, in realtà, un doppio fondamento. Per prima cosa, essere un’antropologa mi consegnava immediatamente al “giro di vite” dei ricercatori accademici e a una modalità di sguardo (o ideologia) vagamente associata a posizioni di tipo scienziata. Entro questa cornice di senso, il mandato della mia ricerca proveniva da quel mondo ed era fatto per ritornare a quel mondo nel modo meno “contaminato” possibile: io rappresentavo “la scienza” che veniva a porre il suo giudizio ultimo e insindacabile su un fenomeno che, da sempre, gli è contrario e incomprensibile — il mondo del sacro. Se intendevo rimanere fedele a quel mandato, non potevo che finire per tradire loro, fare cioè uso delle loro esperienze per ricevere una valutazione sul mio lavoro e continuare così la mia carriera universitaria. Secondariamente, ma certo non meno problematico, il lavoro dell’antropologo richiamava alla mente l’immagine dello specialista di gruppi umani *alieni*, il cui compito è soprattutto quello di familiarizzare con i comportamenti cultural-specifici e disambiguarne razionalmente le “bizzarrie”. Perciò, se io mi ero interessata ai pentecostali/carismatici doveva pur esserci qualcosa, in loro, che li distingueva come gruppo e che consideravo poco comprensibile, se non addirittura irrazionale — tanto da renderli un adeguato oggetto d’indagine antropologica. Non a caso sono loro, per primi, a considerarsi dei cristiani del tutto “particolari” e talvolta fraintendibili persino da chi abbraccia lo stesso credo — figurarsi poi da qualcuno che viene dall’accademia! In altre parole, probabilmente li avevo presi per “pazzi” e volevo usare il loro caso per sensazionalizzarlo e prendere un bel voto — le espressioni che sto utilizzando non sono esattamente una mia idea. Dati questi presupposti, quel che tutti i *leader* mi spinsero a fare per ottenere in cambio la loro autorizzazione fu ben più che una semplice cornice teorica: bisognava che mi esponessi in prima persona. Chi ero davvero, al di là del mio ruolo professionale? Che cosa volevo? Che cosa me ne sarei fatta di tutti i dati — personalissimi — raccolti nelle loro comunità? A chi lo avrei raccontato? Con che tono? Insomma, come la pensavo esattamente? L’unico modo di rispondere non poteva che essere personale — perché le risposte professionali, che in ogni caso anteponevo e tentavo di privilegiare, sfociavano sempre in un corto circuito. Ed è così che ho fatto, perché in fondo anche io sono nata in una famiglia cattolica molto credente e questo fatto mi metteva in una posizione ben diversa da quella del ricercatore professionista: mi metteva nella posizione di poter essere una di loro o meglio di poterlo diventare — qualora loro si fossero rivelati sufficientemente bravi da convincermene. Detto in altro modo, era proprio la mia posizione che andava “ammorbida” poiché io, portando il testimone de “la scienza sociale” dentro al loro territorio, venivo percepita come qualcuno di inamovibile, indelicato e pregiudizialmente scettico — questo al di là di qualsivoglia

orientamento teorico. Per avere a che fare con loro, dovevo dimostrare di possedere anche io un luogo interiore aperto alla metamorfosi. Dovevo dimostrare che sarei stata in grado di crescere con loro, che le cose che avrei visto mi avrebbero in qualche modo coinvolta e magari, perché no, anche cambiata. In ultima battuta, per avere l'accesso dovevo garantire loro altrettanta possibilità d'accesso. Dovevo rinunciare a essere *super partes*. Decisi quindi di renderli partecipi della mia educazione cattolica e del mio progressivo allontanamento dalla fede — ammettendo che quel mondo, tuttavia, continuava ancora a incuriosirmi e a stimolare la mia riflessione. Non avrei potuto dire nulla di più efficace: da antropologa in cerca di voti mi ero trasformata di colpo in una pecorella smarrita che aveva ricevuto la sua chiamata attraverso il “pretesto” della ricerca etnografica. E per giunta ero approdata proprio a loro, i pentecostali, quelli che fanno sul serio a differenza di molti altri cristiani. Dopo questo primo incontro informale, il registro si è subito modificato: pastore Olabode cominciò a considerarmi un'aspirante pastora; pastore di Stefano prese a chiamarmi «sorellina»; Mons. di Gregorio adottò un atteggiamento di benevola affettuosità. A breve giungemmo a concordare un periodo di osservazione di circa un anno e mezzo, una serie di interviste sotto falso nome a coloro che avrebbero accettato, un'intervista non anonima e trascrivibile a ciascuno di loro e la possibilità, non indifferente per me, che fossi io a esplicitare dopo un certo tempo agli informatori il mio ruolo professionale e il motivo della mia presenza lì. Questo per non allarmarli e concedere loro di conoscermi personalmente, prima che come ricercatrice — ma soprattutto per vedere se la comprensione pubblica del mio ruolo avrebbe provocato delle perturbazioni e, se sì, quali.

Con mia grandissima sorpresa, tuttavia, non ho osservato il benché cambiamento tra il prima e il dopo. Al contrario, dopo un trattamento di benvenuto esattamente identico a quello che ricevono i nuovi arrivati, ciascuna comunità ha mantenuto il proprio “stile collettivo” perfettamente inalterato, nonostante stesse facendo progressivamente “amicizia” con il mio proposito di ricerca. Benché io avessi, a differenza di altri, un preciso mandato accademico a giustificazione della mia presenza, nessuno sembrava curarsene più di tanto. Anzi dal canto loro, qualora le cose avessero preso la piega giusta, un giorno sarei arrivata anche io a smettere di curarmene, perché avrei finalmente compreso la vera causa della mia presenza lì: la ricerca personale ed esistenziale di Dio. Tutto questo lo si capiva dalle rare domande che talvolta qualcuno mi poneva riguardo alla ricerca in sé: il motore che generava curiosità nei miei confronti non riguardava più di tanto l'evoluzione del lavoro in relazione agli obiettivi iniziali; piuttosto si riferiva all'evoluzione della mia situazione interiore e spirituale *nonostante* gli obiettivi scientifici. Insomma anche i membri delle comunità, inizialmente inconsapevoli del mio ruolo e poi progressivamente familiarizzati, avevano finito per adottare nell'immediato la lettura dei loro *leader*: se ero lì, era per volere di Dio. Quella era la mia chiamata: *noi come te, tu come noi*. La qual cosa diventò palese attraverso le interviste con coloro che avevano dato disponibilità, perché per organizzarne gli aspetti logistici dovevamo aumentare i contatti e poteva capitare di vedersi anche all'infuori delle giornate concordate, per un caffè o una

passaggiata, magari per una cena di gruppo. Questi momenti “rubati”, posizionati all’infuori dell’ufficialità etnografica, erano solo per me e chi stava con me e ospitavano uno spazio intimo libero di essere attraversato emotivamente. Era soprattutto in quei casi, lontano da registratori e taccuini, che saltavano fuori iniziative improvvisate — talvolta commoventi — di evangelizzazione nei miei confronti, che loro malgrado però venivano frustrate dal mio richiamo alla presenza del *terzo* della ricerca. Ancor più nelle interviste mi capitò di assistere a dei preamboli di preghiera che gli informatori chiedevano di svolgere prima di iniziare con le domande. Si trattava di preghiere mirate a invocare l’ispirazione divina su chi, in quel momento, era chiamato a fornire una testimonianza e un’esperienza di fede; ma si trattava anche e soprattutto di preghiere per me, l’antropologa, affinché le parole pronunciate arrivassero nel cuore più che nella testa; affinché trovassi il mio cammino e incontrassi finalmente Dio grazie alla ricerca che stavo conducendo. Di queste preghiere sono riuscita a trattenerne una, che riporto qui, a seguito della quale ho chiesto qualche delucidazione. È l’*incipit* della primissima intervista che abbia mai svolto per questo lavoro, realizzata a casa di Dalida in un caldo pomeriggio di primavera.

Dalida: Va bè intanto prima preghiamo. Va bene, ti dispiace?

I: Come vuoi, ci mancherebbe.

D: Va bene Signore noi siamo davanti a te Signore e ti ringraziamo per questi momenti Signore. Ti ringrazio per Alessandra che è qua con me Signore, aiutami a... a aprirmi un cuore Signore, a dire le cose che tu hai fatto per me, per la mia vita Signore, a dire chi sei tu Signore. Tu sei grande e potente, grazie per il tuo amore, per la tua presenza Signore, grazie per come tu ti predi cura di noi in ogni momento in ogni... per ogni cosa che tu fai, anche piccole cose nella nostra vita Signore... mmm... aiutaci a... a... amarti a fare la tua volontà Signore a cercare te Signore, perché tu sei il vero amore Signore. Tu sei la luce tu sei la via la verità e la vita e non c’è nessuno al di fuori di te Gesù. Ti ringrazio perché tu sei buono, grazie perché ci sei Signore. Guida tu le parole Signore, metti tu la parole giuste Signore che lei ...ehm... ha bisogno Signore, che io possa dire le cose che tu metterai nel mio cuore Signore, cose che tu hai fatto per me e per la mia vita. Grazie Papà. Nel nome di Gesù cristo ti ringrazio Padre, Figlio e Spirito Santo. Amèn.

I: Spiegami un po’ questa preghiera che hai fatto...

D: Sì! Sai perché Alessandra, è molto importante. Perché è molto importante essere sottomessi... perché Gesù è qua. Se noi lo consideriamo, lui è... come dire, lui tocca il nostro cuore e... magari anche cose che io non... che non diciamo umanamente. Tu hai bisogno. Magari il Signore in questo momento si può usare di me, a dirsi delle cose che tu hai bisogno, no? Non lo so... mmmm ... lui è buono, lui fa... infatti è meglio, quando parliamo di lui, è meglio sottometterci. Cioè chiedere a lui la sua presenza e la guida dello Spirito Santo...

I: Quindi tu hai chiesto di essere “strumento”?

D: Uno strumento! Perché lui si usa di noi, noi siamo fatti per aiutarci l’uno all’altro no? Tu hai bisogno di me e io ho bisogno di te. Tu ora stai raccogliendo da noi, no? Ma è un’altra cosa... tu stai cercando il Signore. Tu stai cercando il Signore. [sorridente]

Tuttavia, tra tutti gli interventi di evangelizzazione dell'antropologa, quello più espressivo e diretto è giunto circa un anno e mezzo dopo, da parte di pastore Olabode, durante nostra intervista [cfr. Appendice]: in quella occasione, più che una preghiera di augurio, mi è stata consegnata una profezia personale. Vale la pena citare parola per parola.

POO: Manderò una sorella da te, perché so che Dio si servirà di te, Dio vuole che tu lo dica al tuo *tutor* — e vorrò scioccarti, un giorno il tuo *tutor* verrà da te e ti dirà: “prega per me”.

I: Il mio *tutor*?

POO: Ti dirà: “prega per me”.

I: Il mio *tutor*!

POO: Sì.

I: Come lo sa?

POO: Ti sto riferendo ciò che Dio mi sta dicendo. Vedrai che, per parola di Dio, verrà il giorno, molto molto presto, in cui il tuo *tutor* ti dirà: “prega per me”. Non mi credi? Quando succederà mi crederai.

I: [ci guardiamo negli occhi dieci secondi, rido e ride anche lui] È molto, molto, molto difficile che ciò accada perché...

POO: Non sei tu, è Dio. Quando i discepoli videro Gesù dissero: “no, non può essere lui”...

I: No ma, intendevo dire che è difficile perché il mio *tutor* è decisamente non credente. Molto.

POO: Può essere non credente quanto vuole...

I: ...quindi mi devo preparare per questa cosa [ridendo]?

POO: Preparati come se fosse una missione, ma non sei tu, è Dio. Vedrai che non si tratta di te ma di Dio. Perché Dio si servirà di te, Dio ti sta già usando. [batte le mani per concludere] Bene!

I: Ma questa è una profezia...

POO: È una profezia che ti servirà affinché tu ti convinca che Dio si sta servendo di te. Perché non ci sono segni né miracoli quando non credi.

I: Quando succederà, allora, verrò da lei e le farò un'altra intervista.

POO: Sì sì sì... accadrà molto, molto presto. Prima che tu creda. Non dico che accadrà quest'anno, ma prima che tu creda succederà. E vedrai che mi chiamerai: “oh pastor Olabode! ho appena pregato per il mio *tutor*!”. E Dio l'ha fatto. E tu pregherai per lui, e accadrà. Così sarà lì che tu crederai e anche lui crederà.

A valle di questo passaggio esplorativo provo ora a tratteggiare i lineamenti di uno sguardo che ci permetta di rientrare nei temi adottando una prospettiva più disciplinata e specialistica.

3.

DAL CASO

ALLO

SGUARDO

ANTROPO-

LOGICO

§ 3.1 FARE GLI UMANI

Questi bambini *sanno troppo*.

R. Beneduce, *Etnopsichiatria*

Nello spazio che segue vorrei fare principalmente due cose: da un lato, provare a rintracciare le coordinate teoriche sufficienti alla costruzione di una prospettiva antropologica sensibile all'argomenti di questo lavoro e, dall'altro, utilizzare le questioni emerse dal campo etnografico [cfr. cap. II] come grimaldelli di costruzione del pensiero. Inizierò, tuttavia, con una suggestione che proviene dalla psicoanalisi e che utilizzerò come trampolino provocatorio per svolgere una serie di considerazioni, stavolta, non psicoanalitiche. La suggestione di cui parlo è la seguente:

«per un breve momento ci si è potuti render conto di che cosa sia l'intrusione del reale. L'analista è fermo lì. Rimane lì come un sintomo. Non può durare se non a titolo di sintomo. Ma vedrete che si guarirà l'umanità dalla psicoanalisi. A forza di annegarlo nel senso, nel senso religioso beninteso, si arriverà a rimuovere questo sintomo»⁶⁵.

Nel testo citato Jacques Lacan nomina almeno quattro oggetti e li mette in relazione “fisiologica”: c'è un *reale* che intrude nell'*umanità*, provocando un'emersione sintomatica, la *psicoanalisi*, il quale sintomo può essere efficacemente debellato ricorrendo al *senso religioso*. Procedendo nella lettura diventa chiaro che il senso religioso non è che l'obiettivo di quel che Lacan intende per “religione”, cioè il trovare «corrispondenza di tutto con tutto» (*ibid.*: 99) in particolare nei momenti di crisi storica generale, in cui nulla sembra funzionare e gli umani sono attraversati da un diffuso sentimento di angoscia. Il “reale” lacaniano sta esattamente nella «differenza tra ciò che funziona e ciò che non funziona. Ciò che funziona è il mondo. Il reale, invece, è ciò che non funziona. Il mondo va, gira bene, è la sua funzione di mondo. Per accorgersi che non c'è il mondo [...], basta notare che ci sono cose che fanno sì che il mondo è immondo, se posso esprimermi così» (*ibid.*: 97). “Immondo” qui non significa “impuro”, bensì non-mondo, senza-mondo: stare nell'*immondizia* come non poter stare dentro un mondo. Seguendo il ragionamento, dunque, la psicoanalisi sarebbe un sintomo dell'avanzare dell'immondo. Il suo *status* di sintomo dipende dal fatto che non è essa stessa il problema, men che meno la soluzione, bensì lo segnala, anzi segnala almeno due cose: che c'è un problema (il reale che sta disfacendo il mondo) e che c'è anche una prima reazione al problema (la psicoanalisi). La psicoanalisi è quindi un primo argine — provvisorio,

⁶⁵ Il testo citato proviene da una conferenza stampa tenuta presso il Centre culturel français a Roma, il 29 ottobre 1974, dove J. Lacan fu interrogato da alcuni giornalisti in occasione di un congresso tenutosi presso i locali del Conservatorio di Santa Cecilia per l'École freudienne de Paris. La versione integrale della conferenza, assieme ad altri testi raccolti da J.-A. Miller, compare nel volume pubblicato nel 2005 dall'editore Einaudi (Torino) e curato da A. di Ciaccia: *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*: p. 100.

non risolutorio — al non-mondo, cioè all'angoscia provocata dall'arretrare dei confini del mondo. Perché ci sia mondo, cioè un "modo di girare" sensato che si fondi su un ordinamento coerente e che preservi l'umanità dal reale, occorre un *pharmakon*⁶⁶ che rimetta il non-mondo nel mondo, che impedisca alle cose e agli umani di evaporare assieme a ciò che ha perso valore. In tal senso la "religione", intesa come discorso ordinante produttore di valori non negoziabili e di competenze analogiche⁶⁷, è il riparo possibile contro il non-mondo, una matrice di infinite corrispondenze tra ciò che diviene storicamente e che quindi può manifestare insensatezza. Sto utilizzando qui un linguaggio volutamente ispirato a quello di Ernesto de Martino. «Non poter esserci in nessun mondo culturale possibile» o «rischio di passare con ciò che passa, anziché farlo passare nel valore» sono note espressioni dell'autore che richiamano da vicino, secondo una declinazione antropologica, l'idea che Lacan accennava nel passaggio: la possibilità cioè che l'esistenza dell'umano sia racchiusa nella possibilità di poter contare su un mondo che funziona — nonché l'altra idea complementare, che sia l'umanità che il mondo possano venir meno («accorgersi che non c'è il mondo...»).

Non potrebbe essere qui meglio reso il vissuto di fine del mondo come vissuto della perdita della intersoggettività dei valori che rendono un mondo possibile come mondo umano. Il segno interno della mondanità, ciò che costituisce il suo carattere di normalità, è la sua prospettabile intersoggettività, il suo appartenere a una prospettiva di operabilità socialmente e culturalmente condizionata: e non a caso il termine più pertinente per designare la normalità del mondo è attinto dalla vita associata, onde il mondo normale è "domestico", "familiare", "mio". (De Martino 1977: 50)

Detto altrimenti, umani e mondi non sono entità assolute, o "fatti naturali", bensì ontologicamente secondi a qualcosa che li precede e li eccede, e che è per tutti. La suggestione psicoanalitica non può che arrestarsi qui, dinanzi all'esigenza idiografica di contestualizzare storicamente quel "per tutti". Psicoanalisi — e religioni — hanno davvero un aspetto sintomatico, ma questo si evince soltanto restituendo a entrambi il loro ruolo di istituti culturali specifici nati in corrispondenza di determinati percorsi umani che hanno avuto bisogno di dotarsene. Sono, in tal senso, il frutto del "lavoro delle culture" (Coppo 2003), se con "cultura" s'intende l'insieme delle incessanti pratiche di costruzione, ordinamento, preservazione, assestamento, modificazione — e distruzione — del mondo umano da parte degli umani stessi. In questa prospettiva, dunque, non esiste mondo fuori dall'umanità, ma fuori dai mondi non possono esistere gli umani: umani e mondi si danno in co-evoluzione e risultano dal continuo addomesticare e ammansire ciò che sta

⁶⁶ Il termine greco *pharmakon* — che indica simultaneamente "rimedio", "veleno" e "sacrificio" — ci è sembrato migliore di "cura" o "farmaco" perché possiede una qualità di *vox media*, ossia di un'indeterminazione che necessita di un contesto per essere specificata. *Pharmakon* indica, cioè, in senso lato tutto ciò che produce un cambiamento, i cui esiti possono essere migliorativi o esiziali a seconda di come lo si somministra e a chi (Latour 2000).

⁶⁷ In generale, il saper trovare somiglianze e corrispondenze tra elementi anche molto eterogenei. Nello specifico, un saper-fare di tipo indiziario (Ginzburg 1979) e un particolare saper-ragionare a-logico, benché del tutto razionale (Melandri 1968).

alle periferie del visibile e all'infuori dell'ordine, ciò che non ha nome e ciò che può anche provocare angoscia.

C'è quindi un'area misteriosa per gli umani, che essi possono intuire ma non comprendere o lavorare direttamente, un'area che li eccede, che si sottrae a ogni tentativo di osservazione diretta, dominazione, classificazione, analisi, sistemazione; [...] in una parola, inaccessibile alla lingua, al pensiero. Ai bordi di quest'area, come formiche o api ai limiti delle loro costruzioni, gli umani sono indaffarati in un lavoro continuo, un chiacchiericcio infinito che produce innumerevoli immagini, discorsi, rappresentazioni, metafore. (Coppo 2003: 118)

Le aree misteriose ed eccedenti di cui parla Coppo non riguardano esclusivamente l'esteriorità, ma anche l'interiorità degli stessi umani: sono quelle zone immateriali di opacità che richiedono sofisticati dispositivi di conoscenza per entrare in risonanza. Ci tornerò fra poco.

Che ci sia in ogni umano una latente eccedenza di qualcosa che è “altro” da lui/lei e che in qualche modo debba essere sottoposta a operazioni culturali di contenimento è il presupposto delle teorie antropologiche che vanno sotto il nome di *antropopoiesi*⁶⁸ (letteralmente, “costruzione dell'umano”)⁶⁹. Remotti, il padre della prospettiva antropopoietica, propone di sostituire classiche concezioni dell'umano come “essere biologicamente incompiuto” e quindi “culturalmente riempito e reso adatto al contesto”, con l'idea di umano biologicamente generico, cioè “potenzialmente eccedente” e praticamente inadatto, in quanto non-specializzato, a vivere nel contesto in cui nasce. Il lavoro di cultura, in tal caso, non è tanto quello di potenziare il neonato, quanto quello di sfrondare la totipotenza che deriva dalla sua genericità, per investire soltanto su alcune qualità e rinforzarle, lasciandone *a fortiori* inespresse delle altre — fare l'umano specifico vuol dire, cioè, impedire un divenire “altrimenti” umano, impedire un divenire non-umano. Questo perché l'umanità non appartiene alla “datità” naturale, ma agli obiettivi di cultura, e segue un modello ben preciso, i cui connotati sono anch'essi sanciti culturalmente. Le teorie antropopoietiche occupano quindi un zona di *medialità* epistemologica rispetto alla maggioritaria partizione culturale del nostro sistema conoscitivo: quella tra natura e cultura. Se l'umano va costruito, e vedremo come, allora l'umano “naturale” non esiste, ma esistono tanti modi di umanità quante lavorazioni culturali possibili. Significa, più specificamente, che il “programma” biologico di un individuo

⁶⁸ Per un affondo si vedano Remotti 1990, 2011, 2015 e Consigliere 2014.

⁶⁹ Smettendo un punto di vista esclusivamente etnocentrico, occorre ricordare che presupposti analoghi si ritrovano nelle puericulture di diverse popolazioni fuori dall'Occidente, pur manifestando concezioni e pedagogie del sé non assimilabili alle nostre. Ad esempio, presso le civiltà dell'Africa subsahariana, i neonati sono corpi-frontiera tra visibile e invisibile, il cui statuto di “essere umano” non è mai un presupposto, bensì un obiettivo da raggiungere attraverso complicate operazioni finalizzate a “legare” il neonato a questo mondo, affinché non ceda al desiderio di tornare da dove è venuto. Figure del limite come l'*abiku* (nato per morire) Yoruba o il *kinkirga* (bambino che inganna) e lo *yewaya* (che ritorna) Mossi manifestano l'ambiguità ontologica di questi nati, in bilico tra il mondo degli antenati e degli umani, il cui comportamento abnorme o la particolare vulnerabilità vengono riorganizzati in semeiotiche locali volte a prescrivere specifiche tecniche di umanizzazione, come il divieto di lavare gli occhi per impedire che il bambino “veda troppo” e decida di morire. (Beneduce 2014: 161 sgg.)

appartenente alla specie umana è del tutto insufficiente a fare di quell'individuo un umano. L'umanità è l'esito, mai terminato, di una costante attività di umanizzazione che inizia molto presto che penetra nel profondo la biologia, ne costituisce anzi la modalità espressiva. Le ipotesi di Remotti trovano sostegno all'interno di diversi settori disciplinari. Studi e ricerche provenienti dal coro delle scienze naturali (epigenetica, endocrinologia, paleontologia, neurobiologia, biologia dello sviluppo, biologia evolutiva, psiconeuroendocrinoimmunologia) e umane (psicologia dello sviluppo, antropologia linguistica, antropologia biologica, antropologia psicologica) hanno messo in luce la scarsa efficacia esplicativa — se non l'erroneità — della partizione natura/cultura nelle questioni sia filogenetiche che ontogenetiche (Ochs e Schieffelin 1984; Gardner 1972; Jablonka e Lamb 2002, 2009; Despret 2002; Rogoff 2004; Lewontin 2004; Longo e Tendero 2008; Pisani 2001, 2007; Prochiantz 2009; Bottaccioli 2014), operando allo stesso tempo una critica interna alle ideologie riduzioniste che assumono la categoria — giudicante — del *naturale* come ultimativo e fondamentale livello esplicativo del vivente. Il divenire umano si avvicenda dunque senza frattura d'azione per entro la lavorazione reciproca tra soggetti e mondi, un divenire che non esaurisce mai completamente le potenzialità, ma che le indirizza verso “repertori” materiali e immateriali culturalmente ordinati.

Gli umani non sono nati camminando, né camminano allo stesso modo. Non c'è, come osservava l'antropologo Marcel Mauss nel suo famoso saggio del 1938 sulle tecniche del corpo, una maniera naturale di camminare. In Giappone, almeno tradizionalmente, era convenzionale camminare “dalle ginocchia”, qualcosa che a noi sembra piuttosto un'andatura tremolante, ma che ha effettivamente molto senso se s'indossano sandali e si cammina su terreni ripidi, ed è anche comune nella campagna giapponese, specialmente quando si trasportano pesanti carichi appesi alle estremità di un lungo ed elastico bastone in bilico su una spalla. Agli Europei, tuttavia, tutto questo pare abbastanza sgraziato. Vengono loro insegnate, sin dall'infanzia, le virtù di una postura diritta, e i girelli vengono impiegati per facilitare i bambini nello stare in pedi (come strumento, il girello non è nuovo, ma esiste da secoli). Ci insegnano a camminare a partire dai fianchi, e non dalle ginocchia, cercando di tenere le gambe più dritte possibile. E i nostri strumenti di trasporto, dagli zaini alle valige, sono costruiti tenendo a mente questa postura. Queste declinazioni della deambulazione sono supplementi non-genetici o superorganici aggiunti alla capacità universale di locomozione bipede, che è già stata impartita al corpo umano dai geni? Sicuramente no. Perché camminare non corrisponde alla somma di componenti pre-esistenti e aggiunte, ma è una tecnica che si acquisisce gradualmente soprattutto, ma non esclusivamente, nei primi anni di vita, e che viene incorporata nel *modus operandi* dell'organismo umano attraverso pratiche e *training* all'interno di un ambiente che include figure di presa in carico competenti, insieme a una variabilità di oggetti di sostegno e uno specifico territorio. (Ingold 2006: 17).

Come sostiene l'antropologo Ingold, richiamando il famoso studio di M. Mauss sulle tecniche del corpo, l'umano è messo in forma dai rappresentanti del suo mondo culturale fin nei dettagli che

sembrano più naturali — e in tal senso il lavoro di cultura è anche un lavoro di naturalizzazione⁷⁰ — come la postura, la prossemica, la deambulazione, gli stili del sonno, le funzioni fisiologiche e metaboliche, la digestione, fino a toccare gli ambiti più complessi della strutturazione emotiva, cognitiva e pulsionale, l'utilizzo del linguaggio, i pattern di sviluppo, la distribuzione dei sessi e dei generi. La plasmazione e la manipolazione del soggetto cominciano almeno⁷¹ a partire dalla gestazione intra-uterina e proseguono lungo tutto l'arco dello sviluppo attraverso pratiche implicite di accudimento e di inculturazione — con obiettivi, tappe e tempi localmente variabili (Rogoff 2004). Questo silente e continuativo insieme di operazioni è definito antropopoiesi *primaria*. Crescere serenamente all'interno di una società permette di assorbire i modelli vigenti mediante processi impercettibili: quasi «senza accorgersene, si diventa uomini e donne di un certo tipo, assumendo le “fogge” di umanità date e accolte nell'ambiente circostante» (Remotti 2011: 6) e il soggetto si viene progressivamente individuando secondo percorsi culturalmente predisposti. In questo senso si può dire che la forma specifica dei soggetti non è mai l'esito di una scelta individuale, bensì uno dei possibili sentieri collettivamente abilitati che anzi precede l'individuo e ne costituisce il presupposto individuante (Consigliere 2014). Questo non deve, tuttavia, lasciar intendere l'antropopoiesi come una forma di determinismo culturale. È possibile infatti distinguere almeno un'altra dimensione poetica, *secondaria*, che agisce esattamente sulle riserve di potenzialità lasciate inesprese dalla lavorazione primaria e che introduce un senso mai esausto di possibilità e di trasformazione dell'individuo rispetto al collettivo umano di cui fa parte. In questa ulteriore dimensione si possono annoverare pratiche, saperi, percorsi e istituti che hanno l'obiettivo esplicito di operare una mutazione permanente della forma primaria: istituti educativi, rituali iniziatici, rituali di passaggio, accesso a gruppi che richiedono specifiche attitudini e più generalmente tutto ciò che, attraverso un percorso riconosciuto e codificato, produce un cambiamento di *status* e concede ai soggetti la *chance* di poter “divenire altro”. Le antropopoiesi secondarie sono al contempo sia un lavoro culturale, sia un insegnamento meta-culturale. Infatti, come afferma Remotti:

la cultura conosce diversi momenti e si articola in diversi livelli: essa non è soltanto un insieme di scelte stabilizzate e socialmente condivise, un insieme di sentieri collaudati e tradizionalmente utilizzati dai suoi appartenenti per i loro traffici e i loro scambi. Essa contiene anche un livello ulteriore, che chiameremo “in più' culturale” o più propriamente “meta-cultura”, giacché si tratta dell'insieme di espedienti mediante i quali i suoi appartenenti, uscendo dai sentieri previsti, acquisiscono la possibilità di riflettere sulla loro stessa cultura, sulle scelte originarie, ossia sui presupposti che l'hanno costituita. Questo uscire fuori dai tracciati normalmente utilizzati presenta rischi di non poco conto e di solito si

⁷⁰ Concetto espresso da F. Remotti in *Noi primitivi* (1990): ciò che sembra naturale all'interno di una cultura non è tale, ma lo diventa per opera culturale, affinché una serie di gesti, operazioni, modi e pratiche entrino nei corpi e vadano da sé, in automatico.

⁷¹ Presso altre popolazioni (si veda ad esempio McCallum 1996 e Santos-Granero 2012), la riproduzione è regolata da una serie di norme che prescrivono ai futuri genitori uno specifico regime dietetico e comportamentale, il che fa sì che si possa parlare di manipolazione pre-uterina delle condizioni di concepimento e di gestazione del nascituro.

tratta di operazioni che comportano dolore e sofferenza (come i rituali antropo-poietici ci insegnano). Ma le vie impervie e difficili della meta-cultura rappresentano un guadagno irrinunciabile: quello del recupero del senso delle possibilità e, insieme a questo, l'idea altrettanto fondamentale, che l'uomo non è stato fatto, creato e prodotto una volta per tutte, ma è un essere la cui stessa struttura biologica richiede che venga di continuo reinventato, e non solo di epoca in epoca e di cultura in cultura, ma da persona a persona e, per ogni persona, in ogni momento del suo esistere. (Remotti 2015: 36)

Le poiesi di seconda dimensione richiudono il cerchio su quanto cercavo di sostenere all'inizio del paragrafo. Se l'umano non è mai tale una volta per tutte e anzi esistono modi di intervenire e ristrutturare — anche radicalmente — ciascuno, allora ogni individuo possiede in sé qualcosa di indefinito e invisibile che lo eccede e ne consente senza fine la manipolazione, ne garantisce la grazia della trasformazione. Le operazioni culturalmente preposte alla metamorfosi non possono che pensare, cercare di oggettivare, spazializzare, entrare in relazione con quelle zone di opacità attraverso dei “dispositivi” codificati e speciali, ovvero insiemi eterogenei di saperi, pedagogie, visioni, relazioni di potere, linguaggi, tecniche, strategie, e normatività, dal cui attrito con soggetti specifici emergono infine altre forme umane, altre possibilità di individuazione e altri mondi.

Il ricorso all'idea di una lavorazione secondaria dei soggetti mi pare particolarmente adeguata per rendere conto del funzionamento delle collettività pentecostali in quanto dispositivi iniziatici, cioè finalizzati alla “produzione” di soggetti sufficientemente — e definitivamente — “rinnovati” da poter entrare in relazione con una “realtà” diversa da quella che abitavano prima. Seguendo le intuizioni di Isabelle Stengers (2006), i pentecostali costituiscono collettivi di umani raccolti attorno a una “causa” speciale che li allontana dal senso comune e che li conduce verso forme di relazione e modalità di produzione dell'esistenza “opachi” — vale a dire resistenti, come abbiamo visto [cfr. capp. I, II] alle opposizioni che alimentano l'ordine pubblico: conoscenza oggettiva/credenza, visibile/invisibile, realtà/rappresentazione, natura/cultura/supernatura, ecc. Se, come afferma Coppo, tra dimensione individuale (psiche, interiorità) e dimensione collettiva (cultura, esteriorità) non c'è frattura, bensì una *continuità* (Coppo 2003) costantemente lavorata e rinegoziata grazie al lavoro di cultura che esplora gli interstizi, sposta le frontiere, manipola la soglia, allora non possiamo che riconoscere la co-produzione mutua di umani e mondi, l'immersione dei soggetti rinnovati in un mondo che, proprio grazie a questo rinnovamento, non può più essere quello di prima.

«Fabulare [*fabuler*], raccontare altrimenti, non è rompere con “la realtà”, ma cercare di rendere percettibili, a far pensare e sentire, degli aspetti della realtà che, di solito, sono considerati accessori. Ed è, soprattutto, sottrarsi alla “favola delle origini”, quella che dobbiamo raccontare da Galileo in poi. Secondo questa favola, la fabulazione non è che finzione [*fiction*], senz'altro libera, ma innanzitutto falsa. Le verità che sembra produrre sono relative alle nostre idee, alle nostre convinzioni, alle nostre abitudini, non a ciò con cui abbiamo a che fare» (Stengers 2006: 169)

Nel brano citato Stengers mette in pratica quella che lei stessa definisce e rivendica come «ecologia delle pratiche», operando una simmetrizzazione: l'opera consiste nel considerare tutte le imprese conoscitive umane come l'esito dell'attività di collettivi ("praticanti") in carne e ossa raccolti attorno a un obiettivo ("causa") che costituisce il perno della loro attivazione. La conseguenza è di ordine simmetrico perché impedisce di costruire una gerarchia di saperi fondata sulla differenza tra verità e finzione, una differenza, questa, che secondo Stengers non appartiene al mondo, bensì è parte del discorso consensuale egemonico delle civiltà moderne (la "favola delle origini di Galileo"). Ogni impresa conoscitiva presuppone modalità specifiche per entrare in relazione con qualcosa che deve essere oggettivato: ciò che va indagato e come lo si debba fare, però, non è mai neutrale, bensì ordinato secondo scelte valoriali — il presupposto scientifico di una preliminare e necessaria distinzione tra fatti e valori è esso stesso un valore. In quest'ottica neutrini, atomi, elettroni, neuroni, virus, inconscio, psiche ma anche spiriti, Dio, antenati, anima, demoni, fantasmi, non-morti, Vergine Maria, djinn, ecc. sono entità che abitano la zone opache esteriori e interiori di cui cercavo di dire prima e che necessitano, per poterle incontrare, di modalità ben determinate, di speciali conoscenze e di particolari competenze tecniche. Che cosa diventa, allora, la conoscenza? Che fine fa la verità in questo caos ontologico? Seguendo il ragionamento, la conoscenza non può più essere quel percorso lineare e avaloriale verso l'esplorazione di fatti universalmente validi sia qui che su Marte; la conoscenza è piuttosto l'arte (nel senso latino di *ars*, "mestiere") di coltivare un incontro e, contemporaneamente, l'elaborazione delle condizioni di possibilità (o di produzione) di ciò che si intende incontrare. Conoscere non consiste nel descrivere in modo neutrale le essenze, le sostanze o ciò che esiste necessariamente, ma nel praticare il dinamismo delle presenze, di ciò che si dà, di ciò che si può o non si può incontrare. L'esperimento scientifico, la seduta di psicoanalisi, la trance sciamanica, il pellegrinaggio al santuario della Vergine Maria o l'accesso in una comunità carismatica sono pratiche simmetriche di oggettivazione dell'opacità, ciascuna con i propri invisibili da convocare e con cui entrare in relazione.

La verità degli invisibili è una questione che diventa problema nel momento in cui si assume l'*idioma* (Stengers 2006) del collettivo degli scienziati a principio trascendente di distribuzione delle ragioni. La qualità degli invisibili e le "buone ragioni" della loro esistenza sono analizzabili soltanto per entro i confini pragmatici del gruppo umano che ne sperimenta le modalità di relazione: occorre passare, cioè, dalla *verità del relativo* alla *relatività del vero*. Come osservava de Martino ne *Il mondo magico*, per capire quei mondi lontani dal nostro senso comune occorre sospendere quanto più possibile — una sospensione totale è una candida illusione — le griglie giudicanti delle nostre categorie (come quella di "realtà") e valutare il dramma storico che quei mondi stanno agendo e vivendo. Questo perché la distinzione tra finzione e realtà non è di tipo epistemologico, ma storico (e politico). Per comprendere cosa succede dentro alle comunità pentecostali

occorre addomesticarsi a una realtà che non è quella storica dell'idioma egemonico, ma la realtà di un'altra storia, una storia alternativa di ciò che è reale.

Forse la prima, la più familiare operazione di “messa in relazione”, quella che tendiamo a considerare come “normale”, si chiama “comprendere”. Ma chi non ha mai supplicato qualcuno, il quale non comprenda ciò che appare perfettamente comprensibile, di “fare attenzione”! Si tratta di una vera e propria supplica, perché nulla può dire all'altro come si fa a fare attenzione. È solamente alla fine, quando l'attenzione ha permesso a qualcosa di nuovo di esistere, ha reso possibile un nuovo modo di stare in relazione, che ciò a cui conveniva prestare attenzione trova le sue ragioni. (Stengers 2006: p. 216)

La forma più adeguata di contatto con pratiche aliene non può che essere l'attenzione, uno sguardo cioè svuotato da quelle difese concettuali che nascondono l'angosciante scoperta della propria storicità e del potere naturalizzante dell'idioma che ciascuno porta con sé. Conosciamo nella misura in cui impariamo a fare alleanze con quello che non è noi e che ci costringe ad aggiornare i nostri strumenti epistemologici. Tutte le pratiche sono razionali — hanno buone ragioni — nel senso vero del termine *ratio*, che significa “rapporto”: ogni gruppo umano, attraverso i rapporti che stabilisce, crea sapere e crea umani adatti a sapere.

Per chiudere questo primo paragrafo, proviamo a descrivere almeno due principali effetti poetici che emergono dall'interazione dei soggetti con i collettivi pentecostali. Come cercherò di dimostrare, ogni oggettivazione specifica dell'interiorità non va mai disgiunta da un correlato di oggettivazione esteriore e viceversa: nessuna frattura separa gli umani dai loro mondi, ma c'è anzi corrispondenza ordinata e razionale tra tutte le componenti e i livelli dell'esistente.

Installare lo spirito — «Non possiamo continuare a dire che le cose esistono perché le si pensa. Le cose esistono perché le si incontra» — è l'espressione utilizzata da un intervistato nel momento in cui ho chiesto quale sia la realtà di esseri complessi come il diavolo e i demoni della religione cattolica. Lo stesso discorso vale anche per tutti gli altri esseri invisibili che fanno parte dell'ontologia pentecostale come Dio e lo Spirito Santo. C'è tuttavia una condizione preliminare: che si sia attivati spiritualmente. Infatti, non tutti gli invisibili sono uguali: alcuni sono spirituali, altri no. Per incontrare gli esseri spirituali bisogna attivare lo spirito, cioè quello “spazio” immateriale proprio dell'essere umano che permette di entrarci in relazione. Come afferma Nadia, vivere in assenza di spirito è come possedere un tagliaerba e non saperlo accendere: in ciascuno umano risiede uno strumento che può essere “spento” o “acceso” e che permette di fare determinate cose. Per chi abbraccia l'idioma carismatico tutti gli umani, ma proprio tutti, hanno dentro di sé una regione spirituale, benché più o meno attiva. Se invece restiamo fedeli alla nostra prospettiva, dobbiamo piuttosto dire che il lavoro antropopoietico specifico che le comunità svolgono finisce

con l'*installare* una particolare attitudine disposizionale — lo spirito — all'interno della strutturazione di ciascun soggetto, manipolandone l'interiorità.

Arriviamo qui all'idea pentecostale di umano che sta come obiettivo antropopoietico: un umano è un essere ontologicamente monadico, ma relazionalmente *tridimensionale*. Ciò significa che, pur restando il medesimo individuo, ciascuno può interagire con il mondo secondo tre registri diversi, i quali corrispondono a tre modalità ontologiche distinte. La dimensione materiale, identificata con il corpo, è il registro che consente di relazionarsi con gli oggetti del mondo visibile attraverso l'utilizzo dei sensi ordinari (sedersi su una sedia e non nel vuoto, spostare una valigia, scrivere con una penna, toccare un corpo, sentire il vento sul volto, ecc.). La dimensione immateriale, invece, è identificata con l'anima (che ho sentito nominare indistintamente anche tramite termini come "mente" o "intelletto" o "psiche") e rende ragione di oggetti e fenomeni non visibili a occhio nudo come le emozioni, il razicinio, le volizioni, l'intelletto, l'inconscio, la memoria, ecc. L'unione sinergica delle due dimensioni appena descritte sta alla base delle relazioni che si hanno tra esseri viventi, umani e non-umani, perché condividono tutti — almeno — una parte materiale e una parte immateriale. La dimensione spirituale, invece, identificata con lo spirito inteso come una sorta di "senso sottile" extra-ordinario è quella più difficile da comprendere (e soprattutto da distinguere) perché è preposta unicamente alla relazione con gli esseri spirituali e l'unico modo di oggettivarla è di farne esperienza diretta attraverso determinate pratiche. Parallelamente, il mondo pentecostale si struttura come l'*analogon* esteriore dell'essere umano: nel mondo esistono, infatti, enti materiali (tavoli, sedie, valige, vento), enti immateriali (neutrini e protoni, forze fisiche, emozioni, pensieri, linguaggi) ed enti spirituali (Dio, demoni, Satana, spiriti, Vergine Maria). Ma si tratta comunque di un'ontologia delle modalità e non delle essenze: le dimensioni di cui si è composti fanno sì che s'interagisca con gli enti ad esse compatibili. Se non possiedo uno spirito attivo, che è come non averlo, non potrò mai dialogare con lo Spirito Santo; analogamente, se non ho un'anima (una psiche, una mente), come nel caso dei sassi, non posso avere a che fare con gli esseri umani o con gli altri possessori di anima e così via. È come dire che si vive in modi diversi sulla base di come si è attivati — per un individuo senza spirito, il mondo è senza Dio. La questione non riguarda qui solo i viventi: ad esempio, se benedico un fazzoletto o se costruisco una fattura (cfr. cap. III §3.5), gli oggetti inanimati cominciano a vivere una vita spirituale, diventano cioè oggetti che hanno conseguenze spirituali. Detto in altri termini, le dimensioni si possono mettere a contatto.

Operare manipolazioni sull'interiorità dell'individuo comporta la manipolazione correlativa del mondo, nel senso che l'umano sufficientemente lavorato dall'antropopoiesi secondaria comincia a riconoscere e operare secondo lo spirito, mentre al contempo il mondo inizia a popolarsi di entità che soltanto lo spirito consente di percepire. Stare in comunità allora richiede e comporta l'atti-

vazione dello spirito o, per noi, l'installazione dello spirito nell'interiorità di ciascun individuo⁷². L'emergenza dello spirito nel singolo non è qualcosa di immediato, ma si ottiene nel tempo con l'esercizio e l'esposizione alle pratiche che ne favoriscono l'attivazione. Queste abbassano la soglia di coscienza e di controllo per lasciar emergere contenuti e stati anomali, estranei, opachi, mai sperimentati prima, i quali vengono in seguito nominati, descritti, riorganizzati e rinforzati dai discorsi e dai comportamenti degli altri componenti del collettivo. Come dicevo sopra, la comunità pentecostale qui pensa, lavora e interagisce con la zona immateriale umbratile ed eccedente dei soggetti e prova ad oggettivarla coerentemente con la propria cosmovisione, al fine di renderla domestica e manipolabile.

Dal "sentimento oceanico" al codice — L'espressione "sentimento oceanico"⁷³ proviene dal carteggio epistolare svoltosi tra S. Freud e lo scrittore R. Rolland e viene riutilizzata dal filosofo M. Hulin (2014) per riferirsi a ciò che egli intende come "misticismo selvaggio". La mistica selvaggia sarebbe, nei termini di Hulin, un particolare sottoinsieme di esperienze riconducibili alla categoria generale degli stati alterati di coscienza (ASC — *altered states of consciousness*), le quali si presenterebbero con modalità analoghe alle estasi religiose e che tuttavia emergono in individui non appartenenti ad alcuna particolare confessione o percorso ascetico-spirituale: una forma estatica laica. Attraverso l'esame di testimonianze scritte, l'autore cerca di sintetizzare alcuni tratti comuni di queste esperienze. Proviamo a elencarli:

- 1) *trasfigurazione del paesaggio*; gli accadimenti interiori provocano una modificazione dell'esterno, le cose assumono una qualità "numinosa" autonoma, un senso di maggiore autenticità che sembra essere la loro vera essenza, tutto annega nella luce: «vivo tutte le cose quotidiane come in una nuova luce e miracolosa entro quella che è, io credo, la loro vera luce», dice un testimone (Hulin 2014: 47)
- 2) *dissoluzione della barriera tra interno/esterno*; soggetti e oggetti diventano gli uni accessibili agli altri secondo una modalità di adesione impossibile a modelli di relazione basati sull'inseità atomicamente inscritta nel perimetro epidermico; le cose trascorrono le une nelle altre e il soggetto è tutt'uno con il mondo, oppure il mondo risiede interamente nel soggetto: «l'intero

⁷² Come si evince, ad esempio, da Recalcati (2010) o, con un'apertura antropologica, da Kakar (1982), anche oggetti culturali apparentemente del tutto *naturali* come l'Inconscio freudiano hanno bisogno di essere "installati" nei soggetti, prima di poterli lavorare; una mutazione antropologica nella strutturazione degli individui, invece, potrebbe farli scomparire o disattivarli, riducendo in tal modo un oggetto terapeutico a un concetto vuoto.

⁷³ Il "sentimento oceanico" indica, nel vocabolario psicoanalitico, tutte quelle esperienze non ordinarie di apparente contatto con qualcosa di più grande e misterioso, che sembrano ricollegabili a una spiritualità generica e innata. Una religione vaga nel contenuto, priva di dogmi, confusa, come una realtà interiore che si possiede dall'infanzia. «La vostra analisi delle religioni è giusta. Ma avrei preferito vedervi svolgere un'analisi del sentimento religioso spontaneo, o più esattamente della sensazione religiosa, che è molto differente dalle religioni propriamente dette [...] il fatto semplice e diretto della sensazione dell'Eterno (che può benissimo non essere eterna, ma semplicemente privo di delimitazioni percettibili e come oceanico). [...] Questa sensazione è a me stesso familiare, non mi ha mai abbandonato» (R. Rolland citato da Hulin p. 35).

universo sembrava risiedere in me» (*ibid.*: 49), «una misteriosa corrispondenza, comparabile a un fluido che attraversa più corpi» (*ibid.*: 50), «fino a che “me” sembrava essere “quello” e “quello” sembrava essere “me”» (*ibid.*: 56)

- 3) *disarticolazione dello spazio-tempo*; le coordinate ordinarie di presa sul mondo vengono meno e la realtà viene percepita come un'allucinazione della veglia in confronto al peso esistenziale del momento non ordinario: «il mio corpo e il mondo svanirono o, piuttosto, sembrarono non essere stati altro che un'allucinazione della mia ragione» (*ibid.*: 53);
- 4) *senso di pienezza indifferenziata*; la vita ordinaria e la materialità “ingombrante” del mondo diventano ologrammi virtuali di qualcosa di più ulteriore e onnicomprensivo che fa corpo unico: «è la materia ad essere soprannaturale, e difficile da capire» (*ibid.*: 58); «il corpo è scomparso, lo spirito si è semplificato, unificato; passioni, sofferenze, volontà, idee si sono riassorbite nell'essere, come le gocce di pioggia dentro all'oceano che le genera» (*ibid.*: 58-59)
- 5) *intraducibilità verbale*; l'esperienza estatica non trova parole per essere veicolata, è semanticamente inafferrabile.

Dopo aver vagliato alcune posizioni epistemologiche (in particolare psicoanalitiche, psichiatriche e teologiche), il saggio si conclude ponendo la mistica selvaggia come base fenomenologica di tutta la mistica e le attribuisce un valore eminentemente storico-culturale: quando specifici gruppi omogenei, interni a determinate tradizioni, mettono a punto codici di decifrazione e tecniche di induzione dell'esperienza mistica, il fenomeno selvaggio si riduce o si trova confinato nelle zone marginali dell'esistenza individuale. Le pratiche ascetiche di questi gruppi sarebbero quindi componenti di dispositivi storici adibiti al riordinamento codificato di queste esperienze attraverso un regime generale di vita che ne costituisce le condizioni di possibilità — con speciali pratiche di educazione psico-fisiologica e di manipolazione dell'organismo, la disponibilità di una cogente sovrastruttura ideologica. La frantumazione dei codici e il depotenziamento di questi dispositivi comporterebbe una riemersione disorganizzata delle mistiche selvagge. Le conclusioni di Hulin possono essere più o meno condivisibili, ma l'operazione concettuale resta quanto meno interessante. Andando a selezionare un insieme di comportamenti che presentano modalità e contenuti ricorrenti, seppur (apparentemente) sganciati da particolari plasmazioni di ordine istituzionale, egli rintraccia qualcosa che non sembra sufficientemente individuato da poter essere definito religioso, ma neanche abbastanza generico da poter essere descritto ricorrendo unicamente all'elencazione di stati psicologici avulsi da contenuti specifici. Riprendendo un'osservazione di P. Janet, si potrebbe dire che «l'oggetto del pensiero è qui determinato dalla forma stessa che prende il pensiero» (P. Janet (1926) *De l'angoisse à l'extase*, in Hulin p. 178): una forma di pensiero, cioè, che fonde le partizioni ordinarie e con esse si fonde nel mondo esterno, che annulla soggetti e oggetti in un trascorrere fluttuante delle cose le une nelle altre, con un senso di pienezza indistinta che rende la vita ordinaria una proiezione “assurda” della veglia. Pensiero e

oggetto del pensiero, in continuità co-formante, si annullano nel tutto⁷⁴. L'innescò di questo particolare vissuto si colloca su due casi-limite della gamma cosciente: da un lato, la rilassatezza pervasiva di circostanze simili al dormiveglia che lentamente scivolano verso l'estasi; dall'altro, i vissuti angosciosi al massimo grado di tensione che improvvisamente si sciolgono, come abreazione, nell'estasi. In ambi i casi emerge una necessità di abbandono che segue momenti di ipo/iperattività intrapsichica, come se lo stato di veglia raziocinante non fosse tenibile a lungo — fenomeno, tra l'altro, confermato dalla necessità regolare di dormire. L'estasi allora diventa, esattamente, uno stratagemma personale per “mettersi fuori”, “star fuori” (*ex — stasis*) dalla coscienza, “viversi e vivere il mondo al di fuori” delle forme regolari della quotidianità.

Recuperando per un istante il corrimano antropologico, appare evidente che la sensazione di “sregolatezza” e di “bizzarria” di questi momenti — con annessi i tentativi di assimilarli a vissuti aberranti di tipo psicopatologico — è valida soltanto entro i confini di una società *monofasica*: vale a dire una società che consideri la veglia raziocinante come l'unico stato di coscienza ammissibile. Se invece, come avviene nelle civiltà *polifasiche*, altri stati di coscienza diversi dalla veglia sono ritenuti non soltanto validi, bensì portatori di ulteriori livelli di conoscenza (sia su di sé che sul mondo), allora lo spostamento della prospettiva è tale da indurre a sperimentare modi di contatto e di relazione con quella zona di confusa eccedenza che si cela tra il sonno e la veglia, poiché dalla sua esplorazione può giungere qualcosa di inaccessibile alla coscienza vigile. Tenendo a mente questa specificità, a mio avviso, il termine “mistico” andrebbe inteso come sinonimo di ciò che prima, seguendo Coppo, ho nominato “opaco” o comunque situato in zone “nascoste” che ciascuna cultura tenta di esplorare a suo modo. Andando più oltre, qualsiasi dispositivo indirizzato ad entrare in risonanza con quelle zone è un tentativo culturale di addomesticazione dell'eccedente e di manipolazione dei territori di “soglia” tra registro cosciente e registro “spostato” dal cosciente. Il valore antropopoetico di questi dispositivi coincide nel far accadere nei soggetti (grazie a speciali *setting*) ciò che i dispositivi tentano di oggettivare, mettendo in comunicazione l'evento non ordinario con un correlato esplicativo che simultaneamente dice qualcosa sul mondo e sui soggetti stessi. Nel caso che qui ci interessa, la comunità pentecostale agisce come istituto culturale di accesso a vissuti non ordinari, ponendoli sotto il segno dell'azione degli immateriali di culto. Attraverso il suo specifico *setting* e determinati elementi operativi, la comunità permette ai soggetti di sperimentare modificazioni dello stato di coscienza e di utilizzarli come opportunità conoscitive. Proviamo a ritornare ora sulle modalità carismatiche di lavorazione dell'opacità, cercando di ampliare coerentemente quando detto sin ora.

⁷⁴ Un lavoro non dissimile di raccolta e analisi di materiali estatici proviene dal lavoro di W. James (1902), *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia, 2009. L'autore problematizza concetti come quello di “conversione”, “santità”, “mistica”, “invisibili” partendo dalle testimonianze scritte di individui circa personali esperienze di tipologia estatica, le quali per molti versi richiamano quelle descritte da M. Hulin — con la (importante) differenza che i racconti raccolti da James provengono da soggetti che si riconoscono nella confessione cristiana.

§3.2 FARE I MONDI

Prima Psyche, poi il mondo; attraverso Psyche, la mediatrice, al mondo; e il mondo anch'esso, psiche, liberato in tal modo, in molteplici mondi.

J. Hillman, *Le storie che curano*

Riprendendo l'idea della speculare riconfigurazione di interiorità ed esteriorità che le poiesi di seconda dimensione comportano, si può valutare la comunità pentecostale come un gruppo iniziatico di *praticanti* riuniti attorno a una *causa* speciale, che li attiva e che parzialmente li allontana da certe egemonie culturali esistenti — benché, come vedremo, non tutte [cfr. cap. IV]. La polarità speculare tra interiorità ed esteriorità, ispirata qui ai lavori di Philippe Descola (2005), può essere agevolmente sostituita da quella tra individuo e mondo. Il ricorso alla categoria di “mondo”⁷⁵ piuttosto che a quelle di “rappresentazione”, o “visione”, o “sistema simbolico” non è neutrale, ma ricollegabile a una linea di indagine antropologica che parte almeno dalla nozione di «etnocentrismo critico» di Ernesto de Martino e percorre gran parte dei contributi scientifici ricollegabili alla cosiddetta “svolta ontologica”⁷⁶. Il punto della svolta, emersa in opposizione critica nei confronti di precedenti approcci alla diversità culturale, sta nella distanza di sguardo che intercorre tra il dire che “gli altri pensano diversamente alle cose” e il dire che “gli altri hanno cose diverse a cui pensare”. Il che equivale sostanzialmente ad accettare il monito del nostro intervistato quando insiste sull'esistenza di ciò che si incontra, più che di ciò che si pensa (o ci si “rappresenta” mentalmente). E rende, tra l'altro, comprensibili tutti gli sforzi di “evangelizzazione dell'antropologa” che ciascuna comunità ha posto in atto nei miei confronti [cfr. cap. II §2.5.1]: la conversione, infatti, può spettare a tutti, anche ai più scettici — l'importante è riuscire a mettere gli scettici nella posizione di fare gli incontri giusti, più che tentare di convincerli sul piano razionale.

Più generalmente, essere umani specifici, cioè messi in forma dalle operazioni antropopoietiche dispiegate da ciascun ambiente, vuol dire essere costruiti fin nella carne per avere una presa potente e ricettiva su quel mondo — e un mondo soltanto, non tutti. Al contempo, essere criticamente etnocentrici vuol dire almeno due cose: 1) rinunciare alla possibilità di uno sguardo oggettivo e non indebitato alla storia specifica che l'ha costruito come tale, ovvero percepirsi soggetti

⁷⁵ In questo lavoro, il termine “mondo” è utilizzato in accezione sinonima del termine “cultura”, perché con cultura si vuole intendere non solo l'ambiente materiale e immateriale in cui un gruppo umano evolve e in cui ciascuno si trova immerso, ma anche l'attività stessa del fare l'ambiente, nonché le occasioni di evoluzione, conflitto e distruzione a cui ogni lavoro culturale è suscettibile. In tal senso, anche dentro a uno stesso mondo, un mondo a reti lunghe, possono esserci convivenze e scontri tra mondi irriducibili che chiedono di poter prendere parola, soprattutto nelle compressioni spaziali di una storia in cui la globalità degli scambi sembra davvero povera di conversazione (Remotti 1990; Coppo 2013).

⁷⁶ Per uno sguardo complessivo sui contributi teoricamente affini o ricollegabili alla “svolta ontologica” — o “ontological turn” — si vedano, tra gli altri, AAVV (2014) *Mondi Multipli. Voll I-II*.

storici e non osservatori avulsi; 2) astenersi quanto più possibile dall'assorbire le cose ignote al noto delle nostre categorie giudicanti, bensì tematizzare sia il noto che l'ignoto come alternativi percorsi storici di soggettivazione. L'attenzione sottile di un pensiero criticamente etnocentrico consiste, quindi, non tanto nella ricerca sistematica dei luoghi di equivalenza discorsiva tra mondi, quanto nel sottolineare i luoghi di equivocazione⁷⁷ — le incommensurabilità del dialogo che segnalano le incommensurabilità tra ontologie ed epistemologie aliene — e farne centri dinamici di pensiero. Approcciare l'alterità a partire dal “dopo concettuale” della svolta ontologica somiglia, per certi versi, a quel tentativo di antropologia simmetrica⁷⁸ che consiste nel (provare a) guardare il mondo come fanno le popolazioni amazzoniche, cioè in maniera *prospettivista*. Da questa parte dello sguardo, i corpi in situazione — corpi lavorati antropopoieticamente — sono l'elemento determinante della presa sul mondo e degli oggetti che ogni cultura cerca di nominare e oggettivare. Un esempio oramai classico per illustrare il tipo di decentramento di cui sto parlando è quello proposto da Viveiros de Castro (1998): un'analisi prospettivista del termine sintagmatico “birra di manioca”, il quale per gli umani indica la birra di manioca, mentre per i giaguari significa “sangue”. Il termine è lo stesso, ma gli oggetti sono differenti: avere una diversa ontologia non vuol dire, cioè, che i giaguari credono che il sangue sia birra di manioca, né che il sangue “rappresenti” la birra; per loro il sangue è la birra, la loro forma vivente fa sì che il sangue sia birra, perché il corpo coincide con il punto di vista, con la *prospettiva* — il corpo ha una forma tale che permette di manipolare e di essere manipolati dalle cose in un modo unico. Se si potesse parlare con i giaguari, probabilmente utilizzeremmo una traduzione in “giaguarese” del termine “birra di manioca”, ma staremmo drasticamente equivocando il significato, il quale è deittico, dipende cioè dal contesto dell'enunciazione. Analogamente, se dialoghiamo con un individuo che ha attraversato un differente percorso di soggettivazione, il quale presupponga una qualche distanza ontologica, possiamo credere di scambiare con lui idee e informazioni sulla “realtà”, sull’“essere umano”, sulla “mente”, ma non necessariamente quei termini indicano le stesse “cose” e men che meno indicano il medesimo contenuto esperienziale. Non a caso io stessa ho impiegato diverso tempo prima di capire che l'anima e lo spirito erano due regioni separate tra loro e che questa separazione riposava su un preciso discrimine ontologico: quello tra gli oggetti immateriali e gli oggetti spirituali. L'errore era mio: continuavo a tenere per buono il dualismo carne/spirito — malamente riadattato al tradizionale dualismo corpo/mente — mentre le evidenze etnografiche dimostravano che c'era qualcosa di più e che andava rivisto assieme agli esperti [cfr. Appendice].

⁷⁷ L'equivocazione di cui sto parlando qui consiste in quelle particolari circostanze di dialogo in cui gli interlocutori non stanno parlando della stessa cosa e lo sanno. Questo avviene soprattutto in contesti di comunicazione inter-ontologica, quando gli interlocutori si scoprono portatori di diverse sistemazioni ontologiche e pertanto non si possono accomodare su una medesima distribuzione di significanti e significati. L'equivocazione controllata diventa allora un segnalatore di differenza, piuttosto che un intralcio traduttivo. (Nathan e de Pury 1999; Viveiros de Castro 2004; Bouznah e Lewertowsky 2013)

⁷⁸ Fare dell'antropologia simmetrica significa, a partire dall'accettazione del principio di parità ontologica ed epistemologica delle culture, provare a fare l'inverso del lavoro dell'antropologo, cioè guardare la civiltà degli antropologi attraverso le categorie emiche di un'altra tradizione culturale, per produrre uno spaesamento (Latour 1991).

Perciò uno sguardo prospettivista ed etnocritico mi è parso decisivo nell'avvicinarmi alle dinamiche delle comunità pentecostali, per almeno due ragioni: 1) i pentecostali abitano un mondo fatto in una certa maniera e si riscoprono diversamente umani stando in quel mondo; 2) la comunità pentecostale è prima di tutto un luogo di metamorfosi che promuove una speciale forma di umanità, la quale non necessariamente ha senso e non sempre risulta tenibile fuori dal loro mondo — anche se il “fuori” ha una memoria tradizionale cristiana. E in ciò emerge la “qualità dispositiva” della comunità, cioè nell'essere «un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, in breve, tanto del detto che del non-detto» (Foucault 2001 citato in Bianchi 2013: 223-224) e che ha la funzione strategica dominante di rispondere a un'urgenza: l'urgenza di fare l'uomo nuovo (e la donna nuova). Tra “dispositivi” così intesi, “istituti culturali” e “culture” forse passa soltanto una differenza di grado, o meglio di “gittata” della rete poiché, in ultima battuta, l'obiettivo/esito rimane quello di rispondere, secondo modi storici, all'urgenza di fare gli umani e di metterli nelle condizioni di fare determinate cose e non altre. Come dispositivo, cioè rete di elementi operante dentro altre reti di reti più ampie, la comunità ha la «capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi» (Agamben 2006: 21-22) e di portarli verso nuovi orizzonti di soggettivazione/oggettivazione grazie al “corpo a corpo” diretto. Ogni descrizione di un dispositivo è *a fortiori* la descrizione di una soggettivazione e di una oggettivazione dell'esperienza e del tipo di presa che esse perseguono in relazione (critica o meno) ai modi di soggettivazione/oggettivazione vigenti nei contesti speciali in un operano.

L'obiettivo di fare umani nuovi presuppone, almeno, una qualche forma di insoddisfazione o di pensiero critico nei confronti dello *status quo*, unita alla consapevolezza che per porre in atto un mondo diverso occorre sempre partire da chi lo abita. Nelle comunità che ho frequentato gli uomini e le donne andavano eccome rifatti a nuovo, perché lasciarli inalterati significava impedire loro di incontrare Dio e, soprattutto, di consegnarli all'incapacità di riconoscere le complesse modalità d'azione del male perché, se lo spirito è inattivo, è il mondo stesso che si fa spiritualmente illeggibile. In questo senso l'antropopoiesi comporta sempre anche un'ontopoiesi e viceversa. Il mondo, infatti, non è che la materializzazione di una particolare interiorità; il soggetto non

è che l'interiorizzazione di un particolare mondo: parafrasando alcuni teorici della svolta ontologica, “la psiche⁷⁹ è reale e la realtà è psichica” (Henare, Holbraad and Wastell 2006: 28).

Più esattamente, psiche e cultura rappresentano strutture mutuamente necessarie e ridondanti, permet-

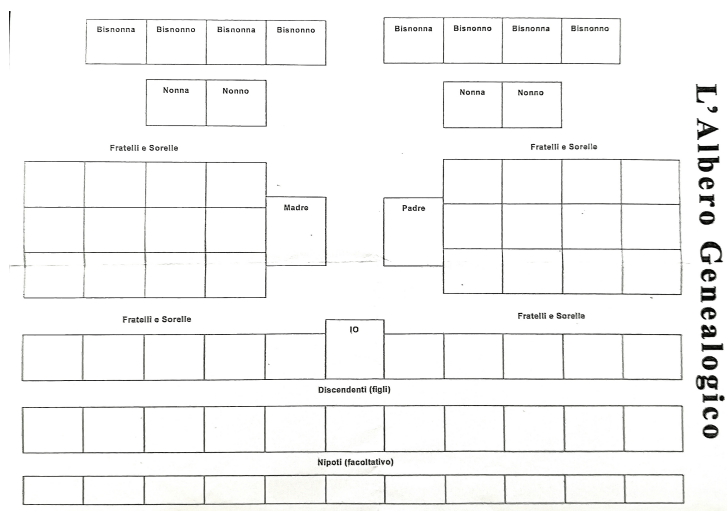


Figura 7. Albero genealogico da compilare, prelevato durante un raduno carismatico cattolico. Al soggetto viene richiesto di inserire, nel riquadro corrispondente alla figura parentelare in questione, particolari eventi o problemi che, a suo avviso, hanno ancora delle ripercussioni negative sulla propria vita.

tendo entrambe di dare significato e prevedibilità al mondo (interno ed esterno) e dunque prevenendo paura e perplessità: “anche se le due strutture [cultura e psiche] vengono acquisite indipendentemente, esse conservano rapporti omologhi: una è il *doppio* dell'altra [...] Il soggetto esiste se — e soltanto se — queste due strutture coesistono in lui in un rapporto di omologia” [Nathan 1986: 80]. Entrambe hanno la funzione di definire una *chiusura*, rispettivamente nell'individuo e nel gruppo — e dunque di mantenere la loro identità — come passo preliminare per qualsiasi apertura verso l'altro. (Cardamone e Zorzetto 2000: 191 citato in Coppo 2003: 114-115)

In altri termini, tra psiche e mondo c'è «una forte continuità di sostanza» (Coppo 2003: 114). Questa prospettiva mette in causa espressamente ogni tentativo di innalzare barriere tra la necessità di ciò che chiamiamo “mondo reale, materiale o fisico” e l'aleatorietà di qualcos'altro che in-

⁷⁹ Il concetto di *psiche* ha una storia tale, per la cultura occidentale, da renderlo molto ingombrante e talvolta intraducibile. Nell'età pre-ellenistica, a fianco del termine *psyché* altri termini, come *thymos* o *phrenes*, indicavano particolari “zone” della componente immateriale degli esseri umani, secondo logiche del sé che non sono riuscite ad attraversare intatte le forche caudine del divenire storico del nostro pensiero (Faranda 2014). La specializzazione teorica del termine “psiche”, giunto infine nei registri della psichiatria, della psicologia e della psicoanalisi, è stata prima esito di una lavorazione filosofica (almeno da Platone e Aristotele) e poi teologica (da Paolo ai Padri della Chiesa), fino a divenire un concetto estremamente sofisticato e indissociabile dalla storia delle tecniche create per esplorarlo. Nella sua accezione più generica, che è quella che qui utilizziamo — e che in fondo è quella meta-culturalmente più “pragmatica” perché parzialmente analoga a elaborazioni provenienti da tradizioni lontane dalla nostra — può indicare, insieme al noto sinonimo “anima”, quella parte immateriale e vitale degli umani che permette loro di stare in relazione con gli altri umani. (Coppo 2003: 114)

vece releghiamo alla visione, al discorso o alla narrativa: non può darsi alcuna posizione di externalità giudicante e nessuna trascendenza discorsiva rispetto al mondo culturale da cui ciascun discorso proviene — non c'è linguaggio universale e non c'è universo fuori dal linguaggio.

Quel che ho visto e ascoltato nelle comunità durante il periodo di osservazione non soltanto manipola, ma mira esplicitamente a modellare nel profondo la strutturazione psichica dei soggetti attraverso esperienze che coinvolgono tutti i livelli della presenza dei corpi in situazione: fisicità, gesti, linguaggio, conversazione, silenzio, emotività, soprattutto immaginazione. A queste manipolazioni sono direttamente legate le operazioni di onto-poiesi di cui parlavo prima: “installare” con successo lo spirito nell'individuo equivale a concedere l'accesso degli immateriali spirituali all'interno della sistemazione ontologica e a porre le condizioni della loro convocabilità. Per tentare una formalizzazione teorica dei meccanismi impliciti che sorreggono le pratiche osservate, vorrei prendere nuovamente a prestito alcune suggestioni apparentemente esorbitanti, per poi porle a servizio del nostro sguardo. Nello specifico vorrei richiamare alcuni passaggi logici del ragionamento di James Hillmann (1973, 1983, 1991, 2013) riguardo alla professione psicoanalitica, provando a trarre delle conseguenze antropologicamente valide per il caso che qui ci interessa.

Con le dovute cautele rispetto alla tradizione analitica cui Hillman appartiene, che è notoriamente quella junghiana, l'autore ha effettuato un'interessante operazione di de-naturalizzazione interna alla disciplina, partendo proprio dal concetto di “psicoanalisi”.

La psicoanalisi è infatti un'opera di narrazione immaginativa nel regno della *poiesis*, vocabolo che significa semplicemente “fare”, e in questo caso, fare parole dell'immaginazione. La nostra è un'opera compresa in un ambito più particolare della *poiesis*, la *retorica*, con cui voglio significare il potere persuasivo dell'immagine in parole, un'abilità nel parlare, nello scrivere, nel leggere. Dare dimora a un cosmo poetico e retorico alla psicologia del profondo non è altro che la conseguenza di un passo compiuto nelle mie Terry Lectures del 1972, in cui cercavo di fondare una psicologia dell'anima che fosse anche una psicologia dell'immaginazione; una psicologia che non trova il suo punto di partenza nella fisiologia del cervello, nella linguistica strutturale, o nelle analisi del comportamento, ma nei processi dell'immaginazione; una psicologia, cioè, che presuppone un fondamento poetico della mente. (Hillman 1983: 2)

In questo segmento Hillman mette a fondamento dei processi interiori individuali il “fare immagini” e lo pone in competizione con altri fondamenti più tradizionali come la fisiologia del cervello (Freud) o la linguistica strutturale (Lacan). Il contenuto denaturalizzante sta nel considerare ogni sforzo umano di oggettivazione (teorie, soggetti e oggetti) — comprese le teorie psicoanalitiche — una parafrasi letterale, o prosaica, di unità psichiche instabili, complesse ed eccedenti, che egli chiama immagini o sembianti. La psiche del profondo è allora quella catena spiraleggiante che va di sembiante in sembiante secondo principi di corrispondenze analogiche, laddove i processi di

soggettivazione/oggettivazione costituiscono la drizzatura (*prosa* è il femminile latino dell'aggettivo *prosus*, "diritto") capace di collegare i sembianti alle unità del discorso lineare — che è quello che usiamo per riordinare e comunicare l'esperienza e che si sorregge invece su un principio di identità elementare. Ad esempio, l'idea di un "io" costante e identico a se stesso è una drizzatura prosaica della percezione immaginale di una psiche che si rivolge a ciò che sta facendo, dicendo, provando — una finzione retorica necessaria, però, nel momento in cui occorre prendere parola in un mondo dove esistono esseri umani con cui dover dialogare e che esigono una qualche forma di continuità con se stessi. Ogni processo di soggettivazione/oggettivazione comporta, quindi, una drizzatura che agisce sulla strutturazione dell'individuo e del mondo e ne è a sua volta agita — in altri termini, ogni drizzatura è storica. Queste azioni sono "letteralizzanti": fissano cioè quel che è eccessivo e ambiguo in un qualche significato univoco e determinato (un nome, un termine), che proprio per la sua "letteralità" cessa di essere equivocado e può entrare nel linguaggio lineare per costruire discorsi coerenti su sé, sul mondo. Perciò ogni psiche possiede almeno due tipologie di operazioni inverse e complementari, una analogica/poetica e una logica/letterale: la prima opera attraverso i tropi poetici della corrispondenza e della somiglianza (analogie, metafore, metonimie, ecc.), mentre la seconda opera attraverso la "diacrisi intellettuale" (Hillman 1983: 98), distribuendo cioè prosasticamente le identità e le differenze tra elementi. La morale per la psicoanalisi è che le sue teorie sono altrettante drizzature prosaiche e che in sede terapeutica quel che conta è riuscire a sollecitare la "guarigione" riconducendo il paziente a un più efficace «senso del vivere e del morire all'interno di un cosmo immaginale» (Hillman 1983: VI). Ma per questo lavoro la parte rilevante sta nel concetto di "letterale", che a mio avviso trova una forma pressoché sinonima nel concetto di "naturalizzazione". Naturalizzare, come dicevo sopra, significa da un punto di vista antropologico conferire a una serie di elementi cultural-specifici un connotato di necessità che ne vela, in gran parte, l'origine normativa e storica e vi sostituisce un sentimento di normalità. Nulla ha efficacia antropopoietica primaria, se non naturalizza. E questa naturalizzazione è declinabile in molti modi, come fa notare Descola (2005) — tutto sta a come si viene articolando di volta in volta la relazione tra interiorità ed exteriorità (o, con le sue parole, tra *interiorità* e *fisicalità*). Per di più Remotti (2011) mette in chiaro, come abbiamo visto, che le poiesi secondarie sono un tentativo esplicito di condurre gli umani a una trasformazione, previo riconoscimento che ciò che viene dato per naturale probabilmente non è tale fino in fondo — «un umano che cos'è?» recita il canto iniziatico di un rito di passaggio Olusumba. Quel che aggiunge Hillman, dati i suoi interessi disciplinari, è che le porzioni di interiorità umana non ancora drizzate o, diremmo noi, naturalizzate per via antropopoietica, non sono una riserva passiva di possibilità che attende di essere lavorata, ma sono esse stesse impegnate in un inarrestabile processo di produzione immaginale regolato da operazioni analogiche. Non molto tempo prima di Hillman un filosofo italiano, forse uno tra i massimi esploratori della sistemazione onto-epistemologica occidentale, dedicava un intero volume all'analisi dei due principali modi umani della cognizione:

il ragionamento analogico con i suoi procedimenti ancillari (i *tropi* retorici), preso in una continua “guerra civile” con il suo gemello complementare, il ragionamento logico con i suoi principi formali (identità elementare e terzo escluso) (Melandri 1968). Mettendone insieme le coordinate potremmo riassumere dicendo che: laddove ciò che esiste dentro e fuori dell’umano è sempre frutto di operazioni logiche di separazione coerente tra ciò che è identico a se stesso e ciò che non può esserlo (x è uguale a x , *non datur tertium*), la quantità di gradi di esistenza sufficiente a superare la soglia del controllore logico dipende da come vanno le sorti dello spazio immaginale e di quanto siano in corrispondenza sensata con ciò che può o non può esistere. In parole più semplici, se l’esito dell’antropopoiesi primaria riesce a naturalizzare qualcosa, ciò avviene perché essa giunge ad agganciare e dare forma espressiva a tutto ciò che, nell’interiorità del soggetto, continua ad accadere e a generarsi in eccedenza, senza sosta e secondo le sue regole. Facendo un passo in avanti direi che una cosa simile valga anche per le antropopoiesi secondarie: per rifare l’umano e consentire una metamorfosi occorre, dapprima, de-letteralizzare o de-naturalizzare quel che la lavorazione primaria ha prodotto e, al contempo, riproporre un aggancio diverso ritornando a dialogare con le dinamiche del corpo immaginale. Mi è sembrato, infatti, di ritrovare nel pentecostalismo un tentativo contemporaneo di entrare in relazione con questo registro, perché capace di lavorare le immagini con le immagini — nel perimetro protetto della singola comunità. Questa capacità, a mio avviso, è contenuta nel suo essere un dispositivo fondato su una narrativa demonologica — se con “demoni” intendiamo non le letteralizzazioni storiche dei vari diavoli, bensì la personificazione delle esperienze. La demonologia è un modo di immaginare, più nello specifico è una tecnica di traslazione metaforica: la sostituzione di una cosa con un’altra come, ad esempio, la sostituzione di una *persona*⁸⁰ spirituale ad un complesso di eventi che accadono nella dimensione interiore del soggetto. Questi eventi, che cercherò di descrivere, sono insiemi complessi di elementi eterogenei di cui i soggetti fanno esperienza personale e che a un certo punto, dopo che si sono ripresentati più volte assieme in determinate circostanze fino a depositare una traccia mnestica, assumono quel sufficiente grado di evidenza, o di necessità, che spinge il soggetto a valutarli come qualcosa di più. È qui che interviene l’operazione demonologica: ciò che si ripresenta sempre uguale nell’esperienza del singolo e che si ripresenta sempre nelle medesime circostanze viene riconfermato come non casuale e messo in relazione con frutto l’azione di un’intenzionalità razionale esterna al soggetto. Quel che si sta muovendo nel soggetto, che si fa sentire e che lo fa reagire è una persona invisibile, è una persona spirituale. La caratteristica saliente dell’immaginazione demonologica è che non ci sono vissuti insensati: tutto quel che accade nell’interiorità di ciascuno viene lasciato libero di esprimersi e di emergere per come si dà,

80 Il concetto cristiano di “persona”, già in uso nella prima cristianità in relazione al dogma della Trinità e impiegato per indicare le tre “ipostasi” Padre, Figlio e Spirito Santo, fu introdotto nella speculazione mediolatina da Severino Boezio in termini di «sostanza indivisibile di natura razionale». Ciò implica che tutte le sostanze indivisibili, se dotate di intelligenza strumentale, sono persone, comprese le entità spirituali come gli angeli e i demoni. Per un approfondimento sull’elaborazione diacronica del concetto si veda Moreschini (2013).

perché viene preso come la voce personale dell'entità che in quel momento si considera presente e attivata. L'antropopoiesi secondaria ha così effetto: ciò che accade dentro e che prima non aveva voce, o che magari era impossibile da cogliere, ora è identificato e saldamente agganciato all'universo discorsivo pentecostale. Il soggetto diventa interiormente continuo con l'esteriorità che tutti riconoscono come valida e che le pratiche comunitarie contribuiscono a corroborare. Ecco perché è così importante, in comunità, ascoltare le testimonianze dei membri più anziani e apprendere da loro "come si fa" a stare in relazione con gli immateriali: bisogna imparare a riconoscere e separare ciò che accade nella regione dell'anima da ciò che accade nella regione dello spirito — e soprattutto "a causa di chi".

Durante gli incontri, ma anche vagliando la letteratura etnografica, alcune tra le pratiche fin ora incontrate [cfr. cap. II] mi sono sembrate centrali nel favorire questo tipo di lavoro. Rivediamole brevemente, tenendo comunque fermo il comune denominatore che le comprende tutte: la necessaria presenza di un processo cognitivo di tipo analogico fatto di una serie di operazioni che, per ispirazione psicoanalitica⁸¹, ho ristretto a due modalità principali: la condensazione (metafora) e la metalessi (metonimia).

Con *condensazione* intendo un procedimento secondo cui elementi eterogenei (contenuti emotivi, contenuti estetici e contenuti ideativi), che si manifestano nell'esperienza soggettiva e che si ripresentano costantemente sotto forma di unità ricorrenti quando il soggetto si trova in determinate circostanze, vengono isolati e trasposti in un'immagine che li ingloba tutti e ne giustifica la presenza. Avviene così la sostituzione metaforica di un complesso esperienziale con un singolo elemento, secondo criteri di somiglianza e di corrispondenza. La cifra demonologica consiste nell'alienare l'attività della psiche, che si ascolta e che si pensa mentre patisce (nel senso del verbo *paschein*, "provare, sentire"), all'attività di una persona esterna che, esprimendosi, provoca quel particolare patire. Nella condensazione, un'alterità si rende presente e attiva, differenziandosi dal soggetto: è quindi la condensazione che permette di incontrare personalmente le entità principali di culto. Tra le pratiche demonologiche di tipo condensatorio figurano, ad esempio, l'ascolto nello spirito, la profezia, la liberazione, l'effusione/battesimo nello Spirito Santo e il riposo nello Spirito Santo:

- *ascolto nello spirito*: percepire con l'orecchio sottile, quello dello spirito individuale, la presenza di entità che stanno cercando di comunicare con gli umani. Ascoltare con lo spirito significa, quindi, separare quelli che sono i propri pensieri da quelle che invece sono locuzioni spirituali generate da entità esterne. Allora taluni pensieri, che si presentano con un particolare stato

⁸¹ Condensazione e spostamento sono tropi analizzati almeno a partire da S. Freud nella sua *Interpretazione dei sogni*, partizione in seguito poi ripresa e approfondita da J. Lacan nel *Seminario V* — per spiegare i rapporti tra significante e significante nel generare significazione — sulla falsa riga dell'elaborazione che R. Jakobson dà dei processi di selezione (metaforici) e di combinazione (metonimici) del linguaggio nel suo studio *Due aspetti del linguaggio e due tipi di afasia*. L'idea di psiche profonda come catena spiraliforme di significanti è una suggestione lacaniana, ancor prima che hillmaniana.

d'animo e speciali intenzioni, non sono più riconosciuti come frutto della propria cogitazione, ma diventano, ad esempio, la voce dello Spirito Santo. Quel pensiero è lo Spirito Santo che parla;

- *sogni*: quando nel sogno, regno immaginale per eccellenza, compaiono le entità immateriali cristiane, esse agiscono con la propria voce e la propria forma, influenzano gli eventi interagiscono col soggetto in modi che palesano, nella visione onirica, ciò che nel mondo visibile va intuito con occhio sottile. Nel sogno, se un diavolo si presenta col proprio nome, quello è un diavolo e non una proiezione soggettiva;
- *profezia*: non diverso dall'ascolto nello spirito, indica il sentir risuonare dentro di sé parole chiare in forma di messaggio che annunciano qualcosa riguardo qualcuno o qualcosa e associa- rne senza mediazione la provenienza a un'entità aliena, sia essa benigna o maligna;
- *liberazione*: atto di scacciare un'entità spirituale maligna, la quale presuppone la presenza nel soggetto dell'entità in questione. Sensazioni, locuzioni e azioni non sono più frutto dell'intenzionalità individuale, ma sono coazioni ad agire che coincidono con la dinamica di manifestazione associata a quella presenza;
- *effusione/ battesimo nello Spirito Santo*: si convoca esplicitamente con la parola lo Spirito Santo alla presenza, sia per opera collettiva che individuale (in genere effettuata dalle figure di *leadership*). I soggetti percepiscono delle alterazioni dello stato cosciente sia sul piano emotivo che estetico e identificano quel che accade con lo Spirito Santo in azione. In un certo senso si può dire che siano "posseduti" dallo Spirito Santo;
- *riposo nello Spirito*: caso limite dell'effusione/battesimo, in cui la presenza dello Spirito Santo provoca un temporaneo annullamento dello stato cosciente e successiva cataplessia. Il risveglio produce una sensazione generale di rilassatezza e serenità, oltre che di parziale amnesia.

Nella metalessi, invece, quel che accade nel soggetto non è dovuto all'intenzionalità di un agente spirituale che irrompe e ne aliena la libertà, bensì è diretto e desiderato dal soggetto stesso. Sono casi in cui non si verificano particolari convocazioni o irruzioni di entità immateriali, ma sono piuttosto ricercati gli effetti che derivano dallo stare in relazione con loro. La paternità delle esperienze che il soggetto sperimenta è pertanto a metà strada tra la propria iniziativa e l'ausilio degli agenti invisibili, dacché la modalità di presenza di questi ultimi è più leggera rispetto all'intervento diretto: gli eventi metalettici non sono quindi equivalenti alle persone spirituali, ma stanno con esse in rapporto metonimico come la parte per il tutto. Con un'analogia potremmo dire che la condensazione sta alla presenza degli invisibili come la metalessi sta alla relazione tra soggetti e invisibili. Tra le pratiche che favoriscono questa modalità mi è parso di individuare la glossolalia, il dono delle lacrime, il dono di interpretazione delle lingue, la guarigione della memoria e delle malattie fisiche:

- *glossolalia*: elaborazione di vissuti estatici sotto forma di linguaggi asemantici che testimoniano l'instaurazione di una comunicazione diretta tra il soggetto e la divinità. In questo caso è il soggetto a desiderare di produrre un tale linguaggio, ma è la potenza della relazione estatica ad annullare le barriere semantico-sintattiche del linguaggio ordinario e a facilitare nuove e sconosciute competenze compositive.
- *dono delle lacrime*: può essere ricercato consapevolmente, benché talvolta può provocarsi per caso. Il soggetto è colpito da stati emotivi particolarmente intensi che lo sospingono ad abbandonarsi al pianto: il che può avere funzioni catartiche, espiatorie o terapeutiche. È il soggetto che sceglie di cedere e abbandonarsi, ma le condizioni di possibilità sono date dalla percezione di una relazione profonda e mutua con la divinità, per mezzo dell'intercessione dello Spirito Santo.
- *guarigione della memoria (nell'anima)*: ripercorrere volontariamente contenuti mnestici particolarmente dolorosi o traumatici in relazione con Dio. Il soggetto provoca il riaffiorare di questi contenuti e ne rivive la portata emozionale per poi liberarsi, se ci riesce, del gravame psichico che comportano — in genere attraverso il dono delle lacrime. Anche in questo caso è il soggetto che ricorda la propria esperienza, ma il lavoro sui ricordi e le modificazioni dello stato emotivo associato ai ricordi sono resi possibili grazie al sostegno divino, che talvolta influenza la selezione dei contenuti.
- *guarigione delle malattie fisiche (nel corpo)*: la malattia del corpo non è un problema spirituale, ma le radici ultime di tutte le forme di sofferenza sono spirituali poiché derivano dal peccato, e il peccato è direttamente legato a coloro che operano contro Dio. Agire sulla malattia corporale vuol dire intervenire sulla malattia come materializzazione parziale di un tutto che coincide con la lotta spirituale tra Dio e demoni. L'intervento di guarigione può essere svolto, quindi, ricorrendo intenzionalmente a mezzi spirituali: invocazione dello Spirito Santo, preghiere che contengono intenzioni di guarigione e imposizione delle mani sulle zone del corpo colpite dal male. La guarigione dalla malattia fisica, se avviene, è attribuita alle qualità autocurative del corpo umano, ma l'insuccesso del processo è garantito dalla risposta divina alle intenzioni espresse nella preghiera.

Come dice Hillman, «quando un'immagine è compresa — pienamente immaginata come un essere vivente altro da me — allora diventa uno *psicopompo*, una guida con un'anima, che ha una propria inerente limitazione e una sua necessità» (Hillman 1983: 79). Tutte queste pratiche che ho elencato, le quali avvengono con frequenza quasi regolare all'interno delle comunità, costituiscono quell'ambiente omeostatico di produzione del giudizio di cui parlavo sopra [cfr. cap I §1.3]: esponendosi all'ambiente, i soggetti apprendono i termini chiave, familiarizzano con ciò che accade agli altri e acquisiscono dimestichezza causale tra le azioni rituali e gli effetti visibili o intrapsichici — apprendono cioè a giudicare lo stato di cose invisibili attraverso lo stato di cose visibili.

Le narrative presenti in comunità rafforzano il giudizio e ne correggono il tiro. Laddove le tecniche demonologiche lavorano la psiche profonda dei soggetti, l'attività visibile dei membri del gruppo realizza la drizzatura prosastica delle vicende interiori: la demonologia sta al corpo immaginale come la teurgia sta alla narrazione letterale. Con teurgia intendo qui tutto l'insieme delle operazioni rituali (linguaggi, posizioni ieratiche, riti) che consentono di presentificare le entità spirituali e di interagirci: quando il soggetto percepisce e agisce la continuità sostanziale tra accadimenti, operazioni rituali e presenza divina, l'unione tra corpo immaginale e narrazione letterale si trova in stato avanzato. Ai moti interiori corrispondono i moti delle entità spirituali che stanno nel mondo secondo il racconto pentecostale, la cui esistenza è oramai percepibile a partire dal proprio vissuto personale. Le immagini di queste entità danno un nome a contenuti psichici e a stati emotivo-fisiologico-motori che non hanno ancora ricevuto voce e ristrutturano, così facendo, la percezione di sé, di ciò che accade dentro di sé e di come questi accadimenti si connettano a ciò che sta fuori di sé. Analogamente, l'interiorità stessa è spazializzata secondo le varie dimensioni dell'essere: mentre il corpo sta alla dimensione materiale, l'anima con tutte le sue facoltà sta alla dimensione immateriale e lo spirito con tutte le sue facoltà sta alla dimensione spirituale e al trascorrere di tutte le entità buone o cattive che la abitano.

§3.3 FARE RELAZIONE

Non siamo superstiziosi, è incivile pensare alle magie nere, noi siamo scienziati superevoluti... ma ahimè, qualcosa di vero c'è.

F. Battiato, *Viaggio in Nepal*

Proseguendo sul filo della addomesticazione immaginale dei soggetti riguardo a una speciale narrazione prosaica su come è fatto il mondo e come sono fatti i soggetti che vivono in quel mondo, giunge il momento di capire anche quale tipo di *metanoia* sia contenuta in questa storia — la morale della storia, il perché. Il richiamo a non sottovalutare il “perché” è una questione che ripercorre gran parte del pensiero critico di de Martino (1948, 1959, 1977) e che s’innesci laddove l’etnografo sia chiamato a confrontarsi con paesaggi culturali in cui gli umani ritengono possibile condizionare il corso degli eventi ricorrendo a poteri, forze ed entità sovrannaturali: quel che de Martino chiama «mondo magico». Il valore imprescindibile del perché coincide con la necessità di anteporre alla spiegazione “oggettiva” dei fatti preternaturali una comprensione narratologica del dramma storico che i mondi magici incarnano e agiscono: il dramma è ciò che dà senso dinamico a un contesto, il motivo ultimo che “fa girare” il mondo in una certa maniera e che ne fonda la coerenza antropopoietica e ontopoietica. Lo sguardo attento al perché dei mondi magici comporta il correlato simmetrico di una doppia tematizzazione dell’alieno e del proprio: se i mondi magici rispondono a uno specifico dramma storico, il nostro mondo è anch’esso una risposta storica ad altri drammi. Qui ritroviamo la riproposizione antropologica di quanto affermava Lacan nel momento in cui interpretava la psicoanalisi come un sintomo [cfr. cap III §3.1]: i dispositivi di lavorazione dell’umano che le culture elaborano lungo il corso del proprio divenire sono tentativi specifici di rispondere ad esigenze particolari, che sono frutto della storia. L’eventuale dimensione terapeutica di questi dispositivi coincide solo con una parte speciale del tipo di “servizio” che essi offrono, un servizio che dialoga con tutti i livelli dell’esperienza incarnata dell’essere corpi umani in situazione (individuale, relazionale, culturale, educativo, istituzionale, etico, sociale, economico, politico) e che li rende, in ultima battuta, faticosamente esportabili altrove. In quest’ottica, i poteri magici sono simultaneamente il presupposto e la risposta riscattante di un particolare dramma storico, la cui “realtà” ha senso solo entro i confini di suddetto dramma. L’annosa *impasse* etnografica del dover formulare un giudizio sulla validità oggettiva delle pratiche magiche si pone proprio perché si sta guardando al fenomeno attraverso una categoria giudicante di “realtà” che è il frutto di un’altra storia rispetto a quella del magismo. Una storia ad esempio che ha ospitato la scienza come impresa conoscitiva e che ha investito, per scelta valoriale, su determinati presup-

posti onto-epistemologici — cui si legano coerentemente le idee riguardo a ciò che è reale. Come dice de Martino, i fenomeni paranormali sono la contraddizione della scienza e si ripropongono ogniqualvolta si assume il piano della “datità naturalistica” come l’unico possibile. Il piano della datità è, secondo de Martino, uno dei principali parametri culturali dell’occidente (direi relativamente recente): consiste nel concettualizzare ciò che esiste, ovvero ciò che è “presente” nel mondo, come qualcosa di indipendente da qualsiasi condizionamento, qualcosa appunto di “dato”, di “gettato nel mondo”, di “oggettivo”. L’esistenza di un tavolo indipendentemente da qualcuno che lo guardi, o la certezza che domani il sole sorgerà a est, o la percezione di condurre un’esistenza saldamente identica nonostante il variare dei contenuti e della storia sono le garanzie speciali di una civiltà che ha abbracciato un’ideale positivo di realtà e che distingue doviziosamente ciò che è naturale e immutabile da ciò che invece può essere condizionato. Diversamente accade invece nei mondi magici, poiché laddove l’intenzionalità umana può condizionare la natura attraverso poteri sovranaturali, la datità di ciò che c’è non è un presupposto, bensì un problema dominante: il mondo magico è un mondo ancora “in decisione”, dove la presenza è labile e corre il rischio di venire meno. I poteri magici non sono pertanto “positivi” nello stesso senso in cui lo è un tavolo, bensì sono traboccanti di intenzionalità umana e operano in un mondo che ha alienato il suo diritto all’esistenza. L’applicazione acritica della categoria giudicante di “realtà” al problema dei poteri preternaturali è, per de Martino, un esempio di boria culturale — il rifiuto di uno sforzo di pensiero — da cui non può che seguire una spiegazione in chiave psicologica degli “errori del pensiero primitivo”, oppure l’attribuzione di una presunta datità a fenomeni paranormali per introdurli nel mondo della datità come elementi misurabili — nonostante l’evidente resistenza dei poteri magici a qualsivoglia forma di legalità/riproducibilità. Se la presenza è labile e l’oggettività un problema da risolvere, il ricorso a istituti magico-rituali di maneggiamento e sostegno della presenza costituiscono una risposta-riscatto adeguata. Da qui il richiamo all’entocentrismo critico:

«Solo un equivoco polemico, maturato nel corso delle lotte millenarie che la nostra civiltà ha dovuto sostenere per distinguersi dalla magia e per determinare qual è, ha potuto mantenere fino a oggi l’ostinato pregiudizio che questo riscatto magico dell’oggettività in crisi metta capo a un mondo assolutamente immaginario, contesto di idee deliranti e di esperienze allucinatorie.» (de Martino 1948: 126)

Il riscatto della presenza è, cioè, la morale della storia, il perché, il motore narratologico di ciò che fa girare il mondo e che richiede, a chi viene da altrove, uno sforzo di comprensione. La presenza, la coscienza, è tra di noi ipostasi metafisica di quella che in realtà è una scelta storica: la forma dell’umano, la sua presenza, è un “farsi” e in quanto opera umana contiene anche la sua disfatta, cioè la possibilità di vedersi sgretolare nei suoi fondamenti. Ogni cultura, si può dire, predispone di propri mezzi per oggettivare, addomesticare e poi riarginare il vissuto angosciante del venir meno della presenza: in tal senso tutti le piste locali che operano nel senso del riscatto — dalla trance sciamanica, ai culti di possessione, al rituale magico, ai dispositivi divinatori, fino ad ar-

rivare alla seduta di psicoanalisi e alla visita medica — sono finalizzati anche a intervenire a sostegno del soggetto in crisi che sperimenta l'indebolimento del proprio esserci nel mondo. Ma con una sostanziale differenza: che per noi l'esserci unitario dell'individuo è un "mai deciso", o un "sempre deciso", cioè non entra nel mondo delle decisioni storiche. Laddove la datità naturalistica è un presupposto, la labilità della presenza in crisi è soggetta a patologizzazione, un grave incidente di percorso che isola il soggetto nel suo stato d'inefficacia e può evolvere verso esiti esiziali. Laddove la suddetta datità è un problema non ancora deciso, il venir meno della presenza è un fenomeno profondamente intrecciato alle trame del quotidiano: può e deve quindi essere lavorabile attraverso interventi tecnici mirati a maneggiare ritualmente l'esserci e a sostenerlo. Richiamando poi la reciprocità omologica tra soggetti e mondi di cui dicevo sopra, ne consegue che al venir meno dei soggetti corrisponda correlativamente il rischio del venir meno del mondo nella sua globalità, quello che nei termini demartiniani viene indicato come «apocalisse culturale», ovvero il "rischio di non poterci essere in alcun mondo culturale possibile".

«Alla domanda: "gli spiriti ci sono?" la risposta sarà dunque la seguente: "se per realtà si intende il dato deciso e garantito del nostro mondo culturale, gli spiriti non ci sono. Ma se riconosciamo una forma di realtà che nel corso del dramma esistenziale magico storicamente determinato emerge come riscatto di una presenza in rischio in un mondo in rischio, dobbiamo altresì accogliere la realtà degli spiriti per entro la civiltà magica. In questo senso, gli spiriti non ci sono, ma ci sono stati, e possono tornare nella misura in cui abdichiamo al carattere della nostra civiltà, e ridiscendiamo sul piano arcaico dell'esperienza magica.» (de Martino 1948: 167)

Il discorso demartiniano sul mondo magico è un prezioso corrimano per l'analisi delle comunità pentecostali, che si trovano a mio avviso sospese a metà strada tra una modalità di costruzione dei soggetti parzialmente informata dai modelli di datità positiva della civiltà occidentale contemporanea e altri modelli che invece si legano più intimamente al dramma storico del cristianesimo, di cui il pentecostalismo si è dimostrato un operatore rivitalizzante a sfondo chiliasico. Qui il tema della fine del mondo umano, l'apocalisse cristiana neotestamentaria, si lega a un'elaborazione ulteriore dell'essere umano come "sempre deciso", la cui parte immateriale però — l'anima, lo spirito — può venir meno a causa dell'assedio maligno e inficiare così la continuità unitaria della presenza. In questo senso, la venuta di Gesù Cristo come «colui che salva» e garantisce per il riscatto da tutti i mali per le anime convertite nel mondo oltre il mondo, il regno dei cieli, costituisce uno dei momenti del dramma che pone l'aldilà come orizzonte trascendente e collettivo di garantita ricomposizione dell'esserci. La fine del mondo umano è il dramma che precede necessariamente l'entrata nel regno dei cieli, ma appunto per questo viene mutata di segno ponendolo come *oltre* trascendente che pre-allude alla salvezza eterna. Allora la presenza, per darsi come esperienza unitaria, trova nell'oltre del mondo umano — nella fine dell'umanità terrena — il luogo immaginale del riscatto dal vissuto angosciante della propria labilità. Dell'apocalisse cris-

tiana e della declinazione chiliastica elaborata in seno alle comunità pentecostali parlerò più avanti [cfr. cap. III §3.4]. Per ora mi interessa analizzare più nello specifico il tema della labilità della presenza e vedere come questa sia il presupposto e l'obiettivo delle pratiche rituali.

Se la presenza non è mai garantita come cifra unitaria e continua — ma vive anzi costantemente il rischio dell'assedio da parte di forze maligne — questo significa che essa può essere almeno manipolata tecnicamente. Nello specifico, considerata la tridimensionalità dell'umano secondo le poiesi pentecostali — corpo, anima e spirito — è possibile manipolare la predominanza di una dimensione sulle altre per favorire determinate conseguenze. A mio avviso, lo scopo di alcune pratiche pentecostali ha esattamente l'obiettivo di indebolire o attenuare la presenza unitaria, per facilitare la predominanza della dimensione spirituale e indurre, così facendo, l'apertura di una relazione diretta con le entità immateriali spirituali. La glossolalia, l'ascolto nello spirito, il visionarismo profetico e l'investimento nella dimensione onirica, ad esempio, contribuiscono in maniera preponderante a diminuire il razicinio vigile (che è un prodotto dell'anima) per dare spazio all'emersione di contenuti inediti che poi vengono associati a interventi divini (che stanno nello spirito). In altri termini, per fare relazione — cioè sperimentare sulla terra il regno dei cieli — occorre moderare i toni e i gradi della presenza unitaria e rinforzare l'attivazione dello spirito. Lo spirito, occorre ricordare, è uno spazio interiore che può ospitare le forze invisibili e che per questo va tenuto il più possibile sotto controllo. Un passo della Bibbia è esattamente al punto:

Quando un uomo forte, bene armato, fa la guardia al suo palazzo, ciò che possiede è al sicuro. Ma se arriva uno più forte di lui e lo vince, gli strappa via le armi nelle quali confidava e ne spartisce il bottino. Chi non è con me è contro di me, e chi non raccoglie con me disperde. Quando lo spirito impuro esce dall'uomo, si aggira per luoghi deserti cercando sollievo e, non trovandone, dice: "Ritournerò nella mia casa, da cui sono uscito". Venuto, la trova spazzata e adorna. Allora va, prende altri sette spiriti peggiori di lui, vi entrano e vi prendono dimora. E l'ultima condizione di quell'uomo diventa peggiore della prima. (Lc 11, 21-26)

La caduta dello spirito è lo scacco della caduta umana in quanto rischio di disintegrazione e di dispersione: l'assedio dello spirito da parte di forze maligne costituisce un'elaborazione immaginale della perdita di presenza unitaria sotto forma di possessioni, invasioni e vessazioni, come «*estraneità* che fa violenza, una forza demoniaca che costringe l'esserci ad abdicare» (de Martino 1948: 115). Per questo non basta tenerlo "pulito": lo spirito deve essere il più possibile riempito di Spirito Santo per mantenersi in uno stato d'inaccessibilità, come fortezza. In altri termini, la relazione più importante che un umano possa mantenere attiva per riscattarsi dalla dispersione è quella con Dio. Un umano che ha messo Dio al primo posto è un umano che pecca di meno, che può accedere alla via della santità intesa come presenza unitaria, in cui tutte le dimensioni sono in rapporto di sudditanza a quella spirituale. Ora, questo stato di "grazia" è messo a dura prova dal mondo ordinario, dove altre forme di relazione compromettono la salvifica predominanza di

quella con Dio e disattivano lo spirito. Allora la comunità diventa quella “palestra di tonificazione dello spirito” che permette di risvegliare o scuotere lo spirito e rendere i soggetti in grado di sostituire le relazioni malsane o fuorvianti con quelle spirituali. La relazione con Dio diventa un germe strutturante (Simondon, Virno e Combes 2006) all'interno dell'individuo preso nel processo di ristrutturazione del sé e che innesca un profondo rimaneggiamento delle priorità relazionali stesse: Dio, Gesù, Spirito Santo e poi di seguito la comunità intesa come corpo mistico, ma anche come spazio fisico e sociale, i membri e le figure di riferimento, colti nella loro competenza di operatori della mediazione tra visibile e invisibile, diventano *attaccamenti* necessari secondo l'urgenza di “rifarsi” in quanto umani rinnovati e salvi sul piano spirituale dell'esistenza — l'unico piano possibile di unità della presenza.

Per inciso, il termine “attaccamenti” va qui inteso per come è stato delineato da Bruno Latour (2000), cioè come l'insieme delle relazioni fondanti di assoluta reciprocità che “sorreggono” la presenza dei soggetti al mondo. Qui, la prospettiva bowlbiana (Bowlby 1989) di una necessità biologica, oltre che affettiva, della relazione madre-bambino per la sopravvivenza del soggetto è radicalizzata al punto da valutare come necessità bio-psico-cognitiva l'insieme di tutte le relazioni che ciascun individuo intrattiene con i soggetti, nonché gli oggetti materiali e immateriali del suo mondo, ciò da cui ognuno si sente personalmente e intimamente attivato e che, qualora venisse a mancare, provocherebbe il rischio del venir meno della presenza, cioè l'esperienza di una crisi radicale. In tal senso, Dio è certamente un attaccamento per qualsiasi pentecostale; ma lo è altrettanto la comunità presa sia come spazio che come somma di individui, poiché per molti versi è l'unico luogo che permette ai pentecostali di vivere la propria appartenenza fino in fondo.

Questo “rifarsi”, dunque, dell'umano comporta l'apprendimento di nuove forme di relazione spirituale, cioè di esperienza spirituale diretta, che non si basano più sugli elementi caratteristici delle relazioni ordinarie (il corpo nella sua materialità sensoriale, le strutture emotivo-cognitive, la veglia razionale, il linguaggio lineare, la teoria della mente⁸², ecc.) e che richiede, anzi, una qualche forma di “ammorbidimento” dello stato cosciente. In altri termini, lo stato cosciente (che è una facoltà dell'anima e non dello spirito) è proprio ciò che blocca l'attivazione dello spirito. Se con stato cosciente intendiamo, infatti, «la capacità dell'io di vagliare e sintetizzare le esperienze del mondo esterno e interno, integrandole in un insieme di coordinate spaziotemporali [...] quindi dare ordine e significato ai vissuti, analizzare, sia pure con un minimo divario temporale, ciò che

⁸² Nel linguaggio filosofico, la “teoria della mente” consiste nella capacità di attribuzione all'altro (l'interlocutore, l'umano, l'animale) di una “mente” come la propria, che garantisca la possibilità di una reciproca comprensione e di una condivisione di vissuti.

si è provato, ricordato, pensato, [...] distinguendo la nostra identità da quella degli altri»⁸³ — una forma di veglia razionale che si riconosce come tale — dobbiamo necessariamente intendere tutti gli altri stati come “accessori” o “rumori di sottofondo” che ostacolano la coscienza sotto forma di “turbolenze” caotiche e che ci impediscono di relazionarci in modo efficace col mondo ordinario. Ma se il mondo ordinario è proprio quello che cerchiamo di silenziare, perché la vera pace dell’umano (presenza) sta nell’*oltre* del mondo visibile, dobbiamo concludere con William James che:

la nostra normale coscienza in stato di veglia, la coscienza razionale, come la chiamiamo, non è altro che un tipo speciale di coscienza, mentre tutto attorno a essa, separate dal più trasparente degli schermi, vi stanno forme potenziali di coscienza del tutto diverse. Possiamo attraversare tutta la vita senza sospettarne l’esistenza; ma [...] nessuna visione dell’universo nella sua totalità può essere definitiva, quando lascia fuori queste altre forme di coscienza. Il problema poi è come raccordarle col resto, tanta è la loro discontinuità con la coscienza ordinaria. Tuttavia, esse possono determinare atteggiamenti, sebbene non siano in grado di fornire formule; e schiudono l’accesso a una regione sebbene non sappiamo darne una mappa. In ogni caso, esse vietano una prematura chiusura dei conti che dobbiamo rendere alla realtà. (James 1902: 334)

Le altre forme di coscienza sono, in ottica pentecostale, altre forme — le uniche vere e autentiche — di conoscenza: tra James e le comunità pentecostali sta uno iato consistente nel possedere o meno una mappa culturalmente redatta di quelle regioni misteriose cui gli stati non ordinari permettono l’accesso. L’indebolimento dell’esserci raziocinante è allora ricercato e innescato, al fine di addomesticare i fedeli con la costituiva labilità della presenza, laddove la comunione estatica con le entità spirituali costituisce l’opportunità di assaporare, sul piano spirituale dell’immanenza, il senso di ricomposizione unitaria e fusionale con l’Uno che spetta a tutti nell’*oltre* trascendente della vita dopo la fine del mondo umano.

La manipolazione della presenza coincide dunque con la lavorazione dell’oltre, nel suo spostamento rituale che “ammorbisce” la coscienza e le impedisce di ricomporsi in sintesi unitaria: ciò che la rende, appunto, coscienza presente. Alcune tecniche speciali contribuiscono, ed esempio, ad allontanare l’oltre attraverso l’assolutizzazione di contenuti psichici, resi a tal punto consistenti da alienarli alla sensazione di essere prodotti dal soggetto (de Martino 1948: 86 e sgg.): il soggetto si sente “agito” da qualcos’altro — che sono gli immateriali con cui entra in relazione estatica. La somministrazione di contenuti emotivi forti attraverso le pratiche di guarigione della

⁸³ La definizione proviene dall’Enciclopedia Treccani, alla voce “coscienza”. La coscienza è descritta in modo più generale possibile come quell’insieme di operazioni intrapsichiche che emergono come “lavoro ordinato” dal “rumore di fondo” degli altri processi. Fare ordine dell’esperienza e rifuggire le “turbolenze” è, in tal senso, sia la costituzione che l’obiettivo della coscienza — tutto il resto è materiale confusionario finché non venga vagliato razionalmente in stato di vigilanza (fare un cenno sul pensiero monofasico in occidente e spiegare come il sogno, anch’esso recupero di materiali dispersi, non è ritenuto uno strumento di conoscenza affidabile)

memoria, o attraverso l'impiego rituale di musica e canto; la richiesta di fissare un punto o visualizzare un'immagine divina astraendo quanto più possibile dal contesto e silenziando il "chiacchiericcio" della mente; praticare digiuni e astinenze per facilitare l'emersione di contenuti attraverso l'indebolimento fisiologico generale; curare gli stati onirici considerandone i contenuti come messaggi speciali e rivelatori; decidere di abbandonarsi al pianto rituale del "dono delle lacrime"; pregare per diverse ore: tutte queste tecniche portano i contenuti che emergono in una condizione di prevalenza e autonomia — quasi ontologica — che assume i connotati di un dolce assedio e che, in effetti, dista di ben poco dall'esperienza onirica. Del resto, la separazione tra coscienza desta e coscienza onirica, come tra dimensione reale e dimensione onirica, è forte solo nella persona razionalizzata della nostra cultura, mentre per la persona "magica" è molto più labile (de Martino 1948: 90). Maturando esperienza si riesce progressivamente a leggere nella confusione di questi stati le forme immaginali predisposte (gli esseri spirituali benigni e maligni) e a padroneggiarle in modo intersoggettivamente significativo. È proprio qui che la figura del mediatore esperto (anziano, pastore, leader) diventa centrale, nel guidare, correggere e rinforzare il lavoro estatico su di sé e nel controllare la bontà delle azioni e dei comportamenti che ne emergono. Forse l'esempio concreto più rappresentativo — nonché noto e teorizzato — di quanto discusso fin ora è la glossolalia, che vorrei qui approfondire brevemente attraverso quelli che mi paiono i suoi tre aspetti principali: la manipolazione della labilità della presenza, la manipolazione del linguaggio, la manipolazione del corpo immaginale.

La glossolalia, nella sua più generica accezione di "enunciazione fonetica casuale e priva di riferimento semantico", è un fenomeno antichissimo che ha affascinato molti e che non ha mai smesso di sollecitare letture, ricerche, esperimenti e idee. Il vocabolo stesso "glossolalia", infatti, non è un conio teologico, ma appartiene bensì alla psicopatologia del linguaggio, una delle branche della medicina che a partire dal XIX ha progressivamente riconvertito le "neolingue estatiche" in oggetto di ricerca, nonché in indicatore semeiotico di sconosciute disfunzionalità individuali. Più avanti, il termine è entrato nel gergo letterario per nominare esperimenti e giochi poetici d'avanguardia incentrati sulla possibilità di enunciazione significante privata di segno. "Glossolalia" e "glossopoiesi" (fare, costruire una lingua) sono terminologie contemporanee che tentano di nominare e descrivere un complicato spettro di appropriazioni linguistiche "devianti" che trovano nell'esperienza religiosa, nella malattia mentale, nel sogno, nella poesia e nel linguaggio infantile un terreno comune di analisi. Prima che T. Flournoy, eminente medico e psicologo, nonché parapsicologo, utilizzasse per la prima volta la parola "glossolalia" per denotare le logor-

ree incomprensibili della sua paziente Hélène Smith⁸⁴, altri studiosi si erano già interessati ai bizzarri giochi della lingua di individui “anomali”, tentando rileggerli alla luce delle categorie psicopatologiche disponibili: “neologismo dei paranoici”, “neologismi degli alienati”, “neologismi dei deliranti”, “lingua del delirio”, “dislogie”, “disfasie”, “dislalie”, “giochi di parole dei maniaci e degli schizofrenici”, “ritorno alla fase narcisistica”, “schizofasia” sono alcune tra le diverse letture elaborate al convergere tra semeiotica e nosologia da psicologi, psicopatologi, psichiatri e anche parapsicologi lungo l’arco del XIX secolo, nel tentativo di dare senso clinico ai linguaggi incomprensibili di folli, maniaci, ipnotizzati, mistici, posseduti, mesmerizzati e sedicenti medium. Dalla collaborazione tra psicopatologi e linguisti, tra cui lo stesso Saussure, emerge progressivamente un’immagine strutturale di “spettro glossolalico”, una sorta di *continuum* fenomenologico che spazia dal conio asistemico e casuale di neologismi all’interno di un tracciato linguistico riconoscibile, fino a un estremo *glossopoietico* coerente sia da un punto di vista sintattico che semantico, una vera e propria creazione di lingue che in certi casi diventano “traducibili” o “interpretabili”. Più avanti nel terreno della psichiatria, con gli studi di E. Bleuler e di E. Kraepelin sulla malattia mentale, il legame tra linguaggio e pensiero diventa indissociabile e la devianza linguistica assume valore di segno diagnostico relativo a processi ideativi deliranti, disturbi psicotici e lesioni organiche⁸⁵. La lezione della psicoanalisi invece riposiziona l’asse analitico dal *come* fenomenologico e strutturale delle neolingue al *perché* ontogenetico e psicodinamico, vedendole ora come espressione della regressione agli stadi narcisistici dell’infanzia (Freud), ora come strumento di “bizzarra” compensazione nevrotica (Jung).⁸⁶

Le letture e i punti di vista sulla glossolalia sono molti e complessi, ma da quanto si è brevemente valutato sopra sembra prevalere una speciale inclinazione verso la patologizzazione e la

⁸⁴ In *Des Indes à la planète Mars* (1900), T. Flournoy descrive la sua esperienza di studio a contatto con Hélène Smith, pseudonimo di Élise Muller, una delle tante medium che affermavano di comunicare con gli spiriti dell’aldilà attraverso “viaggi intergalattici”, resi sotto forma di trance sonnamboliche e linguaggi inventanti talvolta sufficientemente elaborati da sembrare vere e proprie lingue. La montata di spiritismo dell’Ottocento con i suoi casi di medianità, sonnambulismo e di possessione — vero e proprio *reverso* oscuro del positivismo razionalista — non ha lasciato indifferenti nemmeno rappresentanti eminenti del paradigma scienziata come Janet, Freud, Pfister, Jung, Charcot, Richet, Lombroso o i coniugi Curie, ma anzi ha costituito uno dei principali campi di convalida delle rispettive posizioni teoriche.

⁸⁵ La presenza di una patologia del linguaggio nei disturbi mentali è riportata almeno a partire dai lavori di E. Kraepelin, benché in modo disordinato. Mentre i casi di decadimento delle capacità linguistiche e comunicative, di impoverimento lessicale e grammaticale e di comprensione possiedono una voce a parte tra i disturbi del linguaggio, o si manifestano in relazione di comorbidità con quadri clinici deficitari caratterizzati da sintomatologia negativa (demenza, ritardo mentale, deficit d’attenzione, autismo, lesioni organiche), la maggior parte delle alterazioni linguistiche è stata descritta in relazione a disturbi di ordine psicotico, in particolare per le categorie nosologiche che stanno in rapporto genealogico con l’attuale spettro schizofrenico indicato nel DSM V. I tentativi di sistematizzazione hanno evidenziato modificazioni al livello della parola (neologismi, paralogismi), della frase (agrammatismi), del significato (dispersione semantica) e della funzione informativa (“carillon di suoni”, verbigerazione, glossolalia, xenoglossia). Le lingue cosiddette “schizofreniche”, o “schizofasie”, presentano quindi un legame indissociabile con le caratteristiche storicamente distintive delle nosografie psicotiche, e in particolare con quella schizofrenica: dissociazione del pensiero e scissione in personalità seconde (Janet), recrudescenza autistica del soggetto (Bleuler), sintomatologie positive come nuclei psichici deliranti, allucinazioni, fuga delle idee (Kraepelin).

⁸⁶ Per una maggiore disamina delle vicende della glossolalia all’interno del pensiero occidentale e delle principali posizioni epistemologiche si vedano, tra gli altri, Lipparini (2012) e Tomiche (2003).

medicalizzazione del fenomeno, senza contare che dal punto di vista dello studioso di lingue questo appare pressoché insensato. Anzi, colui che “inventa lingue” (glossopoeta) o che “parla in lingue” (glossolalo) pare andare esattamente nella direzione inversa e complementare del linguista: laddove quest’ultimo tende a oggettivare una qualche forma di conoscenza generale sul funzionamento del linguaggio umano ipotizzando relazioni normative tra significanti, segni e significati, glossolali e glossopoeti sono colti nella produzione di fonemi che appaiono come sciolti da qualsiasi convenzione semantica e che tuttavia si fondano su di una comunicativa profondamente incarnata nel corpo che emette suoni. Analogamente, se si prende per buono il legame co-essenziale di linguaggio e processo ideativo, la decomposizione grammaticale e la generazione di inedite assonanze significanti può segnalare un correlativo rimodellamento delle ordinarie strutturazioni cognitive, di cui gli esiti psicopatologici costituirebbero solo un particolare caso limite. Lo stesso T. Flournoy aveva messo in luce le potenzialità espressive dei linguaggi quando si rendono indipendenti dal significato:

«Ogni emozione oscuramente provata, ogni conflitto di motivi vagamente risentiti tendono a evocare, nelle regioni più intellettuali della fantasia, delle associazioni di idee, delle rappresentazioni figurate, delle catene di ricordi o delle costruzioni arbitrarie, uno svolgimento di immagini e di personificazioni drammatiche, tutto un corteo di scene e di quadri dove si dispiegano una potenza e una ricchezza creatrici sovente meravigliose.» (T. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars*, Seuil, Paris, 1983: 131 citato in Lipparini 2012)

Le glossolalie sembrano manifestare, anzi, una dipendenza diretta del significato dal significante, senza passare per il segno arbitrario, un linguaggio immediato dove forma e contenuto coincidono nell’assolutezza di un enunciato che non ha nulla da nominare. La separazione tra lessemi cede il passo a gorgoglii, fruscii, iterazioni, assonanze, vocalizzi utilizzati nella loro purezza espressiva e che comunicano contenuti “abnormi”, cioè indicibili con il linguaggio ordinario, il quale è invece normativo. In tal senso la glossolalia dispenserebbe dal segno, cioè ciò che mette assieme il dire e il voler dire, e anzi parrebbe esattamente il contrario del segno: mentre il segno tenta di mediare l’indicibile, la glossolalia tenta di dire l’immediato. Il glossolalo allora si distingue dallo psicotico solo di grado, perché possiede un saper-fare significante in assenza di significato, laddove lo schizofrenico è inghiottito in uno scivolamento inarrestabile di verbigerazione che diventa strategia compensatoria e rifugio autistico. Per questo alcuni studiosi come M. de Certeau (1980) o G. Agamben (1983) hanno individuato nella glossolalia una pratica decisamente connat-

urata alla fisiologia dei mondi spirituali e soprattutto quello cristiano⁸⁷: Dio, l'assolutamente altro e indicibile, diventa il corrispettivo ontologico di un'alterità senza nomi che appartiene all'interiorità di ciascun essere e che si esprime attraverso l'utilizzazione pura di significanti — ad esempio l'arte, la poesia e, *a fortiori*, la glossolalia come catena di significanti assoluti. Laddove la parola è una vibrazione corporea e slegata che non vuole significare nulla se non il corpo stesso nell'atto di risuonare attraverso la voce, il senso di quello che accade risiede esclusivamente nell'essere corpi che parlano ed esprimono senza significare.

L'esercizio glossolalico è, a mio avviso, una tecnica di manipolazione della presenza che passa attraverso la manipolazione del linguaggio: voler parlare senza voler dire implica l'assolutizzazione dell'atto linguistico e lo allontana dalla sensazione di essere il prodotto esclusivo di chi lo compie; così la glossolalia diventa un'alterità spirituale che parla attraverso l'individuo spiritualmente attivato e dice cose che non appartengono al mondo ordinario. Come avevamo visto più sopra [cfr. cap. II §2.2], tecniche particolari come la fissazione di un punto, o la concentrazione prolungata su un'immagine mentale speciale, l'incoraggiamento ad abbandonarsi, favoriscono l'indebolimento della coscienza vigile e unitaria in favore di altre risorse psichiche che emergono servendosi di strumenti espressivi inediti. La *glôssa* come “parola oscura, desueta, straniera, areferenziale” è quel corrimano sensuale, corporeo, magico di riordinamento contro l'angoscia di una presenza che viene meno: la labilità della presenza ricreata dalle tecniche di assolutizzazione viene riscattata dalla glossolalia in quanto via culturalmente lavorata di addomesticazione, in quanto saper-fare sensato nell'aldilà dello stato cosciente.

⁸⁷ “Glossolalia” non compare mai nei testi sacri. Tuttavia, nella versione dei Settanta, il “parlare in lingue” viene indicato con precise locuzioni sintagmatiche. Nel Nuovo Testamento si ritrovano 36 occorrenze di *glôssa/glôssais lalein* (“parlare in lingua” “parlare in lingue”). Negli Atti, invece, il termine *glôssais* viene qualificato tramite due aggettivi: *heterais* (“diverse”) — At 2,4 — e *hêmeterais* (“nostre”) — At 2, II. Nel vangelo di Marco troviamo l'espressione *glôssais lalêsousin kainais* (“parleranno nuove lingue”). Paolo invece usa tutti i termini di cui sopra, oltre che *glôssa* al singolare non modificato (6 occorrenze), oppure indica lo stesso fenomeno con altri sintagmi. Ad esempio, in I Cor 14 troviamo: “parla non agli uomini ma a Dio”, “mentre dice nello Spirito i misteri”, “pregherò con lo Spirito”, “parlerò con lo Spirito”, “quando rendi grazie con lo Spirito”, “con labbra straniere parlerò”, “che parli a se stesso o a Dio”. Del parlare in lingue biblico si possono dare almeno tre interpretazioni principali: 1) parlare tutte le lingue storiche del mondo umano; 2) recepire un medesimo enunciato come appartenente alla propria lingua storica da parte di ascoltatori eteroglossi; 3) una neolingua d'ispirazione mistica (da cui il monito paolino di interpretare le lingue, per metterle a strumento della crescita spirituale della comunità).

§3.4 DISFARE E RIFARE

Tutto ciò che è sconosciuto risiede nell'esecrabile dominio della demonologia; poiché non esistono fatti inspiegati. Qualsiasi cosa che non sia normale è dovuta al diavolo.

Nicholas Rémy, *procuratore generale di Lorena*,
1596

La istituzionalizzazione è un tratto fondamentale della apocalisse culturale, nel senso che i comportamenti sintomatici della crisi della presenza sono nella apocalisse culturale tendenzialmente sottratti dalla anarchia individuale del loro prodursi e incanalati in esperienze e riti comunitari di “sette” o di “chiese”. [...] Invece di esplodere nell'anarchia delle biografie individuali e nella insignificanza culturale del sintomo nevrotico o psicotico, la crisi riceve data, durata, modo e senso (cioè il quando, il sino a quando, il come e il perché del rito), col duplice risultato di ridischiudere il “tempo libero” della crisi, e di far defluire la crisi secondo un piano socialmente e culturalmente significativo. Trance, tremolio, glossolalia, ecolalia, ecomimia, digrignar i denti, visioni, in quanto pianificati ritualmente, guidati, ecc. combattono il rischio dello psicopatologico. (de Martino 1977: 382)

Nel passo citato de Martino spiega il ruolo di reintegrazione del disordine individuale occupato dagli istituti culturali, attraverso l'istituzionalizzazione e la pianificazione rituale di quelli che sono i sintomi di una presenza che viene meno. Richiamando alla memoria il rapporto di *doppio* speculare tra interiorità individuale (psiche del soggetto) ed esteriorità collettiva (mondo culturale), infatti, il vissuto angoscioso della crisi individuale comporta simultaneamente un vissuto drammatico di crisi del mondo — l'*apocalisse culturale*, il non poter esserci in nessun mondo culturale possibile — che de Martino descrive come il generarsi di un “oltre pericoloso delle cose e degli eventi”, una loro tensione o forza, una folla di oscure possibilità: oggetti che vanno oltre il loro limite, caos e dismorfie, un nulla che avanza (de Martino 1948). Quando l'oggettività del soggetto è a rischio, emerge un correlativo rischio dell'oggettività del mondo. L'istituto culturale, dunque, svolge il suo ruolo fisiologico di contenimento della crisi quando raccoglie il proliferare insignificante dei sintomi e lo ricompono dentro a un ordine spazio-temporale che è sia “occasione” per l'esistenza e il decorso di una crisi, sia occasione di riscatto culturalmente pianificato. In un mondo in cui la presenza è sentita come labile, o comunque minacciata nella sua unità, la crisi non può logicamente costituire un'eccezione, bensì diventa parte integrante del tessuto stesso dell'esserci nel mondo. Al contrario, de Martino consegna allo psicopatologico tutto ciò che nella crisi dell'esserci non trova riscatto in alcun piano di significazione — il sintomo nevrotico o psicotico presi nella loro semplice visibilità descrittiva e che decorrono verso esiti irreversibili di malattia e di cronicizzazione. Queste considerazioni mi permettono di fare un passo ulteriore nel-

la descrizione della lavorazione culturale della presenza operata in seno alle comunità pentecostali. Come abbiamo visto sopra, infatti, non tutte le modalità del venir meno sono da intendersi come critiche: in altri termini, non tutte le alterazioni di coscienza hanno bisogno di un intervento tecnico di reintegrazione, ma sono anzi ricercate e praticate con assiduità.

Tra le modalità espressive della presenza labile, mi è parso di individuarne almeno quattro, raggruppate secondo il ruolo occupato nella prospettiva pentecostale:

- 1) mania (ricercata);
- 2) modalità estatiche (ricercate);
- 3) modalità vessatorie (riscattate);
- 4) possessione (riscattata).

L'ispirazione di una simile partizione viene dal lavoro di Luc de Heusch (2009) sul concetto di *trance*, che egli reputa a tal punto generico da includere insieme di comportamenti apparentemente molto contraddittori tra loro. La proposta di Heusch è di matrice strutturalista e vi si scorge l'intento di rilevare, tra le civiltà polifasiche, una comune distribuzione elementare delle principali modalità di lavorazione degli stati alterati di coscienza, una sorta di griglia "germinale" valida per tutte le istanze locali. Al di là di queste posizioni, che si possono condividere o meno, alcune intuizioni mi sono sembrate decisive per fare ordine nel mio lavoro, come la distinzione tipologica che Heusch assegna rispettivamente a possessione, sciamanesimo e trance medianica (estasi). Possessione e sciamanesimo sono, per Heusch, gli estremi opposti di un *continuum* che passa per il medio della trance medianica. Le caratteristiche focali che indicano la disposizione lungo il *continuum* riguardano la tipologia di relazione con gli invisibili che ciascuna pratica permette di attivare. La possessione, ad esempio, è l'invasione di una intenzionalità esterna al soggetto che lo pone in una condizione di passività, cioè di abdicazione della volontà, con la conseguente identificazione del soggetto con l'entità che lo possiede. Essa può essere positiva, cioè ricercata, e convocata per adorcismo⁸⁸, o negativa, cioè indesiderata e scacciata tramite esorcismo. Al lato opposto, lo sciamanesimo, o viaggio sciamanico, è la capacità di ospitare in sé gli invisibili, anche più di uno, senza identificarvisi e senza alcuna alienazione del controllo. Pertanto, mentre nella trance sciamanica la padronanza del corpo rende lo sciamano un preparato avventuriero dell'aldilà, un abitante della soglia in stato di transito controllato tra mondi, la possessione non può che prevedere un mediatore esperto che guida, manipola e soccorre gli assediati. A metà strada, la trance medianica, che poi coincide largamente con ciò che Heusch considera essere l'estasi mistica, appare invece come una forma di "doppia possessione", o "possessione reciproca", in cui l'entità invisibile possiede il soggetto che, a sua volta, possiede suddetta entità, ricevendone dei poteri speciali. L'estasi, in tal

⁸⁸ L'adorcismo è una forma di esorcizzazione collettiva delle forze maligne che consiste, prima, nel convocarle *in loco* — scatenando fenomeni di possessione — e, in seguito, nello scacciarle per via rituale.

senso, potrebbe essere la forma di possessione desiderata e ricercata da coloro che professano determinate religioni monoteistiche, in cui diventa complicato dire che ci si possa identificare con Dio. In quest'ultimo ordine di relazione statica non c'è un dominatore e non c'è un dominato, ma una reciproca relazione di potere senza soluzione di continuità.

Quella della trance medianica è una categoria molto interessante, proprio per la sua caratteristica di presentarsi come relazione-azione non fratturata tra soggetti e immateriali, la quale rimane eccentrica rispetto a qualsiasi concettualizzazione binaria tra dominante e soggiogato, o tra attività e passività. Si tratta di un registro relazionale reciproco che richiama da vicino quel che B. Latour descriveva tramite l'utilizzo della forma verbale del «far-fare», una *vox media* né attiva né passiva (Latour 2000). Questa forma elimina di colpo la frattura tra fare e subire e, con essa, la distinzione ontologica tra soggetti liberi e oggetti dominati. Latour lo dice molto meglio con l'esempio della sigaretta e del fumatore:

«La sigaretta mi fa fumarla. Io non domino lei più di quanto lei non domini me. Altri legami forse si sostituiranno a questi, ma in una situazione di distacco, morirei a colpo sicuro» (Latour 2000: 8).

Il modo verbale della reciprocità è contenuto in quel “mi fa fumar^{la}”. Senza l'una non si dà l'altro, ovvero, non esiste fumatore senza sigaretta e non esiste sigaretta senza fumatore, come non esiste insegnante senza allievo, non esiste neutrino senza aule di scienze, e non esiste spirito maligno senza posseduto. Più che di relazioni di dominio, si tratta di relazioni di potere che possono darsi come efficaci solo all'interno del registro della reciprocità.

In tal senso mi è sembrato di scorgere nella mania, nell'estasi, nella vessazione e nella possessione le modalità principali di relazione con gli immateriali del culto: laddove estasi e vessazioni sono relazioni mutue in cui le azioni dei soggetti e le azioni degli immateriali co-evolvono e si co-implicano pur mantenendo ben distinti gli attori, mania e possessione ne costituiscono i rispettivi casi limite, fino a una forma di identificazione. Nelle *manie*, con cui intendo la “possessione positiva” e ricercata del soggetto da parte dell'unica *persona* spirituale positiva, cioè Dio sotto forma di Spirito Santo⁸⁹, includo ad esempio la profezia, il riposo nello Spirito e l'effusione/battesimo nello Spirito Santo, cioè quelle circostanze in cui l'intensificazione dell'azione spirituale divina è tale da sospendere lo stato cosciente, o da far sì che il soggetto “sia come” agito dalla divinità. In modo analogo, bensì mutato di segno, includo nelle *possessioni* tutti i casi in cui una *persona* spirituale negativa costringa il soggetto ad abdicare alla propria intenzionalità, mentre

⁸⁹ Parlare di possessione di Dio è pressoché inammissibile per un pentecostale cattolico — è quasi scandaloso, o almeno spiazzante, perché in genere associato al male —, mentre gli intervistati pentecostali di tradizione protestante si sono dimostrati concordi nel ritenere effettiva la possessione da parte dello Spirito Santo. Non esistono possessioni, invece, né da parte di santi né da parte della Vergine Maria. Comunque la questione della possessione positiva ha una natura ontologica: santi e Vergine Maria sono esseri spirituali, ma non sono trini, non comprendono cioè una “persona spirituale”. Al contrario Dio è, nella persona dello Spirito Santo, ciò che pervade tutto il creato, compresi gli esseri umani, e che può intensificarsi a tal punto da alienare lo stato cosciente, senza tuttavia operargli violenza.

quest'ultimo consegna docilmente corpo e voce all'essere che lo agisce. Passando invece alle forme più frequenti di relazione, cioè alle modalità mediane dell'*estasi* e della *vessazione*, intendo sia quelle positive che quelle negative come circoli d'azione non fratturata tra soggetti e persone spirituali: il soggetto fa delle cose (comportamenti, pratiche, atteggiamenti) che lo mettono in relazione con determinate persone spirituali e queste, a loro volta, fanno fare ai soggetti le cose che alimentano quella relazione. Ad esempio, una sessione di preghiera meditativa intensa e particolarmente prolungata mette il soggetto nelle condizioni di attivare il proprio spirito ed entrare in relazione con lo Spirito Santo, il quale a sua volta agisce sullo spirito del soggetto intensificando la preghiera e mantenendo attivo lo spirito, che a sua volta intensifica ulteriormente la relazione con lo Spirito Santo, ecc. Oppure, il soggetto compie buone azioni che sono in linea con una corretta vita spirituale e così facendo sente che in lui sta agendo sottilmente lo Spirito Santo, il quale a sua volta interviene e rinforza il soggetto a compiere azioni corrette che irrobustiscono la relazione con lo Spirito Santo e alimentano la vita spirituale e così via, senza cesura. Il contenuto estatico sta nello spostamento (o metalessi [cfr. cap. III §3.3]) dell'azione a metà strada tra la potestà del soggetto e quella della persona spirituale: né dell'uno né dell'altro, ma dell'uno sull'altro e viceversa. È così che la relazione può crescere e ci si rinnova sin nell'agire quotidiano secondo lo Spirito Santo, fino a produrre attraverso le pratiche rituali quegli stati di mania divina di cui parlavo prima. Lo stesso discorso si può fare, con segno inverso, per le vessazioni, che intendo come relazioni circolari di mutuo influenzamento tra soggetti ed entità maligne: il soggetto, peccando, fa delle cose che permettono alle persone maligne di fargli fare quelle cose, in un crescendo ossessivo che può arrivare fino al caso limite della possessione.

Mentre tutte queste modalità di relazione presuppongono tutte, parimenti, un venir meno dell'unitarietà del soggetto e sono, quindi, lavorazioni culturali di una labilità che percepisce il proprio agire come parzialmente o, nei casi limite, totalmente agito da un altro-da-sé, la differenza tra mania ed estasi da un lato, e vessazione e possessione dall'altro risiede nella «istituzionalizzazione del sintomo» operata dalla comunità nel suo lavoro di istituto culturale. Mania ed estasi diventano il “dolce assedio” dello Spirito Santo, valutato come positivo, ricercato, pianificato culturalmente ed espresso sotto forma di linguaggi glossolalici, cadute cataplettiche, pianto inarrestabile, obnubilamento dello stato vigile con visioni, voci interiori, esplosioni emotive, allucinazioni visive di corpi intrisi di luce e senso generale di amorosa fusione con l'Uno. Vessazione e possessione sono, invece, il doppio oscuro dell'assedio, un corpo attraversato da indefinita molteplicità di forze, pulsioni, scosse, sensazioni, tremori, dolori e convulsioni che esprimono la lotta incarnata di una presenza contro il rischio, indesiderato, di non esserci. Sulla complessità di tutti questi elementi si distingue, pertanto, come necessaria la presenza di un corpo esperto di individui, costituito dagli anziani e dalle figure iniziate alla *leadership* (pastori e sacerdoti), nel loro ruolo di moderatori e mediatori tra dimensioni e livelli dell'esistente. Costoro, in quanto detentori di speciali saperi teorici e di competenze tecniche, rappresentano le condizioni di esistenza dell'in-

sieme delle concezioni antropologiche e ontologiche della comunità stessa, con annesse le concezioni specifiche riguardo al “benessere”, alla “sofferenza”, alla “caduta” e al “riscatto” della concezione pentecostale. Per questo pastori e sacerdoti sono anche, e soprattutto, operatori di terapia al pari di medici e guaritori provenienti dalle più diverse tradizioni mediche. Come scrive G. Pizza:

Gli operatori del corpo, della salute e della malattia nei vari contesti socioculturali, e all'interno delle più diverse tradizioni mediche, agiscono non solo come depositari di un sapere specifico sui segni del corpo e sulle possibili cause del disordine fisico e sociale. Essi sono anche mediatori fra ambiti eterogenei della realtà visibile e invisibile e combinano risorse diversificate della società e della natura, dove i criteri di definizione di “società” e “natura”, di “visibile” e “invisibile”, di “umano” e “non-umano” variano a seconda del contesto culturale e corrispondono ad antropologie e cosmologie locali la cui legittimazione è sempre determinata da specifici assetti di potere. La loro funzione di mediazione è parte costitutiva non solo dei dispositivi rituali che hanno una larga valenza terapeutica, ma in generale di tutti quei dispositivi tecnici, sperimentali e trasformativi, che hanno come scopo prioritario quello di intervenire per mutare il corso degli eventi. Vale a dire che assumendo come punto di vista quello della funzione di mediazione, le tecnologie come la radiologia e l'ecografia, ad esempio, consentono di rendere visibile l'interiorità invisibile del corpo e di predire il futuro (come nel caso dell'ecografia in gravidanza), così come le tecniche rituali del sogno o della tance svolgono la finzione analoga di esplorare realtà simboliche, invisibili e immateriali, ma pertinenti sul piano culturale, come l'aldilà esplorato dagli sciamani o il mondo dei morti, dei santi e delle potenze religiose mediato dai guaritori carismatici. (Pizza 2005: 217)

Le figure iniziate di *leadership* sono, cioè, individui “addestrati” a riconoscere e differenziare (termine tecnico: *discernere*) le sintomatologie della presenza labile e ricollegarle causalmente all'entità spirituale che vi retroagisce. Nelle nostre interviste ai tre *leader* di comunità, infatti, una buona porzione di discussione è stata devoluta alla loro formazione sia teorica che pratica, nonché alle modalità che ciascuno ha adottato per metterle al servizio degli altri membri [cfr. cap II §2.4 e Appendice]. Da quanto è emerso nei tre casi, la formazione di tipo teorico-teologico non è mai del tutto sufficiente e per nulla utile, se non accompagnata dalla maturazione di uno sguardo e di un saper-fare irrobustiti a seguito di un *training* speciale e di un'esaustiva rubrica di casistiche. Si tratta cioè di competenze demonologiche intese, però, nel senso più generale di cui parlavo sopra [cfr. cap. III §3.2], cioè di una forma di pensiero immaginale che coglie come personificazioni le sintomatologie positive e negative che affiorano dai corpi dei soggetti e che, sulla base dell'esperienza acquisita in formazione, le separa da ciò che nella prospettiva cristiana resta nel “rumore di fondo” o di altrui competenza (competenza ad esempio biomedica o psichiatrica). Solo da una prospettiva siffatta, infatti, è possibile rendere conto, ad esempio, delle preghiere di guarigione o di liberazione che contengono comandi di espulsione rivolte a particolari malattie mutate dalle

griglie nosologiche biomedico-psichiatriche come “depressione ti ordino di andartene” o “mal di testa vattene via” e, al contempo, della personificazione demoniaca di comportamenti considerati pericolosi o non adeguati come il “demone della lussuria” o lo “spirito del ritardo”. Comportamenti, sintomi e disturbi — quando intercettati e designati come di competenza spirituale — sono investiti di qualità personali, come l’intenzionalità o la stessa capacità di comprendere un comando, cosa che rende possibile negoziare con quelle cose e, *a fortiori*, invitarle ad andarsene. In quest’ottica, cosa ben diversa sono le demonologie “letterali” delle tradizioni religiose e pagane, colte e popolari, che si sono avvicinate e ibridate lungo il corso della storia. Un pensiero demonologico costituisce una particolare forma di sguardo sul corpo che si muove e che cambia, il quale rimanda all’azione di personalità invisibili attraverso la lettura dei segni visibili: una diagnosi nel senso etimologico, *dia-gnosis*, un conoscere attraverso, per rimandare ad altro. Una demonologia non letterale, pertanto, è sempre enoteista⁹⁰, più che monoteista: ammette cioè la presenza, affianco a un Dio superno e onnipotente, di una moltitudine di esseri intermedi, ciascuno con i suoi poteri, i suoi “doni” e le sue caratteristiche, e che si manifestano ciascuno secondo proprie modalità. L’enoteismo è spesso considerato un sinonimo di monolatria: l’adorazione cioè di un solo dio che però non esclude automaticamente l’esistenza degli altri e che, in speciali circostanze, concede di abbandonare il culto di questo dio a favore di un’altro. La demonologia tramandata tradizionalmente e che si esplica nell’elencazione di una serie di nomi propri di demoni desunti da tradizioni sia cristiane che pagane è, a mio avviso, l’esito di un’operazione di codificazione e d’indicizzazione di una pluralità di manifestazioni che però oggi, come mi raccontano i tre *leader*, non sempre è pertinente o riscontrabile nella pratica esorcistica. A loro avviso nella pratica vengono fuori manifestazioni in realtà molto meno rigide e c’è sempre spazio per la novità — per le quali occorre tenersi pronti e avere flessibilità di sguardo. Lo sguardo demonologico di orientamento enoteista che ho provato a tratteggiare è ciò che, al di qua di qualsivoglia demonologia tradizionale e al di là di ogni adesione di principio al monoteismo cristiano, consente a molti pentecostali, soprattutto non-occidentali, di mantenere nel proprio pantheon una serie di entità di culto non cristiane (anche senza satanizzarle), proprio in quanto “divinità minori”, il cui potere viene cioè subordinato a quello di Dio onnipotente — come sostiene pastore Olabode. Analogamente, questa modalità di sguardo permette ai tecnici della lavorazione e del riscatto della presenza di operare secondo principi personificanti anche nei casi in cui si trovino di fronte a

90 “Enoteismo” è un termine coniato dallo storico dell’induismo F. Max Müller alla fine dell’Ottocento per designare un particolare posizionamento religioso intermedio tra monoteismo e politeismo, il quale consiste nel considerare la moltitudine degli dèi come manifestazioni plurali, o creazioni, di una divinità ultima, trascendente e definitiva. Una sorta di *reductio ad unum* inclusivo delle divinità, che pur le mantiene tutte come esistenti e potenti, relegandole a un livello di esistenza intermedio: divinità inferiori, semidèi, demoni, divinità astrali, ecc. L’enoteismo è un concetto che permetteva di rendere ragione della progressiva apparizione di un pensiero (pseudo)monoteista all’interno della tradizione filosofica platonica. Come scrive C. Moreschini nel suo studio sul pensiero religioso tardo-antico: «la nozione di un dio supremo, trascendente la moltitudine degli altri dèi, aveva gradualmente guadagnato terreno, sotto la spinta di movimenti di ispirazione platonico-pitagorica e stoica, ed anche, in parte, del contatto con alcune forme di religiosità orientale, in particolare del culto di Iside o Mithra, come pure del Giudaismo, il quale, prima del manifestarsi delle forme di antisemitismo pagano a partire dalla rivolta giudaica del 66 d.C., aveva goduto di un’ampia diffusione e aveva suscitato interesse e viva curiosità da parte della cultura greca, a partire dalla conquista di Alessandro Magno» (Moreschini 2013: 15).

manifestazioni spirituali (cioè quadri sintomatici) ben lontane dalla demonologia biblica classica, permettendo appunto quella flessibilità necessaria nella pratica. Lo si vede nei casi di possessione portati da soggetti non occidentali a pastori e sacerdoti formati in Occidente, nella difficoltà di lavorare con “spiriti del pitone” che non compaiono in alcun manuale teologico, o nel monito del *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*: «se necessario o utile, in base alla cultura e al genio delle varie popolazioni, introdurre adattamenti nei segni e nei gesti, con il consenso della Santa Sede» (cfr. §2.4). Non a caso molti, come i nostri *leader*, sono sfiduciati nei confronti dello studio della demonologia: l'unico modo di conoscere i demoni è di incontrarli personalmente sul campo, facendo tirocinio presso un pastore o un sacerdote esperto. Quel che conta, cioè, è possedere uno sguardo già pronto a reagire con qualsivoglia sintomatologia tramite l'interfaccia della personificazione demonologica: questo è riscontrabile solo nella pratica e nel passaggio del testimone da parte di un senior. Peraltro, le preliminari sessioni di anamnesi che in genere ciascun pastore o sacerdote fa, quando possibile, con i soggetti sospettati di vessazione o possessione, contiene sempre un'inchiesta su eventuali *latrìe*, volontarie o involontarie, nei confronti di persone spirituali minori, che però sono fortemente cangianti sulla base dell'appartenenza culturale: un pastore italiano, ad esempio, chiederà al proprio “paziente” se si è mai interessato di tarocchi (quel che qui viene ritenuta una pratica “occulta”), mentre un pastore africano chiederà, piuttosto, al paziente di rivelare il suo “vero nome”, cioè il nome ritualmente assegnatogli dalla famiglia per affiliarlo a eventuali spiriti protettori.

Un altro ordine di conseguenze dello sguardo demonologico riguarda più nello specifico il ruolo assegnato dal pastore alle altre figure terapeutiche disponibili nel contesto culturale in cui opera e la possibile confusione innescata da eventuali sovrapposizioni diagnostiche tra sistemi terapeutici alternativi. Quando, ad esempio, attribuire una costellazione sintomatica alla “depressione clinica” o allo “spirito della depressione” o a un demone specifico il cui nome appare nei manuali di demonologia? Come distribuire le relative zone di competenza di un problema tra pastore, medico, psichiatra e guaritore tradizionale? Come fa notare Bialecki (2011), spesso le ritualità pentecostali di liberazione si dimostrano piuttosto generiche e gli stessi attori del rito sembrano possedere molti dubbi di natura eziologica. Sta di fatto che le liberazioni carismatiche — eccettuato naturalmente il caso istituzionale del rito cattolico d'esorcismo maggiore che comunque non rientra nella storia del pentecostalismo — sono spontanee e possono essere condotte da chiunque operi “nel nome di Gesù”. Nei casi più esemplari sono accompagnate da reazioni violente e oscene anche da parte di soggetti molto religiosi. Tuttavia nella maggior parte dei casi, come ho avuto modo di notare personalmente, le liberazioni sono molto meno teatrali e facilmente scivolano verso l'assimilazione con preghiere di guarigione e di intercessione.

Il tono del “forse potrebbe essere questo” con cui queste preghiere sono analizzate nel loro *post hoc*, può far pensare che chi s’impegna in queste preghiere, in realtà, non ne sappia poi tanto. (Bialecki 2011: 270)

Ciò che afferma Bialecki può non essere inverosimile. Del resto non fa che confermare una delle peculiarità principali del pentecostalismo, cioè quella di essere una forma di cristianesimo che ha sottomesso la teologia all’esperienza e la spontaneità alla liturgia, praticando cioè ossimoricamente dei rituali che, per principio, rifiutano il rituale. E questo paradosso costituisce la forma specifica della spiritualità pentecostale, con i limiti e le potenzialità che comporta il confrontarsi con altri specialisti della sofferenza umana. Nel suo saggio introduttivo all’opera di Thomas Szasz (*I manipolatori della pazzia*, 1970), lo psichiatra e semiologo Beluffi traccia una sintesi (politica-mente posizionata) dei rapporti tra le figure del prete e del medico all’interno di due movimenti storici ben precisi: il movimento dell’inquisizione e il “movimento americano per la salute mentale”. Secondo l’autore, quello che si verifica nel passaggio dal primo al secondo è un vero e proprio ribaltamento di ruoli, sancito dal mutamento dell’ideologia culturale egemonica:

In effetti, il movimento dell’Inquisizione fu supportato essenzialmente da motivazioni teologiche. In esso i medici, o personaggi paramedici, si inserirono solo secondariamente quando si trattò di individuare le pretese caratteristiche fisiche di “stigmatizzazione” delle streghe. Nel Movimento per la “Salute Mentale,” invece, la prospettiva della collaborazione tra prete e medico si rovescia. È infatti il medico (anzi lo psichiatra) che, ritenendosi depositario degli elementi interpretativi legittimi e necessari per l’individuazione diagnostica delle psicosi [...], va in cerca della collaborazione del prete onde attingere da questi l’ispirazione per un intervento ancora più sottile ed inquisitorio sulla sfera morale del soggetto. Come si vede, la prospettiva della collaborazione tra queste due categorie di “tardivi sciamani” non muta molto nei due casi e tende comunque sempre alla ricostituzione dell’unità operativa sciamanica originaria. E ciò all’insegna del totalitarismo medico-sacerdotale, filosofia operativa questa che ha sempre dominato lo sviluppo delle più varie attività terapeutiche. D’altra parte, prete e medico in origine furono una persona sola e tale proto-identità tende sempre a riprodursi nella storia delle culture. Essa è collegata all’ambiguità simbolica di quel particolare “bonum” che tanto il prete quanto il medico debbono assicurare *ex officio* ai singoli ed ai gruppi cui essi attendono e sovrintendono: la salute! (Beluffi 1972)

La consegna di “streghe” e posseduti al corpo medico-scientifico per farne delle isteriche e degli psicotici è un passaggio storico che, come fa notare Foucault (1974: 167-230), segnala la rimozione, da parte dell’istituzione ecclesiastica della “carne convulsiva” in quanto prodotto storico di un pervasivo investimento spirituale sul corpo instaurato dalla chiesa post-tridentina e direzionato attraverso il dispositivo del confessionale. Nella terminologia foucaultiana, la possessione è quel contropotere che attraverso il corpo convulsivo resiste e sovverte il discorso spirituale. Il passaggio della convulsione ai medici simboleggia quindi la razionalizzazione scientifica

del corpo ribelle nel “tipo-nervoso” della neuropatologia e della malattia mentale: Loudun sfocia in Salpetrière e sottrae la carne convulsiva dal controllo/coscienza della chiesa. La precedente divisione del lavoro terapeutico — le anime ai preti, il corpo ai medici — salta relegando, come scrive Beluffi, il prete in una posizione di ancillarità rispetto all’egemonia diagnostica dello sguardo clinico. Questi ultimi svolgerebbero, ora, dei meri “ruoli cerniera” di traduzione tra differenti apparati istituzionali e tradizioni intellettuali, esasperati dal tentativo di resistenza alla omogeneizzazione dei linguaggi medici ufficiali. Tuttavia, il ritorno contemporaneo di “spiriti della depressione” e di atteggiamenti personificanti nei confronti di categorie nosologiche appartenenti alla biomedicina e alla tradizione psichiatrica, nonché le aperture rituali ed esorcistiche legate alla plasticità pragmatica dello sguardo demonologico manifestano, a mio avviso, il tentativo di una nuova presa di parola da parte del “prete” (stavolta pentecostale o almeno carismatico). Un tentativo, questo, visibile anche nello spazio pubblico attraverso le campagne pentecostali di sensibilizzazione contro le malattie, l’intervento di ministri di culto presso istituti scolastici, ospedalieri e di detenzione, la creazione di comunità per il recupero dalle dipendenze, le collaborazioni con le associazioni sanitarie presenti sul territorio, la promozione di interventi umanitari come le Faith Based Organizations o le ONLUS [cfr. cap I §1.3 e cap II §2.5]. Questa plasticità poco incline all’irregimentazione teologico-demonologica costituisce la potenzialità, oltre che il limite, della spiritualità pentecostale, la cui cosmovisione, come abbiamo visto sopra [cfr. cap II] e come sostengono alcuni studiosi di pentecostalismo [cfr. cap. I §1.3], presuppone sempre una penetrazione profonda delle tre principali dimensioni dell’essere: materiale, immateriale e spirituale. In linea di principio, infatti, se ogni dimensione è aperta alla relazione con le altre, è possibile manipolare attraverso mezzi spirituali tutto ciò che appartiene alle altre due dimensioni complementari (materiale e immateriale). In altri termini, è lecito “spiritualizzare” le cose materiali e immateriali (come una malattia del corpo o una sindrome psichiatrica) per interagirci su un piano esclusivamente spirituale e provare a risolverle, ad esempio, con un comando di espulsione, “nel nome di Gesù”. È proprio in questo senso che il ruolo del *leader* carismatico, l’iniziato competente e dotato di particolari poteri spirituali, diventa centrale e attrae proseliti: egli è colui che, nel mezzo della confusione diagnostica e dei principali modelli di malattia concorrenti, è riuscito a monopolizzare nelle sue mani un sapere e una tecnica sufficientemente efficaci da produrre un effetto di verità in chi osserva, oltre che di *efficacia terapeutica* in chi soffre.

§3.5 FARE TERAPIA

Il soggetto umano è assai esposto, lo vedremo tra poco, all'insorgere di una vertigine e, per allontanarla, sente il bisogno di fare qualcosa di trascendente.

J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre*

Il soggetto pentecostale non è autonomo, libero e pienamente auto-determinato: bensì è sempre aperto e vulnerabile alle interferenze spirituali, poroso e accessibile. La normatività dello stile di vita dei pentecostali dichiara molto perspicuamente la “pericolosità” di possedere forma umana. Lo si vede, ad esempio, nella prescrizione di assumere alimenti benedetti, di moderare l'attività sessuale ed evitare il mescolamento di umori nel coito, di riempire più spesso possibile la bocca con il nome di Gesù, di pregare sugli orifizi: prescrizioni che evidenziano, cioè, la possibilità, ben concreta, di essere penetrati da spiriti nefasti. Gli orifizi specialmente sono zone “magiche” del corpo da cui l'anima del soggetto, la sua energia vitale, può uscire e, parimenti, le influenze maligne possono entrare: curare gli orifizi vuol dire, in altri termini, ricordarsi quotidianamente di “trattenere” la presenza e di sigillarla ritualmente. Anche l'amplesso è un atto pericoloso in un mondo a presenza labile: il coito, atto forte capace di liberare pericolose energie, è anche una possibile commistione spirituale con l'altro, benefica per gli sposi divenuti “una sola carne”, ma molto rischiosa se fatta con superficialità da parte di individui che a mala pena si conoscono. Pudore e castità non sono virtù ingenue, ma modi speciali di preservare l'integrità interiore. Preso atto dell'apertura strutturale dell'umano pentecostale, occorre quindi collegare questa speciale forma antropologica alle letture pentecostali sull'origine del male e della sofferenza, così da avventurarci nella dimensione più propriamente terapeutica del riscatto della presenza.

Secondo quanto raccolto nel tempo etnografico, le origini di ciascun male provengono sempre dal *peccato*, una categoria anamnesticamente sufficientemente generica da poter essere ampiamente manipolata su base locale, ma che consiste sempre nel denotare ciò che debilita o annulla la relazione con Dio. Tra le dimensioni del peccato, se ne possono elencare almeno sei:

- 1) condizioni emotive negative causate dai comportamenti del soggetto: inganni, tradimenti, ira, isolamento, mancanza di perdono, consumismo, aborti, assassinii, aggressioni, violenza, vendetta, odio, razzismo, ninfomania, omosessualità, pedofilia, pornografia, tossicodipendenza, alcolismo ecc.;

- 2) condizioni emotive negative causate dal comportamento di terzi nei confronti del soggetto;
- 3) condizioni spirituali incompatibili con la fede cristiana: pratiche ritenute “occulte” (magia, superstizioni, tarocchi, pranoterapia, reiki, filosofie orientali), affiliazioni a entità malvagie (satanismo), idolatria (spiriti, divinità, culti tradizionali, antenati, neopaganesimo, newage, ecc.);
- 4) traumi (abbandoni, guerre, morti drammatiche, violenze sessuali, ecc.);
- 5) fatture e maledizioni;
- 6) presenza di traumi, fatture e maledizioni nell’albero genealogico e ripercussioni generazionali delle relative conseguenze spirituali.

L’esito di questi indici è l’apertura e il mantenimento di una relazione privilegiata dei soggetti con influenze maligne a scapito della relazione con Dio — questa potrebbe essere, infatti, la maniera più efficace di definire l’“allontanamento da Dio”. L’unico modo di trattare le suddette condizioni è sostituire le relazioni cattive con quelle buone. Vale a dire discernere grazie all’esperienza, alla preghiera e all’ispirazione divina quali sono gli eventi a monte dell’instaurazione delle relazioni malsane e la gravità di queste relazioni (vessazione o possessione), per poi prescrivere un percorso di sostituzione degli attaccamenti difettosi: consulenze spirituali o confessione, preghiera, partecipazione assidua alla vita di comunità, sessioni di liberazione e, quando se ne manifesta la necessità inequivocabile, esorcismi. Il discernimento può essere coadiuvato da due operazioni principali:

- 1) un accertamento anamnestico della storia del soggetto, che si può effettuare con un colloquio privato, oppure somministrando dei questionari o delle schede da compilare se si è in presenza di un gruppo numeroso di soggetti;
- 2) la preghiera, con l’invocazione del nome di Gesù e, talvolta, la lettura di passaggi biblici. Nei casi ambigui in cui non è immediatamente chiaro se ci sia o meno una possessione, la sola presenza del tecnico di malattie spirituali che parla e prega può scatenare una manifestazione demoniaca. In questo senso, il farmaco è parte del processo diagnostico. Il *setting* inaugurato dalla presenza del tecnico, il quale comprende anche la presenza di Dio come terzo immateriale e il corpo espressivo del sofferente, favorisce l’emersione della persona maligna come quarto attivo.

Una menzione a parte va, invece, alla pratica dell’affatturazione. La fattura è un contratto stipulato, o commissionato, tra soggetti esperti e forze immateriali. Il contratto serve a ricevere dalle entità invocate i poteri necessari per mettere in pericolo una vittima, spesso al fine di causarne la morte fisica. È una tecnica spirituale che ha, quindi, conseguenze su tutte le dimen-

sioni, compresa quella materiale. È anche una raffinata tecnica “artigianale”, appunto una “fattura”, qualcosa che si fa. Si prendono degli oggetti e li si manipola, li si confeziona e poi li si colloca nei posti con cui la vittima entra più frequentemente a contatto: soprattutto materassi, cuscini, vestiti. Anche se non c'è una regola particolare, gli oggetti sono spesso pezzi di stoffa con forme ben precise (su cui viene scritto il nome della vittima), legnetti, ossicini, spilli, chiodi, e grumi (in genere degli amalgami di sostanze ritenute particolarmente potenti come sangue mestruale, terra e sperma). La selezione e la composizione degli elementi è regolata da un principio di somiglianza analogica e altrettanto analogica è poi la lettura che il tecnico ne deve fare per interpretare l'obiettivo dell'operazione. Grazie al contratto spirituale stipulato, gli oggetti della fattura ricevono attivazione ed efficacia nel produrre l'analogo contestuale del messaggio contenuto negli oggetti. Ad esempio, se in una composizione compaiono un piccolo ramo verde e un ossicino bianco, lo stato di cose cui mira la fattura è la riduzione di un soggetto dallo stato vitale alla morte: il ramo verde sta al soggetto in salute come l'ossicino bianco sta alla morte fisica del soggetto. L'osso è il segno prognostico di ciò che attende il ramo verde, ma entrambi gli oggetti esprimono il processo di decomposizione del soggetto attraverso il traslato metaforico del legno in vita che diventa osso. La fattura si presenta, cioè, come una narrazione immaginale fatta attraverso una serie di corrispondenze.

L'intervento del tecnico sulle fatture consiste nell'interpretare il codice analogico occultato dagli oggetti, quindi disfare ciò che è stato fatto: il sacerdote esorcista o il pastore competente effettua, allora, una preghiera di liberazione sul destinatario e sulla fattura, brucia in seguito gli oggetti e li getta in acqua corrente. Il tecnico di fatture è colui che agisce un sapere indiziario, cioè un particolare stile razionale — detto *abduittivo* — che a partire da un insieme visibile di tracce risale analogicamente allo stato di cose invisibili a cui le tracce alludono. L'abduzione è cioè un “caso limite” dell'induzione che, a partire da premesse particolari, giunge a una conclusione particolare che è vera solo per quel caso specifico. Non c'è infatti un modo universale di intendere le fatture: ciascun tecnico, sulla base della propria esperienza, impara a sviluppare un intuito *abduittivo* sufficientemente sottile da ridurre il più possibile i margini d'errore. Detto ciò fare e disfare, anche in questo caso, sono le operazioni sia materiali che immateriali che mettono nuovamente in forma l'agone della lotta e del riscatto contro il rischio di non esserci.

Stando a quando detto sin ora, è possibile fare un breve ritratto del tecnico pentecostale come colui o colei che, a mio avviso, possiede:

- 1) una forma di *pensiero demonologico*;
- 2) una prospettiva aperta all'*enoteismo*, intesa consapevolezza circa l'esistenza di esseri spirituali intermedi;
- 3) facoltà di *ragionamento abduittivo* e indiziario;

4) esaustiva *esperienza pratica* sul campo.

Questo profilo competenziale è adeguato a tracciare un ritratto coerente con le esperienze e le nozioni che mi sono state consegnate dai nostri tre leader, nel rispetto delle rispettive differenze e specificità. Credo infatti che i caratteri qui elencati siano in grado di rendere ciascun operatore spirituale sufficientemente “armato” a fronteggiare sintomatologie e fenomenologie inedite mantenendo salda la propria formazione teorico-pratica — detto in maniera più esplicita, a “tirare fuori i demoni” anche nel darsi scollegato del sintomo ambiguo. Non a caso, una delle più importanti *skills* del guaritore carismatico è saper lavorare attraverso l’opaca relazione tra il repertorio delle vessazioni/possessioni e quello dei disturbi, delle sindromi e delle malattie mentali. Questo perché, come abbiamo visto, le forze del male possono manifestarsi come delle persone intenzionali (ad esempio il diavolo), ma anche come dei tratti caratteriali (ad esempio lo spirito del ritardo), oppure dei particolari stati psichici (come lo spirito della depressione). Possono provocare sintomi e disturbi psicosomatici come dermatiti, ulcere, necrosi. Possono causare la perdita di funzioni fisiologiche o innescare patologie gravi come tumori. La malattia mentale, a sua volta, può essere una maschera all’oppressione demoniaca, come nel caso del DID (*dissociative identity disorder*), noto almeno a partire da Janet come “disturbo delle personalità multiple”. In altri casi ancora le due cose possono stare in compresenza. Se poi la malattia mentale si ritiene causata da oppressione, la rimozione dell’oppressore spirituale può fallire nel debellare la sintomatologia della malattia stessa. La permeabilità tra le dimensioni spirituali, immateriali e materiali della malattia è il doppio della permeabilità ontologica di queste dimensioni nel mondo: la natura è spirituale, lo spirito è naturale [cfr. cap. I cfr. §1.3]. Qualsiasi sofferenza può, in linea di principio, essere attribuita al maligno. La confusione, a mio avviso, è data dall’intersezione di modelli esplicativi della malattia che appartengono a due distinti momenti storici e che vede oggi quello biomedico-psichiatrico nella posizione di discorso dominante: sicché le letture spirituali del disagio diventano l’interfaccia (non sempre chiaro) tra i *taxa* egemoni e una ploriferazione residuale di sintomatologie poste fuori dal senso. La complicata — se non impossibile — collaborazione tra medici e preti coincide, cioè, con la distanza interposta tra due ben distinte modalità di sguardo, da cui dipendono differenti modi di concettualizzare la frontiera tra benessere e sofferenza, tra salute e malattia. Il tecnico pentecostale che fa liberazioni e che prova ad intervenire con mezzi spirituali anche sulle patologie degli psichiatri e dei medici lascerebbe presupporre la volontà di riattivare l’antico connubio tra salute e salvezza, laddove la salute psico-fisica diventerebbe un aspetto parziale della più inclusiva salute spirituale. Salute e salvezza infatti non possono che separarsi nella biomedicina, che per principio non si occupa di anime. Nel pentecostalismo come nel cristianesimo (ma non solo) la salvezza spirituale torna a coincidere con la salute *tout court* (il latino *salus* significa “salvezza”, “incolumità”, “integrità” e “salute” — oltreché l’antico nome romano della dea greca Igea).

Nella nostra società vi è il rischio di fare della salute un idolo a cui viene asservito ogni altro valore. La visione cristiana dell'uomo contrasta con una nozione di *salute ridotta a pura vitalità esuberante, soddisfatta della propria efficienza fisica* ed assolutamente preclusa ad ogni considerazione positiva della sofferenza. Tale visione, trascurando le dimensioni spirituali e sociali della persona, finisce per pregiudicarne il vero bene. Proprio perché *la salute non si limita alla perfezione biologica*, anche la vita vissuta nella sofferenza offre spazi di crescita e di autorealizzazione ed apre la strada verso la scoperta di nuovi valori. Questa visione della salute, fondata in un'antropologia rispettosa della persona nella sua integralità, *lungi dall'identificarsi con la semplice assenza di malattie*, si pone come tensione verso una più piena armonia ed un *sano equilibrio a livello fisico, psichico, spirituale e sociale*. In questa prospettiva, la persona stessa è chiamata a mobilitare tutte le energie disponibili per realizzare la propria vocazione e il bene altrui (*corsivo mio*).

Sono parole di Giovanni Paolo II, pronunciate in occasione della “VII Giornata Mondiale del Malato” nel 2000 — in cui riecheggia la più laica definizione di “salute” fornita dall’Organizzazione Mondiale della Sanità nella sua carta fondativa del 1948: “stato di completo benessere fisico, psichico e sociale e non semplicemente assenza di malattia”. Tuttavia, nonostante gli enunciati dell’OMS e di Wojtyła, la storia del concetto di salute è stata ben diversa.

La divisione del lavoro tra corpi e anime, con assegnazione dei primi all’ordine dei medici e delle seconde ai sacerdoti ordinati, segnala infatti l’istituzionalizzazione del divorzio storico, nell’Occidente moderno, tra il corpo e la mente. La salute del corpo diventa progressivamente la massimalizzazione della sua efficienza bio-meccanica, mentre la salute delle anime, temporaneamente prerogativa delle istituzioni ecclesiastiche, refluisce anch’essa nel campo della sola medicina e si traduce in psichiatria, *psyche* più *iatreia*, cura della “mente” (ex-anima). Ottocento e Novecento, come abbiamo visto [cfr. cap. III §3.3] sono stati i secoli della sparizione dell’anima in favore della mente, della consegna dei posseduti al Salpetrière, delle grandi scoperte sui patogeni ambientali, della buona igiene, del primato del modello anatomo-patologico e, più generalmente, della nascita dello sguardo clinico moderno come principale dispositivo biopolitico di controllo e di costruzione dei corpi (Guerci 2007). Ma “biomedicina” è anche il nome che in antropologia medica si usa dare alla “medicina tradizionale” della “tribù occidentale”, per distinguerla dalle altre medicine elaborate in luoghi lontani: questo per denaturalizzarla e svelarne il carattere storico. “Biomedicina” identifica, cioè, un complesso “sistema culturale”, fatto di ontologie, cosmologie ed epistemologie proprie, il quale comprende l’insieme delle rappresentazioni, delle pratiche e delle risorse, nonché le relazioni sociali, gli assetti organizzativi e normativi, le professionalità e le forme di trasmissione delle competenze che in un determinato contesto sono finalizzate a individuare, interpretare, prevenire e fronteggiare ciò che viene considerato come malattia, o comunque compromissione di un normale stato di salute. L’obiettivo di questa prospettiva coincide col mostrare come il sistema biomedico sia anch’esso strutturato su insiemi di significati, di valori

e di norme e si fondi su assunti di base che caratterizzano l'ideologia scientifica — come ad esempio il *valore* assegnato alla distinzione tra fatti e valori, nonché la serie di dualismi oppositivi che si legano coerentemente alla distinzione tra fatti e valori: in primis natura /cultura, seguita dagli omologhi corpo/mente, razionale/irrazionale, materiale/simbolico, vero/falso, ecc. (Pizza 2005: 127-128). Dalle ricerche di antropologia medica provengono anche alcune consapevolezze riguardo alla presunta omogeneità del sistema biomedico, il quale si presenta piuttosto come caratterizzato da un notevole pluralismo interno: a contesti locali differenti competono infatti diverse “forme di vita sociale” della biomedicina, legate ad esempio all'accessibilità delle prestazioni, ai modi della deontologia, alle ibridazioni con tecniche e saperi provenienti da altri mondi o al dialogo/conflitto con le medicine tradizionali alloculturali. Ma ancora di più l'antropologia medica ha messo in luce la tendenziosità ideologica di alcuni termini come “medicina popolare” o “etno-medicina” o “etno-farmacologia” o “medicine tradizionali” e cioè la retorica delegittimante di un sapere medico, il nostro, che intende professionalizzarsi come unica vera “medicina” universale e neutrale — senza prefissi specificanti — attraverso la sistematica squalifica di tutti gli altri sistemi di conoscenza e di saper-fare terapeutico. Dalle colonie fino alle periferie degli Stati moderni, l'operazione di medicalizzazione e di diffusione delle “malattie ufficiali” da parte di medici-etnografi, inviati a estendere resoconti sulle condizioni igieniche e sulle pratiche primitive dei nativi, o quelle popolari dei contadini, ha costituito per secoli il braccio destro delle politiche di oggettivazione, trasformazione e controllo politico dei corpi — fenomeno che prosegue ancora oggi, *mutatis mutandis*, nelle campagne di prevenzione per la salute pubblica, nelle retoriche del movimento per la salute mentale (Szasz 1994, 1997, 2013) e nel non dichiarato ma presente riduzionismo di una buona parte della psichiatria comparativa⁹¹. Lo spazio pubblico della salute coincide, cioè, con una microfisica di poteri governata dallo Stato — ciò che definiamo “salute pubblica” — la quale determina la gestione politica e burocratica della salute, l'accesso locale alle risorse, la ricerca medico-scientifica, la professionalizzazione degli operatori, la “legalizzazione” delle patologie e lo sdoganamento sul mercato dei medicinali ufficiali.

La storia della medicina occidentale è quindi anche, e in larga parte, la storia degli intrecci tra potere, ideologia, capitale, stato e istituzioni — una storia egemonica che costringe tutte le altre storie mediche a doverne reggere il confronto e l'incessante competizione. Lo dico a ragion veduta dopo aver meditato sulle affermazioni di chi, tra gli informatori, è stato più volte indeciso su quale tipo di risorsa terapeutica investire e, soprattutto, sulle oscillazioni dei nostri tre *leader* tra un

⁹¹ Si pensi, ad esempio, al dibattuto concetto di *culture-bound syndrome* (Coppo 2003; Nathan 1994; Beneduce 2014). Si pensi anche alle ultime aperture del DSM V (2013) nei confronti delle appartenenze culturali dei pazienti: ora la *culture-bound syndrome* è sostituita e approfondita attraverso tre sub-concetti: *cultural syndrome*, *cultural idiom of distress*, e *cultural explanation*; è stata introdotta una traccia di intervista psichiatrica da rivolgere ai pazienti alloculturali per esplorare i tratti specifici delle crisi soggettive, l'*Outline for cultural formulation*. Tuttavia, il presupposto transculturale, secondo cui i “culturali” o “gli etnici” sono sempre gli altri, mentre noi siamo quelli “naturali” — comprese le nostre sofferenze — è evidente nella sezione isolata dei *cultural concepts of distress*, che elenca i tradizionali *Ataque de Nervios*, *Dhat syndrome*, *Ghost sickness*, *Kufungisisa*, *Maladi moun*, *Shenjing shunairuo*, *Susto* e *Taijin kyofusho*.

posizionamento critico nei confronti dei percorsi biomedico-psichiatrici e una parallela assegnazione di molti “presunti” vessati alle competenze dei medici [cfr. Appendice].

Pastor Obasun Olabode: Non tutti i pastori sono ministri di liberazione. Alcuni pastori sono semplici teologi e altri sono spirituali. Coloro che sono spirituali sono quelli che poi scacciano i demoni. Coloro che sono teologi sono quelli che le scambiano per psicosi. Vedono persone con problemi spirituali e le mandano negli ospedali psichiatrici. Non tutti i problemi sono fisiologici; ci sono questioni fisiologiche e il pastore ti dirà che sono fisiologiche. Non tutte le questioni sono spirituali.

I: Come fa a riconoscerlo? Voglio dire, queste sono le cose che si impara a fare, ciò per cui la considero un esperto. Come fa a capire cosa deve fare?

POO: Numero uno: credo che gli uomini si ammalino. Come quando cammini molto e ti stanchi e hai bisogno di riposare. Questo non è un problema spirituale, perché anche Gesù Cristo camminava e quando si stancava aveva bisogno di riposare. Ma quando invece hai un malessere generale e vai all'ospedale, i dottori ti mettono sotto ai loro macchinari e ti dicono: “non hai nessun problema”, dentro di te tu sai che hai un problema. Le macchine non vedono gli spiriti. Quando qualcuno soffre per un attacco spirituale, portalo in India, portalo in America, portalo in Germania, mettilo dentro qualsiasi macchinario, il macchinario dirà: “quest'uomo non è malato, quest'uomo è sano”. Ma costui ti dirà: “ma io ho un problema!”. Questa è una questione spirituale. Ciò richiede il potere di Dio per una liberazione. [cfr. Appendice]

Pastore Alberto di Stefano: Io non sono chiamato ad andare in giro a vedere chi ha questo problema, a chiamarlo e ad affrontarlo. Non è un mio compito. Mentre invece diventa un mio obbligo nel momento in cui la stessa persona, o persone vicine a lui, mi chiedono di affrontare questo problema. A qualcuno sono obbligato a farlo. Quando Gesù arrivò in ritardo alla resurrezione della figlia di Giairo, gli disse “vai in pace perché tua figlia non è morta, ma dorme”. Quindi quando siamo chiamati in causa, siamo obbligati ad agire. Dove non lo siamo, non capisco perché dobbiamo andare a cercarci i problemi.

I: Mh, certo.

PAdS: Quindi, nel momento in cui noi affrontiamo il problema, in quel momento preciso la persona che è posseduta trova delle difficoltà a parlare di Gesù, a leggere la Bibbia, a pregare e quando noi chiediamo di fare questo, ecco che si evidenzia il malessere della persona. E da lì in poi agiamo secondo la scrittura.

I: Comunque questa cosa l'avrà vista fare prima di farla lei in quanto esorcista?

PAdS: Ma l'avrò vista fare una decina, quindicina di volte prima di farla io col mio gruppo. E prima di preparare la mia squadra, abbiamo lavorato molto insieme perché ci vuole molta sinergia. Non puoi prendere due tre quattro persone e fare questo. Le persone devono capire nello spirito, negli occhi, nell'anima quello che tu vuoi fare e come lo fai. Questo è fondamentale. Una delle cose che io ho im-

parato in questi trent'anni di attività esorcistica è che soltanto uno su mille sono veramente ossessi. Gli altri hanno solo dei vizi psicologici. [cfr. Appendice]

Mons. di Gregorio: Io, con altre sei persone, altri confratelli, accogliamo - specie io - queste persone e cerchiamo di fare un po' di discernimento no? E nel 99% è gente che non sta bene, che ha... problemi psichiatrici, psicologici oppure tanti problemi dentro o radici educative sbagliate. E magari pensano di essere, magari... "indemoniate". Non è vero. Però certi casi ci sono. Allora quando certi casi si verificano, certe manifestazioni che ti lasciano un po' lì, chiedo al vescovo il permesso per quel confratello là, per fare un esorcismo. Ce ne sono tre su cento. Qualche volta ho visto qualcuno che diventava furioso, cambiava voce...

I: Mi aiuti a capire, quindi: le richieste starebbero aumentando?

MdG: Ma sì, perché il mondo è quello che è. Il mondo impazzisce.

I: Ma è vero che stanno aumentando? Lei ha riscontrato questa cosa?

MdG: Ma certo! Intendiamoci. Confessando già ti accorgi no? Poi, dato che molti sanno che io con i confratelli ci occupiamo di questo, mi chiamano, vengono qui e io per un'ora li ascolto. A volte un'ora di ascolto già libera: non parlano con nessuno, queste persone, magari resta tutto dentro di loro per anni. Allora io rispondo che non c'è niente di demoniaco, ma che devono semplicemente cominciare a camminare nella fede. Molti allora accettano e poi vengono nel gruppo del Rinnovamento, cominciano ad andare alla messa, si confessano. Ci sono le tre "c": conversione, confessione e comunione. E questo, già, libera tutto. Poi ci sono dei casi particolari - incolpevoli! a volte...incolpevoli. E lì bisogna intervenire, ci vuole molta... a mio avviso - cosa che non ho io - ci vuole molta esperienza. Oltre al permesso del vescovo, ci vorrebbe che uno potesse vivere almeno tre anni in compagnia di un esorcista. Vede cento, centocinquanta di queste cose qui e comincia a capire dove c'è la verità o dove c'è la finzione. La psichiatria non può dare tutte le risposte... dà dei nomi, ma poi rimane quel che è. [cfr. Appendice]

La lavorazione degli umani da parte dei loro ambienti è compito antropopoietico: elementi come le costanti fisiologiche, le strutturazioni psichiche, le caratteristiche anatomiche sono prodotti di cultura [cfr. cap III §3.1]. Pertanto, ciò che è normale in un certo luogo, può essere anormale in un altro, e viceversa (Canguilhem 1966). La definizione di cosa sia salute e cosa sia malattia malattia è, anche questa, compito antropopoietico e coinvolge complessivamente valori normativi, sistemi di conoscenza, rappresentazioni, ideologie, istituzioni educative, sociali, economiche e politiche, rapporti di potere e di sapere. Analogamente, il corpo vissuto è un prodotto storico e un produttore di storia. Le forme elaborate dai soggetti sofferenti per raccontare, spiegare e interpretare il proprio male sono sempre prese in una triangolazione fra dimensione individuale, dimensione sociale e processo storico (Pizza 2005).

Fin ora ho cercato di tracciare un profilo generale e più inclusivo possibile del tecnico di malattie spirituali, il *leader* della comunità pentecostale o carismatica, insistendo su alcuni luoghi notevoli della strutturazione del suo sguardo demonologico. Adesso vorrei descrivere brevemente un'altra storia e un altro sguardo, quello del suo principale *competitor* in questione di anime, il professionista biomedico-psichiatrico, per evidenziare poi i luoghi di rottura tra sguardo demonologico e sguardo clinico. Lo storia dello sguardo clinico ci è oramai ben nota e incomincia con la dichiarata opposizione epistemologica al paradigma della “medicina delle specie” (Foucault 1963) e — relativamente alla patologia mentale — al paradigma demonologico (Gilberti e Rossi 2007), che come abbiamo visto è invece centrale nello sguardo carismatico. La logica dello sguardo clinico, invece, è direttamente connessa all'assunzione di un modello semeiotico descrittivo (Albasi 2009) di tipo semantico-sintattico (linguistico):

- 1) al livello semantico si trovano le operazioni di classificazione nosologica delle sindromi, sulla base della frequenza statistica di *clusters* di sintomi. Il sintomo (soggettivo) diventa un segno (visibile, oggettivo) che si combina con altri segni e dà luogo a un'unità sindromica, la quale ha un significato condiviso dagli specialisti — es. DSM come vocabolario di lemmi — e che nomina una qualche regolarità fenomenica. La diagnosi avviene quindi per inclusione/esclusione di una forma patologica dalla categoria nosologica di riferimento, attraverso una soglia di sintomi stabilita come necessaria a produrre la diagnosi (*cut-off*).
- 2) al livello sintattico stanno, invece, le operazioni di contestualizzazione dimensionale delle sindromi, cioè la calibrazione dei sintomi e dei segni sulla base delle categorie osservative ritenute rilevanti: strutture della personalità, teorie della mente, modelli del funzionamento fisiologico o psichico, appartenenza etnica ecc. Questo livello, benché spesso taciuto o non riconosciuto dietro alle affermazioni di a-teoricità e neutralità relative alla semeiotica, è comunque determinante nel discernere tra patologico e non patologico⁹².

Medici e psichiatri, dunque, fondano il proprio saper-fare su una semeiotica descrittiva (cioè presupposta neutrale), dove l'insieme dei sintomi e dei segni compongono una totalità naturale offerta allo sguardo: l'essere patologico coincide, cioè, con la sintassi di un linguaggio descrittivo. La patologia, la sindrome, il disturbo sono allora combinazioni di sintomi e di segni che si riproducono con frequenza, attraverso strutture analoghe, nei malati similmente colpiti. Questo approccio, tuttavia, è relativamente recente e risponde alle esigenze statali di organizzare una medicina razionale e capillare, che controlli i medici e prescriva i ciarlatani. La medicina moderna tratta allora analiticamente l'incertezza diagnostica attraverso il calcolo positivo dei gradi di certezza,

⁹² Occorre notare che nel DSM V (2013) sono comparsi per la prima volta dei parametri e degli strumenti diagnostici dimensionali, tra cui l'intervista guidata per i pazienti alloculturali, le “cross-cutting measures” e le “severity measures”, da misurare attraverso il questionario: *The World Health Organization Disability Assessment Schedule*.

per rendere praticabile la burocratizzazione di politiche generali di assistenza. La malattia, intesa come struttura statistica, diventa quell'entità che non è oggettivabile, se non nel suo "essere visibile" agli occhi del clinico. I sintomi esprimono senza residui tutto il "senso" della malattia:

«segno e sintomo sono e dicono la stessa cosa, con questa differenza, che il segno dice questa cosa stessa che è precisamente il sintomo. [...] Ma ciò che fa sì che il segno sia segno, non appartiene al sintomo, ma ad una attività che viene da altrove» (Foucault 1963).

Questa attività è esattamente lo sguardo del clinico che vede nei sintomi l'esaustività a-cronica dell'esperienza in tutti i suoi momenti: ciò che è successo (*anamnesi*), ciò che sta succedendo (*diagnosi*) e ciò che succederà (*prognosi*). Si tratta di uno "sguardo totale" che compone e scompone i sintomi per svelarne l'ordinamento che è l'«ordine naturale stesso».

Alla nascita della clinica corrisponde la nascita della psichiatria, cioè quella speciale branca che tratta come fanno i medici le malattie della mente. Lo sguardo psichiatrico si è andato caratterizzando in relazione al modello anatomico-patologico, attraverso alcuni passaggi centrali come la dimostrazione eziologica di lesioni organiche in certi tipi di psicosi (come per la pellagra⁹³), la scoperta dell'anatomia patologica della paralisi progressiva⁹⁴ (nota come malattia di Bayle, 1822) e la nascita di accurate classificazioni dei disturbi (in primis di Bleuler e di Kraepelin, il padre della psichiatria moderna). Trattare i fattori organici della patologia mentale, raccogliere dati dalle scienze naturali (genetica, neurofisiologia, neuropatologia, neurochimica, psicofarmacologia, etologia), avvalersi di criteri e concetti della medicina biologica (eziologia, sindrome, diagnosi, prognosi, decorso, esiti) e l'avvalersi di criteri descrittivi (Giberti e Rossi 2007). I problemi di questo approccio sono stati largamente messi in evidenza nei dibattiti riguardanti il principale manuale di riferimento del corpo psichiatrico, il DSM. Come nota lo psicopatologo C. Albasi (2009), la sistemazione nosografica e i criteri diagnostici offerti dal Manuale Statistico Diagnostico non è priva di criticità, come la proliferazione di forme sindromiche residuali ("non specificato", "d'altro tipo") nei casi in cui occorre diagnosticare una patologia che non incontra sufficientemente i criteri diagnostici, l'eccessiva comorbilità, la politeticità, l'arbitrarietà dei *cut-off*, nonché la bassa attendibilità scientifica delle nosologie a causa della carenza di dimostrazioni empiriche. Ancor prima della causa (eziologia), che in molti casi è sconosciuta o priva di ipotesi empiricamente confermate, si confida nell'esistenza di un'unità sindromica che è frutto di una congettura tassonomica, la quale in genere presenta esplicitamente i segni storici del suo farsi attraverso le nosografie dei padri della disciplina. Lo stesso principio di a-teoricità del DSM appare illusorio

⁹³ La pellagra si ritiene causata dalla carenza o dal mancato assorbimento di vitamine del gruppo B e si manifesta in tre aree sintomatiche principali: dermatiti, alterazioni metaboliche e disturbi neurologici come la sindrome polinevritica, deterioramento intellettuale, depressione, ansia.

⁹⁴ La paralisi progressiva, o demenza paralitica è una malattia a manifestazione neuro-psichica, di origine sifilitica, caratterizzata da progressivo indebolimento psichico globale e da un gruppo di sintomi essenziali sia psichici che neurologici, come disartria, disturbi iridei, tremori, astenia neuromuscolare, incoordinazione motoria, indebolimento mentale, euforia o apatia. Tra i sintomi inessenziali compaiono, invece, crisi epilettiche, apoplettiche, atassie, tic, deliri, stati depressivi, allucinazioni uditive, sindromi di tipo catatonico.

perché assume implicitamente l'eziologia organica o genetica di disturbi visti come entità naturali discontinue, nonostante l'assenza di conferme scientifiche.

Un discorso a parte va fatto per gli elementi di semeiotica psichiatrica, che appaiono come lunghi elenchi di sintomi o disturbi (la distinzione non è chiara) suddivisi per aree, i quali costituiscono in qualche modo la negazione patologica di quella che è considerata la “normalità” funzionale dell'apparato psichico umano: alle aree funzionali di percezione, memoria, pensiero logico, intelligenza, affettività, comportamento psico-motorio, attenzione e coscienza corrispondono le “infrazioni” sintomatico-sindromiche dei disturbi della percezione, del pensiero, della memoria, dell'affettività e così via. Ad esempio i *deliri*, concepiti come alterazioni “illogiche” della struttura del pensiero razionale, sono distinti in base alla strutturazione, alla modalità d'insorgenza e al contenuto (Giberti e Rossi 2007). Ma la “patologicità” del delirio sta nell'alterazione di ciò che si ritiene, *normativamente*, normale, vale a dire l'esistenza di un pensiero che sia — almeno in linea di principio — agilmente separabile da altri elementi (tipo le emozioni) e che manifesti quella particolare razionalità che coincide con l'operare attraverso le regole formali del ragionamento logico-deduttivo. In quest'ottica, i contenuti dei deliri possiedono meno rilevanza rispetto alla loro struttura formale; tant'è che le qualifiche di “bizzarria”, “congruenza” e “incongruenza” dei sintomi deliranti sono lasciate alle valutazioni soggettive del clinico. La medicalizzazione psichiatrica diventa quindi anche una normalizzazione in chiave naturalizzante (o antropopoietica): le strutture psichiche vengono considerate quasi al pari di “secrezioni” naturali delle strutture neurali e le patologie emergono come epifenomeni di più fondamentali “ostacoli biochimici” e di sottostanti alterazioni strutturali. Altrimenti detto, la psichiatria costruisce la psiche nel suo modo specifico.

Breve inciso critico. Se proviamo a considerare le strutture e i contenuti psichici come interdipendenti e co-evolutivi, suggestione che proviene non solo dalla psicodinamica (Albasi 2009) ma anche dalle scienze naturali (Prochiantz 2009), allora non può esserci operazione del pensiero alienabile dai contenuti, anzi, l'esperienza umana diventa (almeno) il prodotto tra strutture psichiche e contenuti — il che è ben più della somma delle parti.

Il pensiero non [può essere] arbitrariamente limitato alla sola manipolazione di concetti astratti secondo le regole della logica matematica. Incorporando tutti gli aspetti delle intersezioni tra il vivente e il suo ambiente, esso non si stabilisce dunque nella purezza positiva. [...] Nel giovane e nell'adulto, in effetti, *la rete delle connessioni [neuronal] si modifica nella sua forma*. Queste modificazioni sono possibili perché, per molti aspetti, il sistema nervoso resta embrionale nell'adulto, cosa che lo definisce come *un organo neotenico* (un tratto neotenico è definito qui come un carattere embrionale mantenuto in un organismo pubere). [...] Le connessioni si fanno e si disfano, i prolungamenti neuronali si modificano nella lunghezza e nella forma delle loro ramificazioni che costituiscono la base materiale di queste famose reti di neuroni. Non più di quanto sia una secrezione o una sostanza, il pensiero dei vertebrati

non è neppure qualcosa di collocabile nell'encefalo in forma di circuiti rigidi o geneticamente determinati. (Prochiantz 2009: 111 e sgg. corsivo mio)

Il contesto, l'ambiente culturale, influisce sulla plasticità dell'organo cerebrale, il quale costruisce relazionalmente le regole del suo funzionamento: le esperienze non sono contenuti mentali che fluttuano su strutture già formate, ma sono esse stesse sia i contenuti che le condizioni strutturali della loro presenza in quanto contenuti. L'esperienza regola le strutture e le operazioni psicologiche che organizzano i contenuti dell'esperienza. È interessante notare che quando ancora la demonologia aveva potere discorsivo, lo stesso Janet si trovasse preso dall'imbarazzante difficoltà di non poter separare agevolmente i contenuti religiosi dalle operazioni psicologiche caratteristiche dei momenti estatici:

Credevo che avessero torto nel definire uno stato psicologico attraverso l'oggetto che il soggetto si rappresenta in tale stato, che un delirio possa essere psicologicamente lo stesso qualunque sia il suo oggetto, la perdita della fortuna o la perdita di un figlio, che occorra definire l'estasi attraverso la modificazione delle operazioni psicologiche che la costituiscono indipendentemente dal pensiero che occupa lo spirito durante questi momenti. Volevo a tal proposito evitare le difficoltà che le questioni religiose sollevano sempre e studiare delle estasi laiche nelle quali l'estasi trova i suoi tratti psicologici fondamentali, ma entro cui lo spirito pensa ad altre cose che non sono religiose. Riconosco oggi che mi ingannavo e che quegli autori [teologi] avevano ragione. Il pensiero religioso è intimamente connesso al pensiero estatico; le vere estasi sono estasi religiose. L'oggetto del pensiero è qui determinato dalla forma stessa che prende il pensiero» (P. Janet (1926) *De l'angoisse à l'extase*, in Hulin 2014: 178).

Ma le “difficoltà che le questioni religiose sollevano sempre” stanno nella distanza fatta di silenzi tra due sguardi storici non riducibili. Come le parole di Janet dimostrano, lo sforzo d'astrazione che precede ogni comparazione tra stati spirituali (il *magismo* demartiniano) e stati psicopatologici è una reazione di *controtransfert disciplinare* che coincide con l'annullare tutto nell'indifferenza storiografica dei concetti di sintomo, sindrome, delirio, fobia (de Martino 1948) — fenomeni che solo apparentemente presentano analogie, mentre sono profondamente collegati a forme aliene dell'esperienza individuante. Diverse culture, ma anche differenti dispositivi di trasformazione interni a una stessa cultura (come il caso su cui ci occupiamo qui), possono trattare — e in molti casi trattano — diversamente gli stessi materiali psichici: alcuni li rimuovono, altri li valorizzano esplicitamente, altri non li ritengono sufficientemente importanti — hanno un diverso modo di raggruppare tra loro sintomi e segni. La realizzazione di questo punto può essere “scandalosa” non soltanto per gli etnografi a contatto con altri mondi, ma per gli stessi operatori della salute che devono gestire comportamenti e stili di vita particolarmente idiosincratici rispetto ai parametri di giudizio ricevuti dalla formazione professionale. In tal senso, i quadri di riferimento, i metodi e i procedimenti condivisi tra specialisti del comportamento sono

anche difese professionali che concorrono a ridurre l'angoscia prodotta dal materiale del paziente e che quindi permettono loro di funzionare in maniera efficace. Questi strumenti purificano, decontaminano il materiale ansiogeno da contenuti di carattere personale, affettivo e umano: ciò rende lo specialista capace di sopportare, senza andare in crisi, il bombardamento inconscio provocato dal materiale del paziente (Devereux 1967). Il contributo di Georges Devereux sulla fisiologia del *controtrasfert culturale*, in accompagnamento con i percorsi dell'antropologia medica e dell'etnopsichiatria, costituisce un passaggio inevitabile nell'elaborazione di uno sguardo sensibile alla storia e che comprenda il senso antropologico di comportamenti ed esperienze che nascono e assumono valore solo all'interno di un preciso perimetro culturale. La "normalità", cioè, non è mai qualcosa di metaculturalmente valido. Questo significa anche che la stessa nozione di *efficacia terapeutica* vada sì, storicizzata, ma soprattutto analizzata nella sua continuità con le declinazioni specifiche della frontiera tra normalità e patologia. Come sostengono Consigliere e Guerci (cfr. *Mots et maux d'Occident*):

il punto [...] non è quello di far di tuttata l'erba un fascio, in omaggio al relativismo e, a ben vedere, all'indifferenza; siamo ben lungi dal sostenere che ogni pratica di ogni medicina è razionale o scientifica, o che rappresenta sempre una soluzione vantaggiosa. Ma è proprio qui che si gioca l'attendibilità delle analisi dell'antropologia medica e dell'etnomedicina: nella capacità di valutare caso per caso, considerando di ciascuna pratica terapeutica l'*efficacia biologica*, l'*efficacia culturale* e l'azione specifica all'interno di un contesto che, in quanto umano, è sempre storico. Questi tre fattori, com'è evidente, sono separati solo per comodità di osservazione e sperimentazione: l'azione terapeutica è l'esito non tanto della loro interazione (ciò che rimanda a una separazione) quanto del loro fondersi in un vero e proprio ambiente umano che accoglie, nel momento della cura, l'intera vita del paziente e del terapeuta.

Un comportamento culturale, sia esso positivamente valutato — come certi vissuti estetici che abbiamo visto — o negativamente — come le possessioni demoniache —, non è l'utilizzazione culturale di un latente presupposto neurofisiologico; piuttosto è l'utilizzazione culturale di un latente significato che è implicito in un definito repertorio umano di concetti (Beneduce 2014). Omogeneizzare il tutto entro i confini nosologici di una sistemazione tassonomica ritenuta più fondamentale — come da tempo cerca di fare la psichiatria transculturale — non è un'operazione neutrale, bensì schiaccia e appiana le forme di esperienza o di sofferenza di individui e le reti di significato che li abitano in strutture che vi sono estranee e lo fa in nome di una "natura" universale che soltanto la medicina occidentale, questa sofisticata arte scientifica, sarebbe in grado di trattare nel modo corretto. Ma la storia della prospettiva medica occidentale è soltanto una delle declinazioni possibili di uno stesso fondamento onto-epistemologico di tipo monista che abbraccia tutte le nostre imprese conoscitive e che presuppone di comprendere gli altri umani e le loro stesse piste conoscitive molto meglio di quanto ci riescano loro stessi. Di fatto, nonostante la variabilità delle forme umane e degli ambienti culturali presenti, il monismo si rivela in tutti quei

tentativi di riduzione del molteplice all'uno ontologico di ciò che è naturale — un atteggiamento che in genere preclude la possibilità di un confronto alla pari con chi è fatto diversamente e che quindi è antropopoieticamente lavorato secondo altri modi della normalità e della patologia. Significa anche consegnare gli individui stessi a procedure terapeutiche che si vorrebbero efficaci e adeguate per tutti, anche quando tralasciano nell'insignificanza porzioni corpose di vissuto, perché incomunicabili secondo quei tipi di presa in carico. Insomma l'azione terapeutica, per essere considerata tale, non può che tener conto della continuità culturale tra sistema esplicativo e ambiente, nonché dell'efficacia culturale che dimostra nel dare voce alle sofferenze del soggetto rispettandone e valorizzandone la specificità. Nel caso che qui ci interessa è altresì importante, a mio avviso, valutare come pertinenti le preferenze e le scelte dei percorsi terapeutici che ciascun individuo reputa più adeguati alla problematica che sentono. Abbiamo già visto prima [cfr. cap II §2.4] come sia i membri che i *leader* delle nostre comunità, infatti, non rifiutino e anzi talvolta prescrivano/preferiscano tentare una doppia presa in carico e di tipo biomedico-psichiatrico e di tipo spirituale. Questo avviene perché in tutti costoro è abbastanza chiara e dirimente la distanza e cosmovisiva e tecnica delle corrispondenti due categorie specialistiche: da un lato abbiamo coloro che non contemplanò le dimensioni spirituali del male e che quindi tendono verso esplicazioni eziologiche di tipo naturalistico; dall'altro abbiamo coloro che si occupano precisamente dello spirito e delle crisi dello spirito, con annessi possibili riverberi anche sul piano naturale. Tra questi specialisti ci sono delle forme di somiglianza — altrimenti la doppia presa in carico spesso fallirebbe — ma anche dei punti di decisa rottura. Vorrei quindi concludere provando a metterli in evidenza, prima di tirare le somme di tutto il discorso [cfr. cap IV].

Il luogo di principale scollamento sta in un vero e proprio “conflitto di mondi”. Da una parte sta il mondo contemporaneo, industriale, globale fatto di incessanti flussi di umani e di beni, un mondo fatto di certezze naturalistiche benché culturalmente fluttuante e incerto, un mondo chiuso in se stesso dove tutto ciò che accade è frutto del caso o dell'arbitrio degli umani e in cui soltanto ciò che si dimostra in linea con le regole della natura materiale può in definitiva fare la differenza tra ciò che è vero e ciò che è falso. Il mondo carismatico, al contrario, ha una dimensione in più, quella spirituale, che non solo si presenta come misteriosa zona laterale rispetto a quella materiale o immateriale, ma costituisce il fondamento dinamico di tutto ciò che accade nel mondo visibile e vi offre una via d'uscita. Il fondamento è di tipo drammatico: le forze spirituali del bene assoluto si combattono senza sosta con le forze spirituali del male assoluto, capitanate da Dio e Satana, e il mondo stesso ne è l'arena materiale, immateriale e spirituale. Pertanto, la dimensione spirituale è quel “fuori” dal mondo ordinario che permette di rendere ragione di tutto quel che di buono o di drammatico accade nel dentro; ciò che permette di dare una direzione teleologica al sentimento della storia che insensatamente scorre. Laddove il mondo ordinario sta in un tempo lineare graduale e additivo, il mondo carismatico sta in un tempo messianico che parte dal presupposto della sua fine riscattante. Le relative caratteristiche cosmovisive mettono

dunque in forma il tipo di sguardo di coloro che si occupano della sofferenza degli individui. Lo specialista biomedico-psichiatrico, il quale vive in un mondo senza dimensione spirituale, cioè senza un possibile “fuori” da quel che si dà nell’ordinario, sviluppa il suo sguardo clinico in coerenza con una concezione della malattia come simultaneità costellare di sintomi e segni interamente manifesta nell’atto del suo mostrarsi, cui poi tenderà di attribuire spiegazioni eziologiche a seconda del suo indirizzo specialistico. Lo specialista pentecostale, al contrario, considererà ciascuna forma di sofferenza una combinazione di elementi sia naturali (corpo), che psichici (anima) che spirituali (spirito) che però rimandano sempre a qualcosa che proviene dal fuori, cioè dallo spazio spirituale. Infatti come abbiamo visto, le origini della sofferenza, qualsiasi tipo essa sia, sono sempre dovute al conflitto tra bene e male assoluto e mai interamente responsabilità dei singoli individui che soffrono. Il conflitto di mondi però è anche e soprattutto il risultato concreto delle esperienze dei soggetti, quando sperimentano contemporaneamente due forme di presa in carico e si accorgono che da un lato la struttura esplicativa concede una maggiore efficacia simbolica oltre che fisiologica; lo abbiamo visto dalle testimonianze di alcuni nostri intervistati [cfr. cap II §3.4]. La stessa suggestione è confermata anche dalle ricerche dell’antropologa Adelina Talamonti effettuate in situazioni nella doppia presenza di esorcista e psichiatra all’interno del *setting* dell’esorcismo maggiore⁹⁵. La distanza tra i due posizionamenti non soltanto è emersa, ma si è rivelata necessaria per evitare di compromettere la specificità di due tipologie di relazione terapeutica: nei colloqui privati con lo psichiatra i pazienti tendevano a mantenere separate la “sfera spirituale” da quella “psichica”, mentre con l’esorcista emergevano resoconti alternativi di sintomatologie alludenti a interventi di tipo malefico. L’utilizzo di due registri, uno medico-psichiatrico e uno magico-religioso è indice dell’ambivalenza che colpisce tutti i pazienti a livello esplicativo e che poi si traduce nella difficoltà a scegliere un percorso terapeutico piuttosto che un altro. Ma Talamonti segnala come, nella prevalenza dei casi da lei esaminati, la maggior parte dei pazienti abbia poi scelto di interrompere il doppio percorso, in favore di una presa in carico esclusivamente esorcistica. Il che non stupisce, certo, se si considera la natura del *setting*, che era comunque lo studio dell’esorcista: lo psichiatra era, cioè, ospitato all’interno di un contesto di presa in carico che rispondeva a una domanda di cura di tipo spirituale. Tra psichiatra e ed esorcista si crea, dunque, una divisione del lavoro che presuppone il mantenimento dei relativi indirizzi.

Tuttavia va tenuto in considerazione almeno un elemento a mio avviso determinante: il comune monismo. Sia la prospettiva biomedico-psichiatrica che la prospettiva carismatica mantengono valida l’idea secondo cui tutta variabilità del molteplice esistente sia in realtà riducibile a un’unica forma di esistenza: potremmo dire *Dio sive natura*. Da un lato, la biomedicina e la psichiatria dimostrano lo sforzo non neutrale di aumentare l’estensibilità delle relative sistemazioni noso-

⁹⁵ Questione analizzata durante un incontro con la Prof. Talamonti presso l’Università La Sapienza di Roma. Per ulteriori approfondimenti si vedano, tra gli altri, Talamonti 2001, 2005 e 2007.

logiche, tenendo fede a un concetto di umanità, almeno biologica, universale e quindi dell'almeno parziale esportabilità metaculturale della declinazione tra normale e patologico. Dall'altro anche il pentecostalismo, come abbiamo visto più spesso, presuppone universale umanità di modello monadico, benché relazionalmente tridimensionale (dimensioni corporale, mentale e spirituale); da cui consegue l'intento di esportare quanto più possibile un particolare modello di salute/salvezza, talvolta demonizzando quei luoghi dove lo stesso binomio è declinato diversamente e strumentalizzando, come vedremo [cfr. cap. IV], tale demonizzazione a scopi tutt'altro che spirituali.

Cosa ce ne facciamo dunque di questa consapevolezza quando ci avviciniamo alle comunità pentecostali colte nella loro attività antropopoietica, creativa, politica e terapeutica? Come dice de Martino,

L'essenza della crisi della presenza è l'ansia che sottolinea la minaccia della perdita di distinzione tra soggetto e oggetto, tra pensiero e azione, tra rappresentazione e giudizio, tra vitalità e moralità: è il grido di chi vacilla sul ciglio dell'abisso. (de Martino 1956: 439)

La fisiologia "spirituale" dell'umano pentecostale è sempre esposta al rischio di venir meno. L'esplosione contemporanea dei movimenti carismatici come luoghi di trasformazione, di riordinamento e di guarigione sembra manifestare una più riposta insoddisfazione nei confronti delle risorse terapeutiche dominanti nel far fronte alla complessa multicausalità, nonché all'insensatezza della sofferenza e dell'imbarazzo del passare assieme al mondo, senza trattenere nulla nel valore. La comunità pentecostale è, quindi, innanzitutto una risposta, o un'opportunità di riscatto, dalle crisi che attraversano il mondo contemporaneo. Ma essa è anche, apparentemente, un'istanza contemporanea di resistenza e aggregazione, all'interno di un più generico mondo istruito, laico e medicalizzato, che vuole offrire ancora oggi un'alternativa metamorfica in cui «cessare di essere tributari delle egemonie culturali esistenti» (Beneduce 2015: 182). Essa testimonia anche delle complesse e rinnovate metamorfosi dell'incertezza, della sofferenza e della cura. Ma soprattutto, la comunità pentecostale sembra una potente forma di *recupero della parola* da parte di umani e luoghi consegnati alla subalternità: un lavoro culturale sul presente, «pensato nel rischio del suo blocco, e nella possibilità di mutarne il corso» (*ibid.* 182). Il tipo di riscatto culturale del pentecostalismo, benché ricercato e coltivato attraverso gli interstizi e le sospensioni del vissuto ordinario, passa per il contatto con una sorgente "sacra", la cui sacralità consiste esattamente nell'andare al di là della storia, nell'oltre trascendente e assoluto dove stanno la salvezza (*salus*) e la garanzia di una presenza unitaria, protetta e inalienabile. Il pentecostalismo è, in ultima battuta, un gruppo eterogeneo di "praticanti" riuniti attorno alla "causa più importante" di rifare il mondo e di negoziare con il male, a partire da uno sfondo culturale delocalizzato «che adotta come sorgenti di verità scienza e tecnica» (Coppo 2003: 173). In tal senso, il pentecostalismo non può

che essere valutato come sistema storico abbastanza autonomo, ma dialogante con il contesto, di trasformazione e di cura degli individui nella loro dimensione immateriale e materiale, capace di dare una risposta creativa ed efficace alle sfide del tempo attuale, mettendo in forma gli umani secondo la *metanoia* di un dramma specifico che si presenta, nel farsi e disfarsi delle vicende umane, come un ulteriore “operatore del possibile”. Non ci resta ora che esaminare, però, quale sia in ultima battuta la carta d’imbarco per coloro che intendono accedere al tipo di spazi che le comunità pentecostali mettono a disposizione. In altri termini: se c’è davvero un riscatto della presenza, qual è il prezzo da pagare per ottenerlo?

4.

RIFLESSIONI

CONCLUSIVE:

UN NUOVO

INCANTO È

POSSIBILE?

§4.1 FASCINO E PERICOLO DEL REINCANTO

Divino e sacro: cosa accade se qualcuno che non è incline a professare una qualsiasi religione riconosce quelle due parole e ne ha esperienza, non meno intensa di quella di un fedele? Dovrà ammettere che quelle due parole indicano qualcosa che sussiste in sé, ancora prima e al di fuori di ogni culto. E già questo invita a squarciare l'involucro protettivo e soffocante costituito dalla superstizione della società.

R. Calasso, *L'innominabile attuale*

L'estremo, l'eccessivo è disponibile in ciascuno di noi. Così scriveva Elvio Fachinelli nel 1989 a conclusione del suo viaggio privato attraverso una serie di esperienze umane vicine al campo semantico della sorpresa, dell'illuminazione, dell'imprevisto, dell'accoglimento, della ricettività, del cuore della "notte oscura", della creazione, dello scioglimento dei confini tra io e mondo:

Frugo uno stato percettivo, emozionale, cognitivo, che è stato colto perlopiù come un'area di frontiera, pericolosa dal punto di vista dell'affermazione di un io personale, ben individualizzato. Uno strato che forse proprio per questo è stato messo da parte nel corso dell'evoluzione dell'uomo detto civile. [...] *L'estatico* che nella nostra civiltà affiora di solito in esperienze liminari, facilmente ritenute insignificanti, o addirittura inesistenti, non è proprio di sperimentatori eccentrici, ma è ciò che manca alla nostra comune percezione. [...] Si tratta di superare, in definitiva, il nostro generale *disconoscimento* dell'estatico, cogliendo in esso un momento originario di molteplici esperienze; probabilmente delle esperienze più creative della vita umana. *L'apex mentis*, l'apice della mente secondo la definizione medievale, ne è anche la base, e non può essere ridotto a una situazione mistica, che è soltanto una delle sue forme. Abbiamo dunque davanti un'esigenza antropologica, che sta a noi non perdere né sciupare. (Fachinelli 1989: 11-12)

L'area di frontiera frugata da Fachinelli prende qui il nome di *estatico* nel senso dello stare all'infuori di sé — *ek-stasis* —, cioè fuori da un "io" monolitico e coerente, per vedere come cambia l'esperienza umana del mondo al di là della garanzia di un'unità regolativa dell'appercezione. Fachinelli esplora allora il sentimento del nulla in Meister Eckart, il sopraggiungere improvviso delle funzioni fuchsiane per Poincaré, il conoscere intensivo delle proposizioni matematiche di Galileo, gli scricchiolii sospetti di un mobile che fanno sobbalzare Freud nel suo studio, lo stato di sonnolenza attiva del neonato nel periodo perinatale, le visioni ora folgoranti ora povere di auto-

sufficienza sotto gli effetti della psilocibina, i sogni profetici di una paziente e, più in generale, quegli stati di fluttuazione della soglia vigile in favore di un atteggiamento di ricettività assoluta: l'atto cioè di accogliere quel che si espande grazie al retrocedere (spesso) involontario dell'ego.

Accogliere chi? Un ospite — interno. Accoglierlo prima di esaminarlo ed eventualmente respingerlo. Intrepidezza, atteggiamento infinitamente più ricco e alla fine forse più efficace della prudenza di chi edifica muraglie. [...] Per impossibilità di credere a ciò che crede il mistico, si è finito spesso per non credere all'esistenza del mistico. Eppure, il movimento che si apre al mistico non gli è peculiare. Un movimento di svuotamento, azzeramento, distacco. Frana lentissima o improvvisa. In ogni situazione creativa c'è un momento in cui ciò che vale, per l'individuo, precipita verso il proprio annullamento. Crisi di transizione, o disfatta. Ritroviamo spesso questo passaggio anche nell'innovazione artistica e nella scoperta scientifica, per esempio. E allora esso comporta il senso di un prodigio, di un evento incommensurabile rispetto alle sue premesse — come nell'estasi mistica.» (Fachinelli 1989: 23, 29)

Ciò che accomuna mistico, scienziato e artista, nel discorso di Fachinelli, è una zona esperienziale apparentemente rimasta fuori dalla percezione "civile", una prassi fatta di frammenti e piccoli fuochi sparsi, che si attiva al di fuori del pensiero lineare e che si realizza nel momento creativo. Una zona non riconosciuta e culturalmente ignorata, relegata forse troppo frettolosamente all'ambito estetico-sentimentale, eppure molto impiegata perché carica di risorse. Si tratta anche di una competenza cognitiva estremamente produttiva in qualsivoglia contesto ipotetico, ma generalmente espunta dal livello del discorso e della teorizzazione, qualcosa che non sta dentro al linguaggio, ma al livello delle immagini, come in un sogno.

«Allontanamento dalla parola. *Dando un nome, esco.* [...] Talvolta, insensibilmente, s'impone l'evidenza di una scoperta significativa, addirittura decisiva — emergente come un dono imprevisto, un'offerta in cui si schiude l'intera situazione. Chi offre? Soltanto più tardi riconosco il donatore: è il pensiero, la fantasia stessa in cui s'incarna la scoperta. Ma prima, essa si rivelava, sorgeva da ogni punto. Significato ambiguo di questa scoperta. La sua evidenza, prima assoluta, poi cade, risulta falsa. Oppure non cade, resiste alla critica. Processo di ogni "scoperta"?» (Fachinelli 1989: 78 *corsivo mio*)

L'esigenza di fuoriuscire dal disconoscimento dell'estatico è una caratteristica antropologica tutta nostra, cioè di una civiltà monofasica che ha storicamente costruito le proprie fondamenta (ontopistemologiche, istituzionali, sociali e politiche) sulla valorizzazione esclusiva della veglia razionante. Addomesticarsi con l'estatico può inverarsi, ad esempio, nell'esplorazione di altri modi della conoscenza: dimostrare, cioè, la possibilità di acquisire dei contenuti rilevanti, facendo ricorso a potenzialità cognitive aliene rispetto all'esercizio d'uso del ragionamento logico-deduttivo. Questo, almeno, sembra essere, tra gli altri, il filo d'indagine di Fachinelli. Ma "estasi" è un termine complesso e scivoloso, nonché etimologicamente ben più ampio: nell'accezione più radicale,

ek — “fuori” — e *stasis* — “ristagno”, “star fermo” — sembra indicare piuttosto il fuoriuscire da ciò che si trova in uno stato di immobilità o di fissità, come l’uscita da una situazione o da una forma. Analogamente, “estatico” si riferirebbe a tutto quel che si trova al di fuori della forma, ciò che, in virtù della sua inarticolazione, rende possibile sia la fabbricazione stessa di una forma, sia l’eventualità di un suo rifacimento. Esplorare l’estatico, o provare almeno a conoscerlo, può significare il tentativo di andare alle sorgenti nascoste di ciò che appare ordinato e statico, andare alle riserve latenti di potenzialità inespressa che stanno dietro alle cose — e magari, attraverso questa conoscenza, imparare a cambiarle. Alcuni esempi ci sono noti: l’agire dell’Es dietro alle forme psicopatologiche (Freud 1922), l’esistenza di un “aperto” tra la forma animale e la forma umana (Agamben 2002), la riserva di “pre-individuale” dietro a ogni processo ontogenetico (Simondon, Virno e Combes 2006), le “immagini dialettiche” al servizio delle forme dell’azione politica (Benjamin 1928), le risorse de-reificanti del ragionamento analogico in guerra civile con la formalizzazione logica dell’esperienza (Melandri 1968), il sacro privato dei mistici tra gli interstizi delle forme liturgiche (Kristeva 2008), infine innumerevoli contributi antropologici che narrano l’incessante lavoro degli umani e delle culture nell’avvicinare e gestire i luoghi di opacità tra ciò che si vede e ciò che non si vede (Coppo 2003: 118-9). Nonostante la molteplicità delle piste tutt’ora attive lungo questo percorso di disvelamento, l’estatico mantiene un’aura perturbante da tipica rimozione — affascina, richiama e, contemporaneamente, mette in allarme i meccanismi di difesa. Questo discorso resta non meno valido per il pentecostalismo, il quale sembra presentarsi, ai tempi attuali, come un gigantesco tentativo di rientrare a contatto con il sacro — qui inteso come territorio estatico, benché più volte avvicinato a partire dalla prospettiva concettuale del (re)incantamento. Attraversare il cristianesimo carismatico comporta dunque, in larga parte, il compito di confrontarsi con la questione dell’estasi e le cause della sua attrattiva, le sue possibili declinazioni contemporanee, nonché le conseguenze antropologiche e politiche del suo addomesticamento. Per questo motivo, vorrei chiudere il cerchio ripartendo esattamente dalla sensazione introspettiva dello “scandalo” (de Martino: 1977), cioè quel particolare tipo di perturbamento etnografico che proviene dal riconoscere, nell’altro osservato, una possibilità antropologica rimasta inaccessibile a chi osserva e che però, con il suo esserci, funziona amnesticamente come leva del pensiero. Lo scandalo etnografico è l’esperienza di un duplice e contraddittorio movimento interiore, di cui occorrerà rendere ragione: da un lato l’esserci, attrattivo e affascinante, di un sentimento di somiglianza, una “simpatia etnografica”, un mutuo riconoscimento tra forme reciprocamente aliene di umanità; dall’altro, il permanere di un senso d’inconciliabilità, il bisogno di garantire e mantenere un distanziamento. Riprendiamolo a partire dal caso specifico di questo lavoro.

Dopo quasi un anno e mezzo di osservazione partecipante tra i componenti delle comunità selezionate, la maggiore emergenza tematica con cui ho iniziato a ripercorrere i dati raccolti riguardava non tanto l’efficacia trasformativa del percorso carismatico su chi l’avesse accolto con

consapevolezza — la qual cosa mi sembrava piuttosto banale considerato che più o meno tutti i membri erano lì per svolgere un percorso esistenziale e non per circostanze fortuite. L'emergenza da chiarire stava piuttosto nel fatto — meno previsto — che io stessa mi stavo in qualche modo trasformando e che il punto decisivo non poteva che consistere nel trarne le dovute considerazioni. C'era quindi una pista interpretativa terza rispetto all'osservazione e al dialogo con gli informatori, la quale coincideva con l'aver "incontrato me stessa" lungo il percorso. Entro i confini di questa pista, che è più simile a un campo di tensione che a un sentiero lineare, sono giunta a mettere a fuoco alcune "figure di passaggio" tra cosmogonia ordinaria e cosmogonia carismatica (cfr. cap. III §3.3): quelli che per me erano diventati, cioè, i criteri di possibilità di una metamorfosi e che necessariamente portavano al bivio della conversione. Ritornando per un momento alle parole degli informatori, infatti, il punto di non ritorno del processo complessivo non consisteva, per nessuno di loro, nel ricevere una particolare illuminazione divina, ma in una presa di posizione personale. «Decisione», «scelta», «volontà», «dire il tuo sì», «accettare cristo»: questi erano i modi di raccontare la conversione — e la profondità del concetto diventava palese allorché la gestione della scelta rimaneva il definitivo luogo di scollamento tra me e loro. Più specificamente, c'era un insieme di effetti e capacità "spirituali" collettivamente condivise che, in modo del tutto inaspettato e improvviso, diventavano per me accessibili, come l'emersione involontaria di particolari interpretazioni causali, immagini mentali, sensazioni fisiche, stati emotivi destabilizzanti, intensa — e a tratti sconvolgente — attività onirica, usi leggermente "spostati" del linguaggio ecc., che poi puntualmente mancavano di produrre un salto e abortivano in favore del mantenimento dello *status quo*. Tutte queste cose, che non mancavo di annotare in vista di una successiva rielaborazione e che spesso discutevo con gli interlocutori, non erano alcunché di generico dal punto di vista contenutistico, bensì tenacemente agganciate all'universo discorsivo carismatico, tanto da venir interpretate da tutti come la speciale "chiamata" rivolta all'antropologa. La mia chiamata però, loro malgrado, si arrestava alle soglie della decisione finale. C'era dunque un luogo interiore in cui sia io che i membri delle comunità riuscivamo a riconoscerci come simili: era uno spazio subliminale, posto a metà strada tra il sonno e la veglia, su cui immancabilmente retroagivano le pratiche e i discorsi che circolavano durante gli incontri. La costanza con cui tutti eravamo (almeno) esposti all'alienazione del linguaggio referenziale (con la glossolalia), all'interpretazione pubblica e privata di immagini oniriche o visionarie, all'abbassamento condizionato del razio-cinio per facilitare l'immersione nel profondo e la manifestazione spontanea di contenuti, tutto ciò ci educava a un atteggiamento di "servizio all'immagine", un lasciare spazio, cioè, a quel che spontaneamente si schiudeva dall'interno. E questo tipo di lavoro era una fonte di creatività da cui ciascuno, a suo modo, poteva partire per elaborare una convergenza tematica — dare cioè un significato univoco al materiale, proiettandolo all'interno di un'interpretazione coerente attraverso uno speciale sistema di giudizio. Pure per parte mia l'incontro con l'estatico ha finito per ristrutturare lo sguardo, nonché il quadro teorico, attraverso i sobbalzi improvvisi del profondo:

un ritmo interno, un campo psichico che oggi, guardando a ritroso, colora il ricordo dei momenti etnografici di una tonalità azzurrina e distante. Detto in altro modo, esperienza ed esplicazione teorica non hanno mai cessato di co-implicarsi.

L'esperienza prevalente del tempo etnografico consisteva, dunque, in questo esercitarsi nel servizio all'immagine, il quale ai miei occhi costituiva di già un contenuto teorico: l'idea, cioè, che fosse possibile erigere un intero mondo a partire dall'educazione allo sguardo sintomatologico. Ossia, ciò che le pratiche spirituali delle comunità cercavano di suscitare nei partecipanti era l'abbandono della fiducia nel mondo per come lo si vede — una sorta di processo inverso alla reificazione — assieme a uno speciale *training* finalizzato a intercettare ciò che, sintomaticamente, rimanda alle vere strutture invisibili che sorreggono la realtà: *per visibilia ad invisibilia*. Ciò che andava ricercato, tramite silenziamento del raziocinio e immersione nel profondo, era la capacità creativa di affrancarsi dall'*essere* per entrare nel *possibile*, dove le cose non *sono*, ma *significano* qualcos'altro. È all'interno di queste suggestioni che mi è parso di identificare le operazioni della metafora e della metonimia come le principali tecniche, o figure, di passaggio tra cosmogonie eterogenee. Riassumendo, quando insiemi di elementi — anche tra i più eterogenei come una morsa al cuore, un dolore fisico, un pensiero o il pronunciamento di un nome — continuano a ripresentarsi congiuntamente in modo regolare nell'esperienza del soggetto, tanto da agglomerarsi in una “monade” tipicizzata, questo insieme passa, *per traslazione*, a significare l'agire nascosto di una sorgente invisibile; ovvero, diventa un significante immaginale, dalla cui funzione “segnaletica” il corpo non è affatto escluso (cfr. cap. III §3.3). Come dicevo sopra, questo genere di accadimenti soggettivi non si limita più soltanto ad esserci, ma comincia a significare, a indicare, a ricomporsi in intrecci devianti rispetto al comune sentire. In un senso molto preciso, si vanno incantando. L'incanto che qui intendo, però, non è quello disneyano fatto di creature magiche, folletti e incantesimi. La posta in gioco è ben altra e occorrerà soffermarci un po'.

Certamente, come viene ribadito dalla maggior parte della letteratura specialistica, il mondo pentecostale si potrebbe qualificare come “reincantato” per il solo fatto di ospitare, ancora oggi, miracoli, visioni o entità spirituali — in sostanza, “magia”. Come ci ha insegnato il Weber dell'*Etica protestante*, «la liberazione del mondo dalla magia — l'eliminazione della magia come mezzo di salvezza» (Weber 1904-05: 178), era già stata pianificata con urgenza e rigore a partire dalla Riforma, soprattutto nelle forme specifiche incarnate da calvinismo, puritanesimo, pietismo e metodismo. E infatti, se si voleva ottenere la grazia divina, occorreva vivere e lavorare con metodo, con sobrio profitto e con almeno quel po' di sano disincanto (*die Entzauberung*) che mancava decisamente troppo ai superstiziosi cattolici, con i loro sacerdoti-maghi e i loro rituali di ripiego come la confessione, le indulgenze e la remissione rateale dei peccati. Purtroppo però, come qualcuno tra loro aveva già presagito (ad esempio John Wesley), mentre «il puritano *volle* essere un professionista, noi lo *dobbiamo* essere» (*ibid.*: 240), perché il “sistema di vita” votato alla profes-

sione come vocazione e al profitto come fine in se stesso, una volta privato del soffio dello spirito, può trasformarsi in una gabbia d'acciaio senza profeti.

Infatti, quando l'ascesi passò dalle celle convenutali alla vita professionale e cominciò a dominare sull'eticità intramondana, contribuì per parte sua a edificare quel possente cosmo dell'ordine dell'economia moderna — legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica —, che oggi determina con una forza coattiva invincibile lo stile di vita di tutti gli individui che sono nati entro questo grande ingranaggio (*non* solo di coloro che svolgono direttamente un'attività economica), e forse continuerà a farlo finché non sia bruciato l'ultimo quintale di carbon fossile. (Weber 1904-05: 240)

La lotta alla magia, insomma, crea terreno fertile per la conformazione dell'*habitus* dell'uomo d'affari, del *self-made man* solitario e indefesso che non abbisogna di contentini magici. Forse anche per questo, come è stato notato (Pignarre e Stengers 2013, Consigliere 2016), “quel possente cosmo dell'ordine dell'economia moderna”, cioè il capitalismo, continua a mantenere un'aura religiosa e stregonesca di “necessaria cattura”. Visto da questo ramo genealogico, esso appare infatti una religione di mero culto senza dogma.

In Occidente, il capitalismo — come dev'essere dimostrato non solo nel caso del calvinismo, ma anche degli altri orientamenti cristiani ortodossi — si è sviluppato parassitariamente sul cristianesimo, tanto che, alla fine, la storia di quest'ultimo è in sostanza quella del suo parassita, il capitalismo. (Benjamin 1921)

Più tardi, però, il Weber de *La scienza come professione* (conferenza tenutasi nell'anno 1917) compie un ulteriore passaggio logico — ed è proprio qui che la “lotta alla magia” si ritrova sintetizzata nell'espressione *die Entzauberung*, tonalizzata tramite affiancamento con le altre due parole chiave del pensiero weberiano: “intellettualizzazione” e “razionalizzazione”. Vale la pena rileggere il passo.

Chiunque di noi viaggi in tram non ha la minima idea — a meno che non sia un fisico di professione — di come esso fa a mettersi in movimento; e neppure ha bisogno di saperlo. Gli basta di poter «fare assegnamento» sul modo di comportarsi della vettura tranviaria, ed egli orienta il suo comportamento in base a esso; ma non sa nulla di come si faccia per costruire un tram capace di mettersi in moto. Il selvaggio ha una conoscenza incomparabilmente migliore dei propri utensili... La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece — in linea di principio — dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. *Ma ciò significa il disincantamento del mondo.* Non

occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione in quanto tale. Ma questo processo di disincantamento, proseguito per millenni nella cultura occidentale, e in generale questo «progresso», del quale la scienza costituisce un elemento e una forza motrice, ha un qualche senso che vada al di là del piano puramente pratico e tecnico?

Prima di procedere, un breve inciso. Benché non sia affatto semplice decidere se la traduzione di *Entzauberung* con il sostantivo “disincantamento” presupponga all'origine un participio presente (“disincantante”) o un participio passato (“disincantato”), preferisco dichiararmi a favore della prima per una questione che è meglio dire per esteso: “disincantante” implica una tendenza che in quanto tale può ancora dirsi *in fieri*, mentre “disincantato” indica un fatto concluso. Questo aspetto rende scivolosa la valutazione di tutta la questione, soprattutto per chi come me non legge il tedesco. Non a caso l'espressione si ritrova tradotta in italiano sia con “disincanto” che con “disincantamento”. Per eliminare gli equivoci: la parola *Entzauberung* in tedesco segnala un processo in atto e non una situazione statica. Questa piccola constatazione evidenzia che, agli occhi di Weber, il disincantamento della civiltà occidentale non pareva per nulla un fatto definitivo — e probabilmente non lo è mai stato (Josephson-Storm 2017) — bensì una tendenza, maggioritaria, ma pur sempre una tendenza. Detto ciò il disincantamento, questo comune dislivello sotto al fiume dell'Occidente, consiste in quel particolare stato d'animo di chi ritenga qualsiasi evento spiegabile razionalmente *a priori* senza doverci entrare personalmente in relazione, senza cioè il sospetto angosciante che vi si possa celare qualcos'altro di ulteriore o indomabile. Altrimenti detto, i “selvaggi” sono molto più scettici dei civilizzati, ma il loro scetticismo deriverebbe da un'incapacità antropologica di cogliere le cose come sono “veramente”. Diversamente per noi, invece, l'avanzare lineare e additivo delle conoscenze scientifiche ha reso definitiva quella grande partizione tra mondo umano della storia e mondo non-umano della natura (Stengers 1994), permettendoci lo sforzo prometeico di un dominio tecnico e conoscitivo mai eguagliato altrove. Un dominio che non abbisogna più di garanzie divine e che quindi è in grado di portare ovunque il benessere materiale e l'affrancamento dai vincoli dell'ignoranza — al “solo” costo di farsi un “breve” lutto per la morte degli idoli e delle false credenze. Diventare “moderni”, insomma, richiede di imparare a separare igienicamente i fatti dai valori, la natura dalla cultura, la realtà dalle sue rappresentazioni, le conoscenze dalle credenze (Latour 1991, 1994; Descola 2005). Se davvero, dunque, lo stato d'animo dominante, o almeno largamente tendenziale, della nostra civiltà consiste in questo quieto affidamento su un dominio razionale virtualmente illimitato, non si può che considerare *eccezionale*, o eccezionalmente regressivo, tutto ciò che rema in direzione contraria. In questo nesso logico risiede, infatti, gran parte della funzione-scandalo dei risvegli religiosi contemporanei, su cui lo stesso Weber non avrebbe di certo scommesso quando si chiedeva chi mai avrebbe abitato in futuro la gabbia d'acciaio (1904-05: 240-241). E allora ha molto senso l'esigenza di teoria sul-

l'espansione carismatico-evangelica, che posta in questi termini sembra qualificarsi esattamente come un'ondata di virale reazione. Se queste sono le premesse, infatti, qualsiasi teoria che cerchi di spiegare razionalmente quel che sta succedendo possiede ancor prima di esser formulata un presupposto teleologico: dover giustificare la (eccezione della) permanenza del pensiero magico e della ragione mitologica al tempo del pensiero scientifico e della ragione empirica. Riformulando: occorre controllare teoricamente l'esserci del reincantamento, cioè della tendenza al reincanto, per vivere con più serenità il doverci-essere del disincanto come situazione definitiva. Se infatti si prende per un dato di fatto — se si *naturalizza* — l'equazione weberiana tra modernità e disincanto, allora si rischia di far esplodere la categoria stessa di “modernità”, dacché i pentecostali sembrano marciare in tutt'altra direzione — e il pentecostalismo è un fenomeno decisamente contemporaneo. La decostruzione dell'idea di “modernità” e la relativizzazione della sua validità descrittiva hanno già da tempo dei portavoce (tra gli altri Isabelle Stengers e Bruno Latour, Philippe Descola, Timothy Ingold, Viveiros de Castro, Michael Taussig, Jean e John Comaroff), ma l'entrata in campo del pentecostalismo nel cuore della modernità, l'Occidente industriale e disincantato, ha comportato un effetto domino di questioni e contraddizioni che hanno finito per porre in seria discussione non solo la tenuta del concetto, ma la desiderabilità stessa di ciò che promuove. In definitiva: quanto siamo bene nel disincanto?

Purtroppo la risposta a questa domanda, che qui ha da esser breve, contiene più di un risvolto depressivo. Da un lato permane la consapevolezza di una pessima *performance* diplomatica nell'esercizio del progetto emancipatorio. La rottura di limiti di vario tipo (limiti geografici, limiti tolemaici, limiti produttivi, limiti superstiziosi, limiti sessisti, limiti razzisti ecc.) rappresenta infatti un solo lato del processo:

vi è un lato oscuro che comprende tutto ciò che la modernità si lascia alle spalle. Il lato oscuro della modernità è quello che è stato catturato, escluso, ignorato, colonizzato, schiavizzato... È l'insieme delle conoscenze del pensiero selvaggio, catturate e screditate dalla scienza moderna; sono i corpi e le menti delle donne e delle popolazioni colonizzate; è infine l'ambiente naturale stesso, trattato come un fondo infinito di ricchezze da estrarre. (Guariento 2016: 19)

Il primo nucleo depressivo riguarda, cioè, la presa di coscienza che l'edificio delle libertà occidentali si è andato edificando sull'espropriazione violenta di beni e mezzi di produzione e la riduzione dei locali in masse proletarie, sulla mercificazione della forza lavoro, sull'eccidio, genocidio e asservimento di interi popoli, sul commercio degli schiavi e il loro impiego nelle piantagioni e nelle miniere, sulla depredazione delle risorse naturali e l'alterazione degli equilibri ecologici, su secoli di dominio coloniale, sulla sistematica squalifica, soppressione e riduzione al nostro modello onto-epistemologico dei sistemi di conoscenza e dei modi dell'umanità di coloro che transitavano alle soglie del nostro mondo (Marx 1886: XXIV; Hobsbawm 1987; Comaroff e Comaroff 1991, 1997; Taussig 1980; Löwy e Sayre 2001; Hobsbawm 1987; Viveiros de Castro e

Danowski 2017; Consigliere 2017). Il secondo luogo depressivo invece riguarda il senso di vuoto interiore e l'evaporazione di ogni immaginazione politica. Le emozioni prevalenti, stabilizzate psicofarmacologicamente (Pratt, Brody e Gu 2011) ed esorcizzate dall'industria dell'entertainment, sembrano sempre quelle della depressione dilagante (World Happiness Report 2013; Wittchen et al. 2011), dell'incertezza e della paura (Benasayag e Schmit 2013), mentre le nuove generazioni vengono umanizzate secondo i parametri dell'efficienza e della produttività: opportunismo, cinismo, flessibilità, sradicamento e definitivo scollamento tra mano e cervello sono oramai i punti notevoli di qualsiasi profilo professionale (Virno 1996: 13-16), soprattutto quelli della forza lavoro intellettuale; il *cognitive enhancement* secondo parametri di tipo astratto e logico-deduttivo è oramai parte integrante dell'agenda biopolitica (Reiner 2013; Signorelli 2018), mentre — ad esempio — in Inghilterra le prescrizioni di Ritalin a minori sono passate dalle 359.100 del 2004 alle 610.000 del 2010; la cattura tecnologica degli schermi e dell'industria dello spettacolo ha sostituito col godimento immediato la vecchia strutturazione pulsionale del desiderio, finendo per alienare la tensione verso un divenire soggettivo e collettivo fatto di immaginazione, spazio e tempi lunghi (Recalcati 2010); da ultimo, un rinnovato sentimento catastrofico sembra fare nuovamente il suo ingresso, catalizzato dalle crisi ambientali, finanziarie e politiche, rincarate dalla “emergenza strutturale” dei barconi, del terrorismo, del traffico d'armi e di umani, delle guerre etnocide e delle continue espropriazioni per interessi energetici, minerari e agroindustriali (Viveiros de Castro e Danowski 2017). Il problema metafisico della “fine del mondo”, dapprima esasperato nelle sale cinematografiche (basti pensare a film come *Blade Runner*, *The Matrix*, *Melancholia*, *The day after tomorrow*, *2012*, *Armageddon now*, *Avatar*, *Wall-E*, *World War Z*, *Contagion*, *The Hunger Games*, la folta schiera dei supereroi della Marvel, ecc.) e ora riproposto in lingua scientifica col nome di Antropocene (Crutzen e Steffen 2003; Crutzen 2005), sono il sintomo più esplicito di ciò che Ernesto de Martino (1977) ha denunciato come la più alta forma di pericolo culturale: il venir meno non tanto del mondo quanto della possibilità culturale di “fare mondo” — di rinnovarsi trascendendo ciò che sta finendo in un'alternativa a venire. Il volto oscuro del disincanto è il contagio, da parte di quest'ultimo, dell'immaginazione; l'annullamento di ogni “fuori” (Calasso 2017), di ogni “altrimenti” della storia per come essa si dà. A tal punto siamo, infatti, disincantati da produrre eresie politiche come l'accelerazionismo (MacKay e Avanesian 2014)⁶. Come è stato recentemente messo in luce, sembra di star rivivendo una speciale riedizione degli anni '30 del secolo passato.

Quando nel 2008 è esplosa la crisi economica, spesso paragonata a quella del 1929, l'ipotesi ha acquistato un'evidenza quasi banale: *Crise, chômage, scandales, xénophobie, extrême droite: les années '30 sont-elles de*

⁶ La proposta accelerazionista, filologicamente riagganciata a una serie di suggestioni evolucionistiche riscontrabili nella produzione marxiana, e suggerita come la migliore opzione praticabile per le sinistre radicali, consiste nel potenziare la macchina neoliberale e nel convertirla (non si sa come) verso obiettivi comuni, nella prospettiva di accelerare al massimo l'entrata in un post-capitalismo scevro da conflitti sociali. L'alternativa radicale, in sostanza, coincide con l'annullamento dell'alternativa: non un altrimenti del capitalismo, bensì un post-capitalismo.

retour?, titolava per esempio “Le Nouvel Observateur” nell’aprile 3013. E che dire delle guerre, delle stragi di civili e migranti, del filo spinato e dei muri che riappaiono lungo le frontiere? Il disastro non cessa di venire, incapace di conoscere la sua fine... Oggi si parla molto di post-verità, post-democrazia, populismo: in qualche modo, l’ipotesi sembra diventata di dominio pubblico. Potremmo tuttavia domandarci se questa nuova attenzione sia dotata della necessaria forza critica: il fatto che il problema sia spesso confinato in una dimensione “politica” (o economico-politica), piuttosto che essere considerato nella sua più ampia portata “culturale e antropologica”, non sembra un buon segno. (di Vittorio, Manna e Palumbo 2017: 43)

All’incedere degli anni ’30, mentre il fascismo era già in piedi e mancava poco all’arrivo di Hitler, Walter Benjamin metteva l’accento sullo stato generale di angoscia e di asfissia coincidenti con l’azzeramento dell’alternativa (1921); ma suggeriva, più tardi, di stare in guardia contro l’ingenuità strategica di concetti come quello di “stato di emergenza”: «lo stupore perché le cose che viviamo sono ancora possibili nel ventesimo secolo...non è all’inizio di nessuna conoscenza, se non che l’idea di storia da cui proviene non sta più in piedi». Bisognava rendersi conto che l’emergenza era — ed è — piuttosto la regola, che ogni patrimonio trionfale della civiltà è al contempo documento della barbarie su cui la si edifica (Benjamin 1950). Non solo per la storia; il clima di incertezza era già dentro agli ambiti scientifici più saldi: la matematica, la fisica. Tra il 1895 e il 1914 i fondamenti della fisica newtoniana erano stati completamente scalzati dalle teorie di Plank ed Einstein. Il principio d’indeterminazione di Heisenberg è del 1927. La rivoluzione della meccanica quantistica era in atto. Tuttavia, la rivoluzione non semplificò alcunché, bensì complicò a tal punto l’immagine scientifica del mondo da dover ammettere che forse la realtà era troppo complessa per poterla descrivere interamente con un unico modello: è questo il principio metafisico della complementarità di Bohr. Nel 1931 arriva infine il corto circuito per la matematica con i teoremi di Gödel (Hobsbawm 1994: 336-340). La sensazione di generale collasso è sia etica che epistemologica. «Stiamo vivendo in un momento davvero singolare della storia. E’ un momento di crisi nel senso letterale. In ogni campo della nostra civiltà spirituale e materiale ci sembra di essere giunti a una svolta critica. Questa sensazione si manifesta non solo nello stato effettivo degli affari pubblici, ma anche nell’attitudine generale verso valori fondamentali nella vita personale e sociale [...] Ormai gli iconoclasti hanno invaso il tempio della scienza. Non c’è qualche assioma scientifico che non sia oggidi negato da qualcuno. E allo stesso tempo quasi ogni assurda teoria può quasi certamente trovare seguaci e discepoli da qualche parte» — sono parole di Max Plank, risalgono al 1933 (citato in Hobsbawm 1994: 340). Le rime con il nostro tempo saltano subito agli occhi, soprattutto se le mettiamo in risonanza con l’esplosione dei nuovi movimenti messianici e carismatici. Non a caso Walter Benjamin suggeriva una possibile via d’uscita dal corto circuito dello storicismo (vale a dire la visione lineare, progressiva e additiva della storia) attraverso il reinserimento della teologia messianica — “che oggi, com’è noto, è piccola e brutta” — dentro all’immaginazione politica. Il messianismo costituisce effettivamente, a ben vedere, un’alternativa alla

concezione lineare del tempo: l'idea di un mondo a venire, annunciato nel passato, che presupponga la rottura radicale dello *status quo*, un tempo cioè che possa letteralmente “saltare fuori” dal continuo — un *kayros*. Nelle narrative pentecostali *kayros* è un termine chiave: riapre all'operatività il momento presente che diventa l'occasione di una metamorfosi radicale del soggetto e del mondo — a partire dalla conquista del sacro. Che il sacro sia parte integrante dell'azione politica non è affatto scontato anzi, forse l'avevamo sottovalutato, come si può ben vedere dall'effetto straniante di una serie di fatti contemporanei:

nuove forme di violenza e terrorismo religioso; l'esposizione di limiti liberali alla tolleranza e politiche di avversione in numerose democrazie occidentali su questioni di fede; l'impossibilità di qualsiasi “consenso per intersezione” rawlsiano o di alcuna “politica della traduzione” per assecondare affermazioni basate sulla fede; la paradossale e autoimmune istigazione verso misure anti-democratiche nei confronti di certe politiche religiose in nome della democrazia (ad esempio le elezioni algerine e le politiche degli Stati Uniti sulla “Guerra del Terrore”); e la riemersione di politiche a fondamento religioso negli Stati Uniti. Ma ci sono segnali ancora più diffusi: il rinnovato peso politico dell'etica, nonché di una politica della differenza allestita in termini morali sempre più assoluti, nei quali la distinzione, o la lotta, tra bene e male è divenuta cruciale. Al di là dei dilemmi che la politica deve affrontare oggi — rappresentanza, sovranità, comunità, giustizia — c'è l'accresciuta sensazione di star vivendo in un tempo di eccezione politica, ma anche di eccezionali pericoli, minacce, incertezza... In molti modi, il mondo che ci si è presentato nel post-9/11 è un mondo nel quale le precedenti norme legali e politiche non tengono più. Il Primo Ministro inglese Tony Blair scrisse che gli attacchi terroristici erano una “rivelazione” che aveva inaugurato un'era “inedita sotto quasi tutti i punti di vista”. Chiaramente una delle immagini brandite nel nome di questa diffusa e non identificabile “minaccia” è il “ritorno del religioso”, i cui violenti poteri di “rivelazione” sembrano aver aperto una nuova fase teologico-politica. (Marshall 2009: 198, *traduzione mia*)

Il discorso di Marshall, che introduce al suo studio sull'impatto politico del pentecostalismo in Nigeria, fa parte di una più ampia riflessione epistemologica riguardo alla tenuta — erronea — di partizioni tradizionali come quella tra sacro e secolare. La proposta sembrerebbe, al contrario, quella di ripensare la categoria del secolare a partire dall'inclusione del sacro; altrimenti detto, di indagare le origini onto-teologiche delle nostre forme di partecipazione politica e di gestione della cosa pubblica. Non è questa la sede per farlo. Ma vale la pena ricordare che il nostro modo di riordinare il mondo è di tipo monista — tende cioè a ridurre all'uno tutte le molteplicità, siano esse invisibili che visibili (*un Dio sive una Natura*) (Consigliere 2014); che il mondo della storia, da noi, è ontologicamente sganciato dal mondo della natura, la quale segue autonomamente le sue leggi per volere di Dio, prima ancora che di Newton (Sahlins 1997); che il programma genetico dell'uomo è considerato incompleto ed egoista (erroneamente secondo Lewontin 2004, mentre Dawkins 1976 sembra essere molto d'accordo) almeno dai tempi della caduta dall'Eden (ancora Sahlins 1997); e che data prima la terribilità del Dio giudaico, poi l'indifferenza della natura ma-

trigna, nonché la scarsità delle sue risorse (Malthus 1809), la sola chance di serena convivenza non può che richiedere un'economia fondata sulla massimizzazione del bene individuale (Bentham 1789), sull'altro come mezzo (Machiavelli 1532), sulla società concettualizzata come entità oppostiva e coercitiva (Latour 2001) e sulla politica come sommatoria degli esercizi individuali della razionalità strumentale (Weber 1904-05; Mbembe e Meintjes 2003).

Riagganciando le fila del discorso si possono trarre almeno un paio di riflessioni. La prima è che nel disincanto — inteso come sensazione angosciosa di blocco del lavoro delle culture, cioè del “fare mondo” transcendendo quel che si dà — non ci si stia troppo bene. La seconda è più una conseguenza della prima e cioè che, oggi più che mai, chiunque offra una chance d'incantamento, vale a dire la possibilità di un “altrimenti” completamente staccato dal continuo depressivo della storia, possiede un'attrattiva potentissima la quale, per certi versi, può prendere la piega di una vera e propria “cattura”. Il problema che si ripresenta, quindi, anche nel caso dell'incantamento pentecostale, è lo stesso che aveva interessato le correnti romantiche utopico-rivoluzionarie: il pericolo di impiegare le forze del sacro, dell'aperto, dell'estatico, del pre-individuale, dell'ebbrezza, del “diversamente razionale” a servizio del dominio piuttosto che della costruzione politica di un'alternativa.

La critica della razionalità può anche prendere pieghe piuttosto oscurantiste e disturbatrici: irrazionalismo; odio della ragione in quanto “pericolosa” e “corrosiva” nei confronti della tradizione; fanatismo religioso; intolleranza; culto irrazionale del “leader” carismatico, della nazione, della razza; e così via. Questi elementi sono presenti in certe correnti del Romanticismo, dai suoi esordi fino al giorno presente. (Löwy e Sayre 2001: 41 *traduzione mia*)

E il dominio, vale la pena ricordarlo, nella nostra civiltà tende storicamente a prendere la piega monista e antipatica della riduzione all'uno, che sia l'uno dei totalitarismi, del colonialismo, o della buona novella dell'unico Dio. Come ho cercato di mettere in evidenza nel capitolo precedente, il cristianesimo carismatico concede, in modo istituzionalmente ordinato, la possibilità — largamente inaccessibile a un pubblico laico — di entrare a contatto con il sacro attraverso forme di esperienza estatica. Quando i pentecostali si esercitano nel “servizio all'immagine”, cercando di ri-orientare il proprio modo di fare esperienza di quel che si dà, essi finiscono per manipolare radicalmente la loro interpretazione del mondo, le modalità disponibili di abitarlo e soprattutto l'opportunità di modificarlo. Mentre il modo di interpretare il vissuto si destruttura e si ristrutturava — sebbene orientato da una *nucleo* teologica coerente — è l'ontologia stessa che apre i confini regionali e accoglie nuove strade, nuove province e nuovi orizzonti. «Mi si sono aperti gli occhi», «vedo cose che prima non vedevo», «il mondo è cambiato, perché non ero più io», «niente è come sem-

bra»⁹⁷: i racconti degli intervistati puntano il dito verso la possibilità che qualcosa d'altro possa emergere se ci si addestra a farlo e che in ciascun essere si annidino le “armi” spirituali per ribaltare qualsiasi cosa. Parafrasando Benjamin, le politiche pentecostali dell'*ekstasis* sembrerebbero davvero intenzionate a “conquistare le forze del sacro per la rivoluzione”⁹⁸. Del resto, ad Azusa Street 1916, le barriere razziali sembravano abbattute, le donne rese più potenti tramite accesso al servizio pastorale e le classi sociali franate e azzerate nella morsa collettiva, galvanica e gioiosa dell'estasi. Tuttavia il pericolo intuito da Benjamin un secolo fa resta quello di una concezione troppo immediata e affrettata, adialettica della natura del sacro. La sete d'incanto può rischiare di condurre i soggetti a un'adesione troppo viscerale, mancando di consapevolizzarsi riguardo le intenzioni effettive di chi lo offre. In ultima battuta la domanda è: che uso fanno, i pentecostali, delle forze del sacro? Quali sono le loro intenzioni?

§4.2 POLITICHE E ANTROPOLOGICHE DEL REINCANTO PENTECOSTALE

Due vogliono essere uno, ma se fossero uno, quest'essere amerebbe se stesso. Quale peggiore incubo? È una sete ancora più implacabile di quella di Narciso.

S. Weil, *Solo Dio è sé e un altro*

Per esaminare questo ulteriore aspetto può essere d'aiuto un ribaltamento della prospettiva: invece di considerare il pentecostalismo come una questione da porsi, possiamo invece analizzare le questioni che il pentecostalismo pone e le loro possibili sovrapposizioni con tradizionali quesiti antropologici. Mettendo assieme i dati raccolti lungo il tempo etnografico e le principali suggestioni letterarie, appare evidente come il pentecostalismo, nella sua dimensione più efficace, che è quella comunitaria, presenti in ogni caso una complessa sollecitazione riflessiva e un pungolo alla metamorfosi. Le questioni che il movimento pone mirano sempre ai fondamenti: fondamenti antropologici, fondamenti cosmologici e ontologici, fondamenti epistemologici, fondamenti terapeutici, fondamenti etici, fondamenti politici. Le domande sono radicali: che cos'è un umano? Che cos'è una comunità? Come è fatto il mondo? Com'è fatta la modernità e quali sono le forze in gioco? Cos'è una crisi soggettiva? Cos'è una crisi collettiva? Cosa significa guarire dalle crisi e

⁹⁷ Citazioni provenienti dalle interviste agli informatori.

⁹⁸ L'espressione di Benjamin proviene dal saggio *Il surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei*, del 1928. L'autore aveva riposto nel movimento la speranza di un risveglio rivoluzionario delle coscienze a partire dalla fucina onirica delle sue opere artistiche, queste ultime capaci, a suo avviso, di liberare le forze misteriose e subliminali dell'ebbrezza, in vista dell'azione collettiva.

come lo si fa? Esiste un mondo a venire? Le ragioni della potenza della presa pentecostale sui soggetti derivano in larga parte dal fatto che la risposta a tutti questi quesiti non si trova in un sistema coerente di enunciati astratti, bensì nell'esperienza diretta di tutto ciò che si dà in presenza e in ciò che le varie forme di presenza fanno e permettono di fare. Nessun pentecostale dirà mai che sa che Dio esiste perché l'ha letto sulla Bibbia o che il conflitto tra il bene e il male sia un precepto della catechesi domenicale. Piuttosto dirà che Dio esiste perché l'ha conosciuto personalmente e ha sentito la sua voce nel cuore; vi dirà che il bene e il male si combattono perché l'ha visto esplicitarsi con violenza sul corpo di una sorella vessata. Mano e cervello sembrano qui finalmente ricongiungersi: al posto della cinica negoziazione dei valori e del calcolo strumentale delle opportunità si sostituisce l'effetto di verità incontestabile che scaturisce dalla relazione diretta e collettiva con la presenza. È la differenza tra “una religione del cuore e una religione della legge” (Cox 1997; Marshall 2009: 201).

Il vissuto diretto, in prima persona, è il perimetro antropopoietico principale in cui si giocano gli elementi fondativi dell'incanto pentecostale:

1. l'esperienza del cambiamento individuale (*born-again*, la rinascita);
2. l'esperienza del cambiamento collettivo (*religious revival*, il risveglio);
3. la possibilità inarticolata di ogni esperienza di cambiamento (*Holy Ghost*, lo spirito).

L'umano è una presenza (spirituale, psichica e corporale) in mezzo ad altre presenze (spirituali, immateriali e materiali), le quali sono tra loro esteticamente rintracciabili, comunicanti, attraversabili. Incantare vuol dire, allora, allenare l'orecchio interiore e immaginale nei confronti di queste presenze e imparare a entrarci in relazione. Tutto ciò è anche un irresistibile richiamo alla fuoriuscita dalla propria forma attraverso la metamorfosi, alla decostruzione e alla ricostituzione di un esserci più presente e più efficace; ma per altri contesti culturali può significare, al contrario, l'accesso a uno statuto finalmente permanente di “persona” che non ha bisogno di essere costantemente controllato e riconfermato tramite pericolosi rituali di passaggio (Remotti 1990; Nathan e Hounkpatin 1996).

Aprire la relazione con la forza indifferenziata e onnipervasiva dello Spirito Santo dischiude la possibilità di rifare l'umano e, non meno importante, di rifare il mondo. Per mezzo della sua presenza si può operare e fare la propria parte all'interno del conflitto cosmico tra le forze spirituali che lo animano, siano esse quelle del bene o quelle del male. Il sacro è, cioè, il reagente nascosto e catalizzatore di ogni occasione di divenire collettivo — e politico. L'elemento decisivo di mutuo riconoscimento giunge poi con:

4. l'esperienza di una terapeutica (*spiritual warfare*, il conflitto);
5. l'esperienza di una memoria collettiva (testimonianza).

L'esperienza di una terapeutica (cfr. III §3.5) non è l'accesso a un percorso teorico e tecnico di formazione, né tanto meno l'introduzione rituale a un particolare insieme di conoscenze iniziatiche: è piuttosto il riconoscersi come adeguati e ricettivi nei confronti di una serie di tecniche e concezioni che solo un universo discorsivo pentecostale può esprimere nella sua più profonda interezza. Piuttosto che “guarire perché si crede”, come lascerebbe a intendere una spiegazione fondata sull'effetto placebo (Pignarre 2001), si “crede perché si guarisce” — un po' perché spesso la guarigione può dipendere da “cattive ragioni” (Nathan e Stengers 1996), ma soprattutto perché le tecniche pentecostali di intervento sulla sofferenza modificano il soggetto tanto quanto le esperienze pentecostali che egli fa in comunità. Ritrovarsi in continuità d'efficacia con una particolare terapeutica dice molto su chi si è e sul mondo di cui si fa parte, oltre che sugli agenti visibili e invisibili che consentono un cambiamento — sia esso un cambiamento in senso patologico o in senso risolutivo (Nathan e Hounkpatin 1996). Se si è agiti dalle forze del male, è perché si fa parte di un mondo in cui abitano le forze del male; e viceversa, se nel mondo ci sono forze del male, c'è la possibilità di essere agiti dalle forze del male. L'esperienza di una terapeutica è l'esperienza di una quadratura analogica tra come va il mondo e come va il soggetto, di cosa confligge nel mondo e di cosa confligge nel soggetto. Per di più, l'accesso alle esperienze terapeutiche comporta l'acquisizione progressiva di un saper-fare aperto a tutti, senza segreti professionali, il cui perfezionamento tecnico presuppone sì un'iniziazione sul campo (se non una particolare licenza istituzionale), ma che in larga parte si co-costruisce attraverso la testimonianza reciproca delle proprie esperienze. Testimoniare è, in altri termini, lo strumento principale di costruzione collettiva di una memoria esperienziale, concreta, diretta riguardo a chi si è, a come si entra in relazione con l'invisibile, a come si può andare in crisi e a come, dalla crisi, si possa uscire — per mezzo della manipolazione di ciò che, nell'invisibile, si muove. Infine, l'operatività individuale nel mondo si ricongiunge alla costruzione di una convergenza collettiva attraverso:

6. l'esperienza di un “ethos del trascendimento” (*kingdom now*, il Regno dei Cieli);
7. l'esperienza di un tempo messianico (*apocalypse now*, la fine del mondo).

Il concetto demartiniano di “ethos del trascendimento” coincide con la possibilità di poter concepire in modo sano — non psicopatologico, non angosciante — il “finire di un mondo” che non si sovrapponga col rischio radicale della “fine di tutti i mondi”. La speranza messianica di un mondo a venire, un “regno di pace” concomitante con la sconfitta definitiva del male e di tutti i suoi messaggeri, permette di elaborare il presente come scenario del riscatto e come luogo in cui tutte le contraddizioni sono superate nel valore. Il presente “salta” dalla storia e cessa di essere esperito come una transizione senza fine nel disordine simbolico. Il tempo della storia è spezzato,

passa dalla regolarità insensata del *chronos* alla compressione ricca di opportunità del *kairos*. Potremmo riformulare con: “se non ora, *adesso*”.

Queste poche coordinate contengono una potenzialità antropopoietica enorme (cfr. cap. III §3.1), la cui genericità consente di volta in volta un eccellente adattamento alle esigenze e alle caratteristiche dell’ambiente in cui ciascun gruppo sta. A partire dalle considerazioni appena fatte occorre ritornare, quindi, al punto che avevamo lasciato in sospeso sopra: quali sono le intenzioni e le politiche messe in campo dal pentecostalismo nel momento in cui permette l’accesso a un’antropoiesi secondaria, nonché a un’esplorazione ordinata dell’estatico? Come è già successo prima, anche a questa domanda corrisponde una risposta parzialmente depressiva, poiché la storia della civiltà occidentale, con le sue zone d’oscurità, è anche la storia del cristianesimo e della sua strumentalizzazione a scopi di dominio.

Detto ciò, la parte meno depressiva della risposta riguarda il fatto, oramai palese, che una cristianità — sotto certi aspetti — *molteplíce* non solo è possibile, ma è già in atto. Il ruolo e il posto del carisma nella società è, infatti, estremamente variabile. Prima di tutto, le situazioni locali sono di volta in volta differenti e complesse. In America e in Europa la situazione generale sembra essere quella del corteggiamento di una vasta borghesia evangelica in funzione della cattura dei voti per le campagne conservatrici delle destre — con conseguenze non sempre felici di demonizzazione dell’altro (islamico o comunista) o di cooptazione dello *spiritual warfare* a scopi populistici. Nell’Africa anglofona e in gran parte di quella francofona, diversi protestanti di varia denominazione fanno parte dell’élite politica da ben prima dell’indipendenza. L’Africa lusofona ha seguito altre direzioni: nonostante la presenza di evangelici nei movimenti di liberazione, l’influenza marxista ancora oggi non permette loro una libera espressione pubblica. In altri paesi africani essi vengono rinserrati all’interno di una generica “identità cristiana” in funzione anti-islamica. In America Latina, invece, i pentecostali devono guadagnare la possibilità di una maggiore presenza politica in un contesto prevalentemente cattolico. Lo stesso discorso è valido per le regioni de sud-est asiatico, in particolare per le Filippine, l’Indonesia, la Malesia, dove il pentecostalismo è in minoranza, e non meno per l’Italia, dove molte congregazioni ancora lottano per ricevere riconoscimenti istituzionali (cfr. cap II §2.1). In altri casi l’appartenenza al movimento pentecostale viene trionfalmente evocato da aspiranti leader nei termini di un diritto divino all’esercizio di governo, come è successo in Guatemala, in Zambia o in Kenya. Data l’eterogeneità socio-culturale e religiosa dei vari ambienti locali, il tipo di direzione e gli effetti politici della presenza pentecostale dipendono di volta in volta dal ruolo più o meno strategico che la sua cosmologia permette di porre in atto come giustificazione dell’azione. In determinati momenti storici di particolare sommovimento, il comportamento delle aggregazioni locali si è risolto in un “apoliticismo” che ha avuto esiti drammatici se non persecutori, come nella Cuba rivoluzionaria di Fidel Castro o in Nicaragua per mano dei sostenitori del Fronte Sandinista. Tuttavia, al di là dei casi (co-

munque preponderanti almeno fino agli anni '70) di disinteresse verso la cosa pubblica, senza dubbio una riduzione della propensione politica pentecostale verso un orientamento di tipo conservatore è impraticabile. La costituzione di più di una ventina di partiti evangelici a sostegno di politiche e programmi di stampo liberale in America Latina ha permesso l'ottenimento di un maggiore riconoscimento istituzionale e di una maggiore libertà d'espressione religiosa a fronte di una schiacciante maggioranza cattolica; in Venezuela i pentecostali hanno mostrato sostegno verso il socialismo anti-imperialista di Chavez; in Nicaragua almeno un terzo degli evangelici ha comunque manifestato simpatia per il sandinismo; in Brasile la leader del Partito dei Lavoratori, in seguito eletta governatrice dello Stato di Rio de Janeiro, si definiva una "PTcostal"; nelle Filippine Eddie Villanueva, fondatore della denominazione internazionale "Jesus id Lord", è anche leader del partito cristiano-socialista "Bangon Pilipinas"; ha concorso per le presidenziali e per il Senato in un paese a maggioranza cattolica. Resta comunque ben attivo e grave il problema della cooptazione della teologia e della cosmogonia pentecostale a fini molto meno felici. Per fare qualche esempio: l'elezione alla presidenza del generale Olosegun Obasanjo in Nigeria, rinomatamente born-again, ha reso possibile l'acuirsi dei conflitti e delle violenze tra etnie di religione islamica ed etnie di religione cristiana, nonché la creazione di associazioni in funzione anti-islamica come la Christian Association, voluta fortemente da Obasanjo stesso; sorte simile è toccata anche alle comunità islamiche dello "Zambia cristiano" edificato dal presidente carismatico Frederick Chiluba; personalità evangeliche e pentecostali erano coinvolte nel genocidio ruandese del 1994, come esplicitato anche dei capi d'accusa del Tribunale Penale Internazionale per il Ruanda; l'eccidio di più di 1.700 Indios in concomitanza con le operazioni anti-guerriglia condotte da Rios Montt — membro presso la denominazione pentecostale "El Verbo" — in Guatemala, erano costruite su una retorica di governo infarcita di citazioni bibliche e di visioni apocalittiche; carismatica era anche la propaganda politica del presidente del Kenya, Moi, al fine di intercettare il consenso dei revivalisti e di confermare la nazione come avamposto anti-comunista all'interno della Guerra Fredda⁹⁹. La questione africana appare, inoltre, particolarmente delicata a causa delle intersezioni tra i sistemi culturali locali e l'esplosiva lotta pentecostale contro la stregoneria: le retoriche a favore di quest'ultima hanno in alcuni casi costruito un fondamento ideologico per le violenze — sia simboliche che corporali — nei confronti degli accusati di stregoneria. Tutto questo ha finito per esplicitarsi in sevizie, abusi, estorsione di confessioni pubbliche e private, allontanamento dalle famiglie e dai contesti di vicinato con conseguente smantellamento del vincolo comunitario, accumulo di capitale simbolico e decisionale nelle mani dei pastori riguardo alle crisi familiari o soggettive, spirituali, sociali ed economiche (Tweneboah 2015). In altri casi, l'intervento di missioni pentecostali nelle regioni dell'Africa Subsahariana, con l'importazione di piantagioni e di lavoro intensivo, politiche aliene del sé, del corpo, di genere e di relazioni di potere è stato sotto-

⁹⁹ Per un approfondimento delle dinamiche globali della partecipazione politica pentecostale rimando ad Anderson 2014, Freston 2004 e Smith 2014; per il contesto africano Marshall 2009 e Gyadu 2005; per un'analisi delle relazioni tra pentecostalismo africano e cattolicesimo in Italia, Buttici 2016.

lineato negativamente da accuse locali di stregoneria: la prossimità del rito eucaristico con l'immaginario locale del cannibalismo e della predazione delle anime, ma anche il messaggio messianico di una futura redenzione, aprono una finestra sul possibile che somiglia, per certi versi, al panorama fantasmagorico e volatile tipico della stregoneria; i pentecostali diventano così “stregoni bianchi” (Bertelsen 2017).

L'intreccio complicatissimo tra politiche pentecostali e sistemi locali di stregoneria costituisce una leva di pensiero estremamente efficace per analizzare il pericolo della “cattura” carismatica di fedeli. È piuttosto evidente, come sostiene Meyer (1998), che il pentecostalismo non ha mai negato l'esistenza della stregoneria, e anzi ha offerto un “luogo” ben definito — il servizio domenicale — dove poter vivere e scacciare ritualmente gli invisibili della cultura locale e affrontare pubblicamente le insidie stregoniche. Questo è un motivo di richiamo e di attrattiva piuttosto ragionevole per almeno due motivi: il primo è che spesso i governi locali dei paesi africani, fattivamente divisi tra l'adozione di una politica di progressivo avvicinamento a modelli “moderni” di civiltà euro-americani e la contestuale necessità pratica di contenere la proliferazione di pratiche occulte, non riescono ad intervenire efficacemente per sciogliere queste contraddizioni e risolvere fattivamente le difficoltà — poiché multe e prigioni non sembrano arrivare in alcun modo al cuore del problema; il secondo riguarda lo statuto stesso della stregoneria, la quale non costituisce un culto specifico e sufficientemente localizzato da poter stare dentro a un quadro unitario, laddove il setting del rito esorcistico, il quale opera su una riduzione proiettiva del dualismo — monista — tra bene e male e che si esplica in spazi delimitati riesce, attraverso questa semplificazione, a proporre una soluzione praticabile e più efficace (Geschiera 1998; Comaroff e Comaroff 1999). Se questo è vero, ciò mette in luce un'altra evidenza meno esaltante, e cioè che la retorica Pentecostale della “guerra spirituale” porta avanti, seppure con la possibilità di un recupero tradizionale, una riduzione all'uno delle sottili e complesse modalità locali di negoziazione rituale con gli invisibili di cultura — assieme a una concettualizzazione decisamente errata della stregoneria che diversi contributi antropologici hanno contribuito a sfatare (Comaroff e Comaroff 1993, 1997, 1999, 2001; Bastian 1993, 2001; Ciekawy e Geschiera 1998; Geschiera 1997; Geschiera e Nyamnjoh 1998; Shaw 1997; 2001; Taussig 1980). Seguendo questa linea critica, infatti, diventa palese quanto certe immagini delle culture africane come scogli paranoici di resilienza e arretratezza siano piuttosto il frutto di una troppo frettolosa naturalizzazione dell'equazione tra modernità e disincanto. La stregoneria, al contrario, ha sorprendenti capacità di ammodernamento; è sempre ambigua; individua, combatte e livella le disuguaglianze sociali ma è anche strumento di arricchimento e di potere; contiene invidia e successo assieme; uccide, ma può anche guarire; è malintenzionata, ma può essere manipolata a fin di bene — in breve, non è riducibile in alcun modo all'opposizione dualistica tra bene e male. Non esiste una “essenza della stregoneria”: essa è un modo specifico di sviluppare analogie e interconnessioni tra accadimenti di vario genere, un saper-fare creativo che co-diviene assieme al contesto. Alcuni hanno messo in luce come sia il vocabolo che il concetto di

stregoneria siano stati elaborati nella *contact zone* tra imperi coloniali e popoli soggiogati: molto di ciò che è stato scambiato per una tradizione senza tempo è stato piuttosto l'esito storico del dominio coloniale e del commercio degli schiavi (Shaw 1997: 856). Immagini locali sulla "cattura", sul "rapimento" e la "predazione" di anime — attraverso incantesimi misteriosi, cannibalismo, zombificazione, e vampirismo — in comitanza con l'arricchimento improvviso di pochi singoli, richiamano il sequestro schiavistico di umani a scopi di profitto, ma anche la riduzione di molti in forza lavoro senz'anima in un contesto di capitalismo spettrale. Detto altrimenti, la stregoneria coincide con l'esuberante e diffusa produzione di significati e di commenti specifici, situata nell'interregno della contraddittoria transizione verso un futuro che si spera risolutivo.

Per questi motivi, l'impatto delle crociate pentecostali programmate per debellare le idolatrie locali, benché le prenda sul serio, rischia inversioni simboliche pericolosissime, soprattutto quando demonizza quelle che sono, in prima istanza, delle forme molto elaborate di resistenza e di protesta. La questione si aggrava ulteriormente quando il tutto si combina a politiche particolarmente aspre pulizia etnica e d'intolleranza, come abbiamo visto sopra. L'inversione simbolica, infatti, comporta — e spesso intenzionalmente — l'abbattimento degli equilibri locali tra le forme di potere: coloro che detengono il capitale iniziatico e autoritario dei saperi tradizionali diventano messaggeri di idoli e pratiche sataniche, giustificando così l'affrancamento e l'allontanamento delle generazioni successive dai vincoli clanici e religiosi, dalla legge di padri e delle madri.

Non credete alle superstizioni e alle tradizioni degli uomini. Questo è peccato, è una forma di schiavitù. Non potete crescere e prosperare nel peccato e nella schiavitù. Se tuo padre o tuo marito ti dice, donna incinta, che non puoi venire alla veglia [di preghiera] perché il demone ti porterà via tuo figlio per sostituirlo con un bambino demoniaco, è una menzogna... Chi è il tuo anziano? CHI?! GESÙ!! Se credi nella superstizione, è un peccato. (Past. Enoch Adeboye, Traditions of men, citato in Marshall 2009: 207, *traduzione mia*)

Questo è uno dei modi — più critici — di offrire un nuovo "ethos del trascendimento" (de Martino 1977). Sancire cioè la fine di un mondo (tradizionale) attraverso il riordinamento valoriale e simbolico del mondo a venire, garantendo così soluzioni pratiche e nuovi modelli di sopravvivenza, adattamento e transizione verso forme di umanità compatibili con i regimi neoliberali e lo stile di vita occidentale. È lo stile, ad esempio, del pentecostalismo "sociale e progressivo" delle iniziative dal basso verso l'alto (Miller e Yamamori 2007), fatto di programmi e associazioni caritatevoli che svolgono volontariamente dei mandati assistenziali, sia nei contesti post-coloniali che presso di noi (cfr. cap II): distribuzione di cibo, abbigliamento e riparo; servizi di emergenza in caso di cataclismi naturali; servizi educativi e d'istruzione modellati sulle scuole euro-americane; servizi di conseling spirituale in merito a sofferenze psicopatologiche di dipendenza da sostanze; assistenza medica e campagne di sensibilizzazione per l'igiene e le malattie veneree o infettive; programmi di sviluppo economico fondati sulla micro-impresa e l'educazione al lavoro; ecc. Anche se non sem-

pre, come abbiamo visto nel nostro caso (cfr. cap II), l'interagire con questi servizi comporti una logica di *do-ut-des* da “tesseramento” alla chiesa in cambio di assistenza, l'impatto che questo tipo di politiche in genere produce, sia nei paesi in via di sviluppo che nei contesti migratori — e soprattutto quando associato alle narrative neo-pentecostali del *prosperity* gospel — è quello di un'adesione esuberante al modello emancipatorio delle società industriali, secondo cui il cristiano “vittorioso” e “salvo” viene misurato attraverso il gradiente di approssimazione agli standard di prestigio sociale ed economico dell'uomo d'affari occidentale. Specialmente nel nostro caso della RCCG (cfr. cap. III), la ricchezza materiale diventa il segno inequivocabile del favore divino e una consistente porzione di preghiere viene devoluta a questioni di integrazione ed affermazione individuale, come l'ottenimento di documenti, di un buon grado d'istruzione, di un lavoro dignitoso e ben retribuito, di un regime igienico e vestiarario conforme ai parametri, di un'elevato accesso alla mobilità.

In conclusione, nonostante l'apparente eterogeneità contestuale e il notevole differenziale delle dinamiche in atto, il punto di maggior debolezza sembra consistere in ogni caso nel tipo di “mondo a venire” che le politiche estatiche del pentecostalismo permettono di concepire e di realizzare. Ad un'analisi più approfondita, infatti, la variabilità affascinante e metamorfica delle traiettorie locali pare pur sempre finire per ridimensionare — o “catturare” — le molteplicità culturali e i vari livelli del possibile all'interno di un'ontologia che resta, in ultima battuta, una proiezione monista del bene assoluto, in contrapposizione a un male altrettanto assoluto come sua inevitabile controparte — assieme al rischio, mai eluso, della possibile cooptazione di tale modello a servizio di una forma più aggiornata e ben più raffinata di moderno dominio coloniale.

APPENDICE

INTERVISTA A MONS. GIUSEPPE DI GREGORIO

Consigliere regionale diocesano di Genova e consigliere spirituale della comunità del

Rinnovamento nello Spirito:

“Pane di vita”

L'intervista viene rilasciata la mattina del 20 gennaio 2017 presso l'abitazione/studio di Mons. di Gregorio. Non sono presenti altri soggetti. Vengo fatta accomodare al tavolo dello studio, in posizione frontale. Dopo aver ricordato assieme il tipo lavoro che stavo svolgendo, la prospettiva teorica e le principali aree tematiche d'interesse, avvio la registrazione suggerendo un primo aggancio.

Io: Dunque, lei è consigliere regionale della diocesi di Genova...

Mons. di Gregorio: Sì, mi ha nominato a quei tempi il Cardinal Tettamanzi, anzi ancora prima... Allora, la domanda era “come si costruisce un consigliere spirituale”?

I: Sì.

MdG: Beh, comincia la sua esperienza partecipando a qualcosa di più grande come le convocazioni nazionali, regionali... Incontra la realtà carismatica, partecipa a convegni nazionali, diocesani... Ho anche partecipato a un convegno internazionale ad Assisi, ecco. Tutte queste cose fanno sì che poi uno, pian piano, impari. Poi c'è il percorso spirituale di un prete che confessa, dice messa... Però in quell'ambito, diciamo, conosce un particolare aspetto del pastorale che è tipico del Rinnovamento no? Ho iniziato nel 1989.

I: Lei comunque è nato nel 1939 no? Quindi avrà fatto i suoi anni di seminario. Come funziona?

MdG: Beh sì, certo, certo. Non ha nulla a che fare con il Rinnovamento.

I: Però per essere consigliere spirituale, prima, occorre aver fatto quel passaggio lì.

MdG: Sì. Non necessariamente per questo. Sono del '39, poi sono diventato adulto nell'Azione Cattolica ed ero capofamiglia, perché i miei sono morti giovani. Per cui avevo la zia, un fratello più piccolo... E poi nel '63 sono riuscito a entrare nel seminario, avevo 24 anni. Ho fatto i 6 anni di teologia e sono stato poi per 5 anni prefetto superiore di seminario, assistente... E anche io ho fatto un'esperienza bella eh, sacerdotale. Nel contempo facevo anche altre cose, aiutavo nelle parrocchie, nella mia parrocchia, facevo i corsi prematrimoniali. E poi il Cardinal Siri mi ha mandato in una zona nuova dove non c'erano chiese, in corso Europa, in una cappellina che era già una

vicaria autonoma, quasi parrocchia. Con 5.000 abitanti. Era un piccolo garage che conteneva 100 persone, allestito molto bene, nel fine del 1974-75. Poi sono stato ancora otto anni in quella piccola cappella, ma essendo la zona completamente nuova, con i palazzi che sorgevano lungo questa via nuova che è corso Europa... allora c'erano le case, i giovani, le famiglie e io mi son trovato molto a mio agio. E poi dato che conoscevo anche l'esperienza dei *cursillos*, che erano esperienze bellissime di tre giorni per adulti, uomini e donne, di incontri coniugali, ecco, mi son servito di queste esperienze bellissime di quegli anni, ne ho fatti tanti anche di questi corsi, e ci ho mandato tante persone della mia parrocchia. E si è formata una comunità notevole, grossa: più di 300. Però non avevamo spazi. L'unico spazio che avevano era una casetta che avevo io, di tre vani, e poi come opera parrocchiale un box [ride]. Un box. C'è stata della gente che ha offerto le proprie case per fare catechismo ai bambini. E poi la comunità degli adulti è quella che forma la comunità. Non c'erano problemi a quei tempi per i ragazzi giovani, ce n'erano a decine, perché i genitori li mandavano; erano stati loro ad essere prima... molta gente buona, convertita ecco, specie con queste esperienze che avevo proposto loro. Poi ci sono stati i gruppi familiari eccetera. Ecco, sono stato lì, poi dopo otto anni, dopo tanta fatica, abbiamo avuto il permesso di fare la chiesa, con tante difficoltà da parte del comune, alcune lecitissime, altre forse un po' meno. Mi hanno detto: "sei in una zona carica di palazzi, la chiesa non deve risultare un monumento, deve risultare bassa [ride]... ehm... e senza campanile". Però io avevo incontrato un certo padre Costantino Ruggeri, era un architetto e anche geometra... [veniamo interrotti da una telefonata di circa un paio di minuti, poi Mons. di Gregorio riprende autonomamente] Ecco non sapevamo come fare lì; l'ingegnere era un mio compagno di parrocchia, di giochi, e è rimasto un po' direi... hanno bocciato tutto il progetto finale. Poi ho incontrato questo padre, un frate minore, Costantino Ruggeri, e il suo ragazzo che era architetto e che ora è nel Rinnovamento e opera per il Rinnovamento, l'abbia chiamato e mi ha detto: "fammi vedere il terreno". Era tutto scosceso. E mi ha detto: "guarda, l'ho vista". Ha fatto il bozzetto e il comune l'ha subito accettata. Per me è una delle chiese più belle, moderne che ci siano. Bisogna vederla, con queste vetrate stupende, piene di luce...

I: Ma come si chiama questa chiesa?

MdG: Il Tabernacolo.

I: Certo, ci sono stata. Sono andata a parlare con la responsabile della comunità che c'è lì.

MdG: Ah sì certo, come no! Era una ragazzina della parrocchia. E poi, appunto, è sorta la parrocchia, con tante cose belle, prodigi, difficoltà, e sono stato lì per 26 anni, fino al 2000. Nel 2000 mi hanno spostato a Santa Marta come rettore, per cinque anni, dove si va adesso al gruppo. E ho fatto un'esperienza spirituale bellissima, tantissimo. Perché c'era più calma. E lì è nato poi il gruppo di Rinnovamento di Santa Marta.

I: È giovane questo gruppo comunque.

MdG: Sì, lì è nato nel 2000-01 ecco. Mentre quello del Tabernacolo è nato nel '90. Poi nel 2006 sono venuto qui come canonico. Con degli impegni in curia, accompagno il cardinale e l'arcivescovo nelle visite pastorali... e poi faccio l'aiuto pastorale: dico messa, confesso, ecco. E poi faccio il mestiere di qualsiasi prete. E una cosa che mi prende molto sono i gruppi di Rinnovamento che, se posso, vado anche negli altri gruppi. Partecipo ai convegni, faccio parte del comitato diocesano. Ecco, sono conosciuto anche per il Rinnovamento perché... All'inizio anche qui, come in tutte le diocesi, eravamo un po' "caratteristici"... poi pian piano anche tanti altri confratelli hanno capito. Il Rinnovamento adesso è anche "quotato" tra i movimenti — anche se non è un movimento — che ci sono nella chiesa, tra i più forti, i più precisi, i più popolari, no? Questa è un po' la storia.

I: Mi vengono un paio di domande. La comunità di Santa Marta com'è nata? Chi è che l'ha tirata su?

MdG: Beh io, io con i miei collaboratori. Arrivando lì...

I: Cioè, come si apre una comunità, un gruppo?

MdG: Dunque, prima il luogo dove si è. Ecco, Santa Marta è la chiesa, a Genova, dell'adorazione, dove ci sono confessioni, adorazione tutto il giorno, no? Sette otto ore... Arrivato lì ho visto che c'era tanta voglia di fare, ecco, non cose parrocchiali però... Io ho fatto tanta adorazione al Santissimo che è sempre esposto, ecco. Poi mi chiedevo: "cosa si può fare qui"? Io ho avuto un'esperienza bellissima con la comunità missionaria di padre Gasparino a Cuneo. Perché Genova in quegli anni si è servita molto di questa comunità missionaria di preghiera. E avevo chiamato due di loro, dalla comunità di Cuneo, che venissero a fare un corso di preghiera, di mercoledì. E si è riempita la chiesa. Erano 200 [ride], non me lo immaginavo! Poi mi rendevo conto che non si poteva andare avanti con 200 persone lì, non c'erano gli spazi capito?

I: Ma queste persone si ricordavano di queste esperienze o erano nuovi, giovani...?

MdG: No, no tutti giovani...

I: E come facevano a sapere dei corsi di preghiera?

MdG: Ah beh l'abbiam detto... alle messe ma anche ai confratelli delle parrocchie vicine... Poi in Liguria la comunità di don Gasparino è molto conosciuta e la gente si è chiamata, l'uno con l'altro no? E allora, quando ho visto che c'era tanta gente, pian piano poi l'abbiamo un po' tramutata in un gruppo del Rinnovamento. È diventata meno numerosa, no...? Qui abbiamo iniziato con questa caratteristica che ti ho detto, sempre cominciando con l'adorazione del Santissimo; poi abbiamo cercato di insegnare alla gente a pregare a voce alta, no, a togliere tante difficoltà, timidezze eccetera. E dunque, dal 2000 fino a oggi, son già passati 15 anni.

I: E quindi lei li ha educati a entrare in questo regime di spiritualità...

MdG: Sì sì, beh, poi ci si aiutava col pastorale, con le persone che avevano avuto una forte esperienza con Rinnovamento, poi con i convegni...

I: Beh però è una cosa particolare per qualcuno che sia abituato alle celebrazioni domenicali, ad esempio...

MdG: Sì, sì sì sì...

I: Vedere questo è interessante, anche solo per capire “come si fa”.

MdG: Beh sì, sì. Anche se solitamente non ci sono soltanto le attività domenicali; le parrocchie, dove c'è attività abbastanza intensa, con i *cursillos*, i campi — avrò fatto 25 campi estivi — coi bambini, gli anziani, gli adulti e i giovani... e lì proprio si forma al gente, proprio impara a vivere in comunità. Ecco, quando ero parroco ero in una zona borghese più o meno; c'era gente che aveva la casa in campagna ma non saltava mai, d'estate, quando poteva. Sono momenti fondamentali. Poi quando ho conosciuto il Rinnovamento, abbiamo messo un po' di “stile”. Con gli adulti al mattino, per dieci giorni di campo, mettevamo sia in albergo sia in una eventuale cappella vicino, il Santissimo esposto. Fino alle otto c'era il Santissimo. Poi io lasciavo sempre alle famiglie la mattina libera. Poi tante riunioni, gite, i giochi serali...

I: Ma perché proprio il Rinnovamento e non, ad esempio, i Neocatecumenali? Come mai lei si è avvicinato proprio al Rinnovamento?

MdG: Dunque, la mia parrocchia è vissuta indipendentemente dal Rinnovamento. Sono io che con due tre che l'ho conosciuto. Io sono stato anche per dieci anni delegato arcivescovile dei movimenti. Per cui ho conosciuto abbastanza bene CL, i Focolarini, i Neocatecumenali, perché nelle parrocchie gli aggregati laicali sono tantissimi, circa 74 tra tutti gli “indirizzi”. Però quel che mi ha colpito di più è stato il Rinnovamento sia personalmente, sia perché ho trovato una situazione molto popolare. CL ha un suo carisma, i Focolarini il suo carisma, Sant'Egidio... Questo è parrocchiale, ma molto popolare. Aperto a tutti. E soprattutto perché ha fatto rispolverare il grande sconosciuto, che è lo Spirito Santo.

I: Perché “grande sconosciuto”?

MdG: Perché dal V secolo in poi, lentamente e lentamente... lo Spirito Santo non era una cosa più semplice, più facile di Gesù [ride], no, che si è incarnato, anche il Padre... Lo Spirito Santo è la Terza Persona della santissima Trinità ed è il dinamismo della chiesa. Gesù ha detto: “è bene che me ne vada, sennò non arriva lo Spirito Santo”. E dopo la pentecoste cambia tutto, no? E la chiesa ha due cose coesenziali: l'istituzione — tradizione, scrittura, magistero, tutte queste cose qui... però come si esprime? Lo Spirito Santo come entra in questa realtà? La illumina, la carica. E ci accorgiamo quindi che lo Spirito Santo è colui che fa le sorprese. Dà dei doni particolari che noi chiamiamo “carismi”. Ai singoli. Non tutti sono attenti a questi doni ma, come dice san Paolo in una lettera, noi tutti siamo pietre vive per formare la chiesa. Ogni pietra ha il suo compito. La riscoperta di questo grande sconosciuto, che è lo Spirito Santo, è cominciata nel Novecento eh — è una cosa entusiasmante. Ti faccio un piccolo esempio...

I: Sì! Ecco, ne faccia più che può!

MdG: Appunto, quando ho conosciuto il Rinnovamento, per puro caso quasi, ero già parroco da 15 anni mi pare, e mi hanno detto “vieni a Rimini!”. Io ero stanco morto, perché avevo avuto un tumore alla testa e poi son guarito, ecco [sorride]. Ma l’ho vissuta in una maniera... bellissima. Nel 1989 sono andato a Rimini, un po’ stanco, un po’ trascinato. Poi c’era l’estate... e mi ricordo che sono entrato a Rimini, c’erano tipo 20.000 persone — perché ai raduni il numero è questo. E sono entrato mentre cantavano questi canti stupendi, con questo coro eccezionale, e io sono rimasto piuttosto di stucco, ma in senso buono, e devo dire che per quattro cinque giorni buoni ho pianto. Perché dello Spirito Santo si può scrivere molto, ma è un’esperienza. Allora ho cominciato a fare esperienza di una nuova adorazione, una nuova preghiera, un amore per la Bibbia. Tutti doni che il Signore dà se tu li accetti.

I: Quindi tutti li hanno.

MdG: Eh sì, sì. Basta che li vivano e che li scoprano. E questa era una cosa per tutti, no? E quando sono entrato in parrocchia, pian pianino, abbiamo parlato di questo. Abbiamo cercato di fare le cellule parrocchiali di evangelizzazione, di cui molto dipende dal Rinnovamento. E queste cose, carismi, doni, preghiera... li abbiamo fatti. E ci siamo accorti che questa non era una “pastorale moderna”, ma era la vera pastorale. Cosa che nessuno pensa, il carisma più grande che ha il Rinnovamento è il carisma della “consolazione”. E poi c’è anche la preghiera di guarigione, ma quella è strategica. La consolazione è per oggi, per le solitudini che ci sono; infatti la gente che viene nei gruppi, come il Santa Marta ma anche altri gruppi, magari non si inserisce bene nel gruppo inteso come movimento, però viene, ci sta. Torva un po’ di pace. C’è un sacco di gente che viene, che magari non fa l’effusione, che è una cosa fondamentale, ma gente che sono anni che viene, che si è convertita, proprio convertita e poi non va più via. Poi vengono a parlare con me, con altri. Questa è proprio la pastorale da persona a persona, la vera pastorale. E poi si parla molto, ovviamente, di preghiera, di adorazione, del servizio, dell’eucarestia, dei sacramenti...

I: Ma chi è che può fare, ad esempio, una preghiera di guarigione? Quello è un carisma, no, riuscire a fare quella cosa lì...

MdG: Sì. Questi sono doni anche dati alla comunità. Ma poi con la guarigione bisogna stare attenti no?

I: A che cosa esattamente?

MdG: Ci vuole un carisma che si chiama “di conoscenza”. Di cui era direi proprio illuminato padre Tardif. Io l’ho conosciuto, è un uomo grande grande. Lui era uno che detestava i carismatici, poi c’è caduto dentro. È stato guarito. Era all’ospedale a Santo Domingo — ma lui è canadese — e gli han detto: “c’è un gruppo del Rinnovamento, carismatico, che vorrebbe pregare per lei”. Lui era all’ospedale grave eh. Però ha risposto: “che venga, che venga, ma chiudete la porta, che non mi sentano”. Ma lo Spirito Santo entra lo stesso. Lui è guarito veramente e allora è entrato nel Rinnovamento. Lui ha avuto questo dono direi pesante e difficile, perché il carisma di conoscenza ce l’hanno in pochissimi eh — che poi la gente a volte... qualcuno è strambo. Lui

parecchie volte l'ho visto a Rimini — quando c'era lui andavano almeno 50.000 persone — non ci stavamo più. Adesso lui è morto, c'è la causa di beatificazione. Lui faceva un'ora di catechesi sui sacramenti bellissima! Che tutti capivano, dalla semplice persona al professionista. E lui diceva: “adesso il Signore sta guarendo una persona che non sente... il Signore sta guarendo alcuni con dei tumori...”. Poi non si sa niente, per il solo fatto che uno non sa se sta guarendo o no. Ma io ho visto una suora, era vicina a me, che diceva “sento! sento! sento!”, poi un altro si è alzato dalla carrozzella... E sono cose molto, direi, delicate. E padre Tardif era serissimo, diceva: “se sentite qualcosa, ditelo. Perché si ringrazia il Signore”; qualcuno lo dice, poi si applaude e così via.

I: Sì, io ho partecipato a incontri simili, però non erano sempre persone ordinate quelle che gestivano la cosa.

MdG: Dove le hai sentite?

I: Ad esempio a Ravenna in un incontro tenuto da padre Francesco Chinaglia [Mons. di Gregorio fa cenno di conoscerlo]; ma poi anche tempo fa in un raduno cui ho preso parte nella città di Macerata, dove era venuto uno di questi “carismatici”, ma non si sa bene a cosa appartenesse...

MdG: Sì sì, però quelli... non è che non siano “veri”. C'è anche qualche prete che... [riflette in silenzio qualche secondo, con uno sguardo un po' perplessa] mah... io in parrocchia non li ho mai invitati.

I: Vorrei capire un po' meglio, se vuole aiutarmi. Dove sta qui la difficoltà, qual è esattamente il problema?

MdG: È l'autenticità.

I: Ma perché si pone un problema di autenticità, dato che i carismi sarebbero, teoricamente, dentro ciascuno?

MdG: Eh bisogna vedere se è autentico; i carismi sono tantissimi, come sono tante le virtù morali, no? Il canto, l'insegnamento, l'azione, l'accompagnamento, ne possiamo... anche per esempio nell'insegnamento, ti accorgi che uno insegna o predica, anche laico, e ti accorgi che prende. Quante prediche facciamo, no? Padre Cantalamessa no? Era contrario. Impediva ai suoi penitenti, quando era a Milano, di andare a questi gruppi carismatici. Poi l'hanno chiamato una volta, è andato in America ed è rimasto stupito perché l'hanno portato in uno stadio dove c'era scritto: “Gesù è il Signore”, con 80.000 persone. È rimasto scioccato. E pensa a cosa è accaduto: mentre era lì — anche perché a quei tempi là le modalità erano anche più evidenti, con il protestantesimo... — e si è fermato in un gruppo di preghiera. Ecco anche il dono della parola. A volte ci sono persone che aprono la Bibbia — e non è una cosa esoterica — aprono la Bibbia e trovano parole che colpiscono gli altri. È capitato a padre Cantalamessa. Mentre era lì gli hanno detto: “padre ma perché non fa la preghiera di effusione?” e lui rispondeva: “ma perché? io sono un figlio di Francesco, io sono un frate, sono un universitario...”; e mentre pensava queste cose nella sua mente una vecchietta apre la Bibbia e dice, Giovanni Battista: “e non crediate di essere salvi

perché appartenete a una razza...”, agli Ebrei insomma no? Ecco lui chissà quante volte ha commentato questa frase del Battista — è rimasto folgorato. È tornato in Italia, è andato dal suo generale a Roma, il quale voleva che facesse l’insegnante di patristica alla chiesa, alla Cattolica, e gli dice: “io vorrei mettermi a predicare”. Allora gli ha detto il generale: “guarda, adesso finisci l’accademia, poi vediamo un po’...”.

I: È come dire che anche voi vi convertite a un certo punto.

MdG: Certo! Una conversione! È un approfondimento ecco. E quanto ho faticato, quanto cose ho fatto, di cui non ripugno nulla! Un cammino... Ho messo una lampadina più grossa e ci vedo meglio.

I: Però c’è un po’ di scetticismo in giro, o no?

MdG: Oh tanto.

I: Tanto; cioè “ancora” tanto... Perché è negli anni ’70 che è esploso il fenomeno no?

MdG: Sì. Sì, sì, ’67... Sì. Uno deve fare l’esperienza, è inutile che da lontano dica... Solitamente chi la fa, anche se non entra totalmente nel Rinnovamento, si accorge che è una cosa valida, prega in modo diverso. Soprattutto la preghiera. Uno non ha mai letto la Bibbia e comincia a leggerla, va a fare corsi. Cioè, un certo numero, non tutti eh. Poi c’è qualcuno che prende per ordinarie le cose straordinarie, parlare le lingue, visioni, immagini no...? Prima fai le cose normali, poi i carismi. Quando ho sentito parlare le lingue sono rimasto esterrefatto. Poi ho sperimentato una cosa, ho sperimentato che quando c’è il canto in lingue c’è la pace nel cuore, non sei distratto. E solitamente qualche prodigio avviene lì. Beh insomma, per farla breve, padre Cantalamessa ha avuto il permesso di lasciare l’insegnamento e ha fatto il francescano. E un giorno era in piazza san Pietro, con papa Giovanni Paolo II, all’angelus, e diceva tra sé: “ah potessi dirti, papa Giovanni Paolo, quello che sto provando...”. E dopo un mese l’hanno chiamato a diventare predicatore apostolico, quello che fa gli esercizi al papa, che fa i quaresimali no? Bellissimo, bellissimo. Ecco i Francescani hanno questo compito alla Santa Sede; i Domenicani la teologia... E padre Cantalamessa si è messo a predicare e quando fa gli esercizi — io ne ho fatti due tre con lui — spirituali per i preti — mi pare che eravamo a Loreto, c’era 100 preti e una quarantina di preti -, lui non tralascia mai, nell’ultima meditazione, di parlare della sua esperienza del Rinnovamento. Tutte le cose vanno fatte bene. Una volta ho detto a Tettamanzi, quando era a Genova, “che cosa ne pensi di questo che facciamo, del parlare in lingue eccetera...” e lui mi ha detto “guarda, se si è autentici va bene; se uno fa apposta, o per farsi vedere...”. Per cui l’autenticità è l’unica cosa che rende veri.

I: E se qualche carisma non venisse da Dio?

MdG: Ah!

I: Succede?

MdG: Beh, io non mi sono mai accorto, ma posso dire questo: c’è gente che crede di averlo. C’è da vedere se “ciocca” un po’ oppure se è una persona ingenua, vuol farsi vedere. Un periodo c’era

una persona, ora non viene più, non so se sia viva, che tutte le volte che c'era una convocazione regionale andava per terra: "riposo nello spirito". Gli abbiamo detto "guarda, se sei così chiamiamo il 118. Ma ora in piedi!". Cioè... se uno dice che ha un carisma, un momento! Fattelo riconoscere dagli altri.

I: Dalla comunità, almeno dalla comunità.

MdG: Eh sì, sì. Una volta ero a Medjugorje e mi hanno chiamato a pregare sulla gente insomma così, no... e una ragazza, mentre andavo su, è caduta. Non si è fatta male, ma è caduta come tu hai visto no, tante volte. E le ho chiesto cosa ha provato; lei mi ha risposto: "mi ha guarito il cuore, una pace di cinque sei minuti che è indescrivibile, penso che non la proverò più". Il cardinal Suenens, belga, che è stato un po' colui che ha difeso il movimento carismatico nel mondo, lui parla del riposo nello spirito e dice proprio questo, di fare un po' di violenza su di sé, di dirsi "non ci voglio andare; perché poi c'è la suggestione... e allora devi dirti apposta questo, perché possono giocare tanti altri componenti, la sensibilità, la suscettibilità e queste cose qui. Se poi qualcuno cade lo stesso e non volendolo, allora la cosa è diversa. Poi ci sono i frutti che dà.

I: Però si impongono le mani, no? Io ho sempre visto imporre le mani da qualcuno...

MdG: Sì sì, ma a volte capita anche quando si è in assemblea, mentre si canta in lingue.

I: Perché però si impongono le mani? C'è qualcosa forse che "fuoriesce" dalle mani?

MdG: No, no, no. È un gesto biblico. È semplicemente un gesto biblico.

I: È simbolico.

MdG: Certo. Però non è simbolico in quel senso lì, come quando si ordina un sacerdote eh. Infatti nell'ordinazione sacra, che sia del diacono, del sacerdote che del vescovo, c'è la formula di consacrazione, ma il vescovo sta prima dei minuti in silenzio con le mani sulla testa del consacrando.

I: Cosa c'è lì di diverso?

MdG: E beh lì addirittura gli apostoli hanno insegnato questo: gli apostoli imponevano le mani e consacravano. Non lo facevano i laici. Ora questo segno biblico è rimasto nella chiesa, non deve diventare una cosa "magica", è un simbolo, come dare la mano. Però dire che invocando lo Spirito Santo esca qualcosa dalle mani è sbagliato.

I: No, no, certo non sto dicendo che si tratti di magia, ma tentavo di capire se si trattasse, per l'individuo che lo compie, di farsi "mediatore" o "canale" di qualcosa.

MdG: Sì. La fede trasmette la fede. Il calore trasmette il calore. Se uno con fede e con umiltà, oltre alla preghiera, fa così — e noi diciamo sempre di stare attenti, di non toccare — è segno che è una persona di fede e che in quel modo, con le parole e col pensiero, invoca lo Spirito Santo perché scenda su quella persona. E poi la cosa importantissima del Rinnovamento è la preghiera di effusione. Uno viene ammesso, dopo almeno un anno di partecipazione, a un gruppo. Questa preghiera di effusione è preceduta da almeno otto/dodici riunioni — bellissime — in cui si comincia, si prega, si fa un insegnamento su alcuni temi — sono sette/otto temi, la grazia, la fede, la Bibbia, lo Spirito Santo, i carismi. Chiamiamo sempre persone possibilmente dell'ambito nostro,

che siano capaci di comunicare, che sappiano fare, che siano autentiche. Fatto questo percorso di lezioni, frammisto a metà da una serata penitenziale (si recitano preghiere di guarigione generali e poi ci sono le confessioni), alla fine si fa una giornata entro la quale si fa l'effusione. Al mattino, soltanto per gli effusionandi, c'è la meditazione, con la preghiera prima, poi il pomeriggio vengono tanti altri che l'han già fatta, vengono a pregare in una chiesa dove siamo e si compongono dei gruppetti di massimo tre persone, dove ciascuno prega su una persona. Invocano lo Spirito Santo affinché questa persona riceva doni, sia guarito nel cuore. Io ho visto cose veramente belle, belle. Poi la virtù della perseveranza è un'altra cosa eh. Perché se uno sente cose, le vive, comincia, beh, poi, se non persevera... Ed è l'inizio del cammino, non è l'arrivo. Perciò l'effusione, adesso, ci stanno dicendo che la possiamo fare anche comunitaria, tutti insieme. Sono modalità che vengono fuori perché sono più opportune per l'esperienza che si è fatta, ma l'effusione è quella. Noi diciamo che uno deve fare delle scelte. Dopo la famiglia, c'è questa corrente di grazia che deve essere prima delle altre cose. E io dico sempre - e io sono stato a Medjugorje tante volte, è bellissimo, eccetera - ma se c'è una convocazione diocesana, tu non vai a Medjugorje, devi scegliere quella. Se sei del Rinnovamento fai quello e non ti metti in un'altra cosa a tempo pieno. Ecco perché è tanto popolare. Io vorrei che tante suore venissero, anche a parlare così... Perché le suore sono un po' così, no: sante, buone, intelligenti... però hanno un mondo che a volte... è un po' chiuso ecco e alcune hanno bisogno, insomma, di respirare un po'.

I: Cioè, sostanzialmente non “sono in strada”?

MdG: No. Ma perché non sono le suore che insegnano, no? Un po' dipende anche dalle persone, intendiamoci. Sono più considerate delle missionarie. Ma sono anche ben più attive e accettate. Però va a finire che in qualche comunità non c'è ricambio, non ci sono vocazioni. Non hanno quel respiro che possiamo avere noi... E la chiesa ha bisogno di questa luce. Perché se tu entrassi in un museo d'arte, con tante opere di Michelangelo, di Raffaello, di Caravaggio, ma si fosse scuro... e nessuno che te le spiega... ci vuole no? Un bel critico d'arte che ti faccia appassionare. Ecco così per noi sono i carismi, che chiamiamo anche “sorprese dello Spirito”. Per farti qualche esempio abbastanza ricorrente: gente timida che non parla mai, agli incontri poi si sblocca, comincia a parlare, fa insegnamento, gli prende la tachicardia.... Beh non tutti, posso dire che alcune persone si mettono in fondo, stanno in silenzio... Però poi magari si liberano. La guarigione è anche una liberazione da tanti complessi, da tante... Poi cominci a capire che le cose che valgono davvero non sono quelle considerate tali. Una delle cose più belle che dicono molti è: “qui abbiamo ritrovato la vera amicizia”. Una volta siamo andati con un pullman - non so dove, non mi ricordo dove andavamo - e una signora mi ha detto: “ma don Pino! Ma non ha ancora litigato nessuno nel pullman?”! Guarda che è significativo! Vuol dire che un pullman così... [ride] Poi va bè, non so, volevi farmi altre domande...?

I: Sì, realtà ci sono un paio di argomenti che vorrei affrontare ancora con lei. Ad esempio, le capita che vengano da lei delle persone a chiederle aiuto per dei disturbi?

MdG: Uh! Ce n'è pieno.

I: È “pieno”?

MdG: Sì, beh, non del Rinnovamento. Non è che sono solo loro che vengono. Io sono anche incaricato un po'... io sono esorcista. Tutti i preti sono esorcisti.

I: Tutti i preti sono esorcisti. Non i fedeli però.

MdG: No. È un ordine minore. La chiesa magari dà il compito anche a un laico. Ma adesso non si fa più... Prima era un gradino per diventare prete, ma ora l'han tolto. Prima c'era l'ostiariato, il sacrestano - nel senso buono della parola, nel senso di colui che cura la chiesa; poi c'era l'esorcistato - anche se poi non si esercita; poi c'era il lettorato, cioè leggere la Bibbia; e poi l'accolitato che, dei quattro ordini minori, era l'ultimo. Poi si diventava suddiaconi - che ora hanno tolto - e poi diacono. Adesso c'è soltanto il lettorato, l'accolitato, il diaconato e poi c'è il presbiterato. Perciò tutti i preti sono esorcisti per il solo fatto di essere sacerdoti, altroché: l'ordinazione vale 250 mila volte di più di un esorcista no?

I: Per dire, qualcuno del pastorale non può gestire una manifestazione...

MdG: No, no, non può fare un esorcismo alle persone. Non escludo che possa avere un permesso... però, non si sa mai. Io, con altre sei persone, altri confratelli, accogliamo - specie io - queste persone e cerchiamo di fare un po' di discernimento no? E nel 99% è gente che non sta bene, che ha... problemi psichiatrici, psicologici oppure tanti problemi dentro o radici educative sbagliate. E magari pensano di essere, magari... “indemoniate”. Non è vero. Però certi casi ci sono. Allora quando certi casi si verificano, certe manifestazioni che ti lasciano un po' lì, chiedo al vescovo il permesso per quel confratello là, per fare un esorcismo. Ce ne sono tre su cento. Qualche volta ho visto qualcuno che diventava furioso, cambiava voce...

I: Mi aiuti a capire, quindi: le richieste starebbero aumentando?

MdG: Ma sì, perché il mondo è quello che è. Il mondo impazzisce.

I: Ma è vero che stanno aumentando? Lei ha riscontrato questa cosa?

MdG: Ma certo! Intendiamoci. Confessando già ti accorgi no? Poi, dato che molti sanno che io con i confratelli ci occupiamo di questo, mi chiamano, vengono qui e io per un'ora li ascolto. A volte un'ora di ascolto già libera: non parlano con nessuno, queste persone, magari resta tutto dentro di loro per anni. Allora io rispondo che non c'è niente di demoniaco, ma che devono semplicemente cominciare a camminare nella fede. Molti allora accettano e poi vengono nel gruppo del Rinnovamento, cominciano ad andare alla messa, si confessano. Ci sono le tre “c”: conversione, confessione e comunione. E questo, già, libera tutto. Poi ci sono dei casi particolari - incolpevoli! a volte... incolpevoli. E lì bisogna intervenire, ci vuole molta... a mio avviso - cosa che non ho io - ci vuole molta esperienza. Oltre al permesso del vescovo, ci vorrebbe che uno potesse vivere almeno tre anni in compagnia di un esorcista. Vede cento, centocinquanta di queste cose qui e comincia a capire dove c'è la verità o dove c'è la finzione. La psichiatria non può dare tutte le risposte... dà dei nomi, ma poi rimane quel che è.

I: Anche voi “date dei nomi”?

MdG: No, non li so neppure... [sorridente].

I: Per dire, durante l'esorcistato si studiava demonologia no? O cosa si fa?

MdG: Beh guarda cominciano adesso in teologia a parlarne un po'. In questi ultimi dieci anni. Quando io ho fatto demonologia, ne ho sentito parlare per circa un capitolo, tòh. Adesso invece...

I: Perché mi pare che i demoni si manifestino proprio presentandosi, dicendo il proprio nome, tipo: “io sono...”. Poi anche nella Bibbia c'è scritto che Gesù chiedeva il nome, no?

MdG: Sì, sì, “io sono tale demonio...”, “io sono tale...”, sì sì! Anche lì bisogna vedere un po' com'è.

I: Quindi non c'è una preparazione ufficiale al riconoscimento di entità specifiche?

MdG: Beh ci sono i nomi... io ho visto fare esorcismi a qualche esorcista in gamba e quando legge, legge una ventina di nomi. Dei demòni.

I: E da dove li prende questi nomi?

MdG: Beh ci sono. Non c'è solo nella Bibbia, ma nella tradizione, no? In demonologia si studiano. Uno dei più noti è, ad esempio... eh, mi sono dimenticato anche il nome [sorridente]. Uno che riguarda il sesso, l'invidia...

I: Quindi sono distinguibili sulla base di quello che fanno in un certo senso?

MdG: Sì sì, cioè... Ricordo che in teologia ho fatto tutto e che poi, per un capitolo, si è parlato di quello, perché in teologia si parla dell'esorcismo. Però una volta non era così invadente. Così... Oggi c'è gente che... psicologicamente è partita! È pieno!

I: Questo è interessante, perché in fondo, le richieste veramente di sua competenza...

MdG: No, no, grazie al cielo... Per dire, se uno vive in una famiglia con determinate cose, eh, il bambino prende tutto, il bambino è come una spugna. Una volta ho visto fare un'intervista in televisione al figli odi un boss mafioso, gli hanno chiesto cosa volesse fare da grande e lui ha risposto: “il boss”. Eh, ho visto tutto. Se c'è una famiglia buona, invece, le radici sono buone. Ma oggi, in questa solitudine... in questa mancanza di valori, in questo relativismo, dove tutto è possibile, dove puoi fare quello che vuoi... Se pensi poi... oggi si parla di femminicidio, che è scoppiato in una tale maniera... Però io ti direi, cioè ti direi anche altre cose, però prima di tutto ti direi, a delle ragazze, prima di dare il tuo cuore, il tuo fisico, pensaci un po'. Non dico per fede, umanamente. Tu ti doni a una persona e poi dopo un anno, due o sei mesi ti accorgi che non va bene niente. Se incontri quel matto, è capace a farti del male. Devi stare attenta anche tu! I ragazzi oggi... cominciano a cambiare un po' eh, ci sono molti ragazzi in gamba. Però bisogna stare più attenti. Perché poi ne prendi le conseguenze no? Nella Genesi c'è scritto tutto. Dio ha creato le cose in una certa maniera, li ha fatti maschio e femmina, li ha fatti così e così, con determinate cose... Tutto il resto è... [resta in silenzio].

I: Però a me viene in mente, ad esempio, che uno psichiatra o uno psicoterapeuta riconoscono dei mali psichici ma, ad esempio, non riconoscono i mali “spirituali”. Cioè, non possono “lavorare” con lo spirito perché non lo contemplano...

MdG: Beh, sì, certo, è ovvio. Mah, allora. Dicono che lo scienziato è ateo. Però io conosco delle persone, psicologi, anche qualche psichiatra, che sono cristiani. Ecco, ma le scuole di psicologia di oggi...

I: In un manuale di psicologia lo “spirito” non è una categoria analitica, non esiste...

MdG: No, non c'è. Dicono che lo spirito fa parte del corpo, dell'energia...

I: Però si tratta della mente, in un certo senso, è la psiche...

MdG: La mettiamo su due campi diversi.

I: Ma secondo lei cos'è un umano, come è fatto?

MdG: Un umano? È fatto di corpo e di spirito. È una componente. Ben diversa dal cane, dal gatto.

I: E la mente e lo spirito sono due cose diverse?

MdG: La mente... ora io non sono un filosofo. Ecco, i sensi interiori ed esteriori, come i cinque sensi, sono gli strumenti per ragionare, per rapportarsi all'altro no? Per l'incontro con il Signore, ecco. Tolti questi strumenti rimane sempre un essere umano, con la sua anima, ma se per malattia... Io mi ricordo un mio amico, un compagno, a cui è nata una bambina e questa bambina aveva solo un senso dei cinque. Uno, sì. Forse il tatto. Questa cosa l'ha mandato in crisi, mi chiedeva se sua figlia fosse un essere umano, se aveva l'anima. Queste cose qui sono estremamente difficili e, anche se sei uno psichiatra, non puoi non entrarci dentro. Io ho qualche amico che è psichiatra, psicologo, eccome, fanno del bene. Poi diventano dei padri spirituali, specialmente quando si accorgono che è così frammisto no? Lo spirito con il corpo. Tante malattie hanno origine dallo spirito. L'esaurimento cosa produce? Produce tumori, di tutto. Bisogna essere... Eh, oggi invece è così tutto, direi, relativo, tutto così distratto... Non so cosa dire. Io come sempre dico, quando manca il Signore manca tutto. Manca tutto. Ma pensa se i grandi della guerra si convertissero... cambia tutto. Non è cambiando le situazioni che si cambia l'uomo. È il cuore dell'uomo che deve cambiare, tutto lì. Ma chi? Non ci pensano, no? Mi è successo tante volte, ma non sempre è riuscito, quando andavo dalle coppie a benedire le case, le coppie in crisi. E dicevo: “non andate a fare la crociera, perché tanto litigate anche in crociera, non cambia niente; se mi date un po' di fiducia e fate gli incontri coniugali sabato e domenica, lì è sicuro che non vi fa male e scoprirete tante cose”. La maggior parte della gente che l'ha fatto si rimettevano in sesto. Perché mancava loro la cosa più importante. Perché se manca la cosa più importante io sono fritto eh. Se l'uomo è fatto per la relazione... ecco. Ma poi la gente non sa niente! Non sa niente della vita di coppia!

I: L'uomo è fatto per la relazione...

MdG: Eh certo! Perché la Trinità è fatta per la relazione: Padre, Figlio e Spirito Santo. Ma se non c'è la relazione l'uomo è muto. E se non avessi le relazioni con gli altri, chi saresti?

I: Ma quindi un umano è sempre umano se non ci sono più gli altri, secondo lei?

MdG: Beh, secondo le condizioni ambientali in cui è. Se è in un'isola...

I: Ma una persona che stesse sempre da sola sarebbe veramente un umano completo o mancherebbe qualcosa?

MdG: Eh certo che... certo, è un umano, ci mancherebbe altro. Noi siamo fatti a immagine e somiglianza. Intelligenti, volitivi come il Signore. Con le dovute differenze. E somiglianza perché siamo chiamati alla santità. E questo è un problema di relazione. Quando uno comincia a relazionarsi con l'altro e dialoga: eh capperi se sa cambiare, se sa dialogare. Certo poi, io sono un tifoso del Genoa [ride], ma se lo scontro settimanale con la Sampdoria, allo stadio, con urla, parolacce, bestemmie... ecco, mi dispiace per loro che non sanno godere neppure di quello. Perciò, guarda, l'educazione è... si educa prima di nascere. Quando sei nel seno materno... perché sappiamo che il feto riceve tutto. Io non so se è vero, mi hanno detto che in America hanno fatto un esperimento molto bello: hanno fatto sentire al bambino di 5 mesi musica, no? Pop, classica... Musica classica, a lui, piaceva di più, aveva sensazioni più belle. Va bè, ma poi, al di là di questo, lo sappiamo tutto che il feto, nel grembo materno, sente. Poi te sei un'antropologa, lo insegni tu a me! Sente tutto, la voce della mamma, tutte le sensazioni... Anche la relazione tra moglie e marito è una relazione di enorme bellezza ma anche di complessità. Perché quando sei fidanzato ti puoi divertire... ma negli incontri coniugali si parla di come ti metti le ciabatte, di come russi, del sesso, di come parli no? E questo, se non sei educato a questo, lo mandi a quel paese poi eh...

I: Sarà forse che si viene più educati all'amore romantico, che se si ama molto si sarà felici, al fatto che bisogna trovare l'anima gemella... Anche quella è una forma di educazione, comunque.

MdG: Ma sì, assolutamente. Mi ricordo a un incontro al Santa Marta che io rimasi stupito, facevamo dei raduni, c'era della gente, così no? E poi mi vedo arrivare uno, due, tre che venivano dalla casa dello studente e portavano qui i loro amici. Erano almeno, sulla carta, quaranta, tra i 18 e i 24 anni. Gente che non va in chiesa, gente intelligente, uno dal buddhismo... e mi dicevano, quelli vicino a me: "non facciamo rinnovamento, non seguiamo gruppi, questa gente vuol parlare". E in questi anni abbiamo parlato di tutto. E delle cose che non sapevamo, chiamavamo dei competenti. Ad esempio ne abbiamo chiamato uno per la genetica, per la biologia, per la storia della chiesa, per la politica. Insomma, risposte a cui io... La media della presenza era di 25-26 persone. E sono venute fuori 25 coppie, quest'anno si sono sposate 25 coppie. Qualcuno se n'è andato perché ci trovava un po' troppo severi. Cioè, "severi" significa mettere dei piccoli, giusti paletti, ma se non li vuoi, non saprei dire. Un fidanzamento che è pulito è una garanzia. Questo lo dico per esperienza. Un fidanzamento molto lasso è in pericolo sempre, perché poi arrivano dei momenti della vita in cui devi ingoiare, sotto tutti gli aspetti. Se tu ti sei educato bene, poi sai rispettare certi momenti. Un marino lo fanno sgobbare per sei mesi fino a dare la vita, però poi

quando poi va in missione poi se la cava. Eh, poi uno che non è preparato alla vita, qualsiasi cosa... Ha altre domande signorina? [spiritosamente]

I: Mah, siamo abbastanza contenti!

[interrompo la registrazione, facciamo due chiacchiere informali, durante le quali emergono dei dati che ritengo interessanti riguardo alle fatture e ai malefici, chiedo quindi di riprendere la registrazione]

MdG: ...mah alcuni lo fanno per soldi. Hanno capacità, direi, anche di carattere... di suggestionare. Poi spillano soldi a tanta gente. Ma anche quando non li prendono [i soldi], dà un senso di potere. Ti parlano di magia bianca, magia nera. Di queste cose qui, direi, la gran parte non sono vere. Ma ci sono cose vere dei malefici. Ehm... specie in queste zone tipo... ma poi capita anche che... questa volta è un missionario, in Africa. Dice: "guarda, sono veri i malefici", però c'è anche questo fatto, che hanno un tale ascendente su di loro, gli stregoni, che questi sono succubi di questa gente qui - e alla fine il mal di pancia ti viene. Mal di testa ti viene. Questo per far capire come la suggestione, la prepotenza, eccetera.... Però i malefici esistono veramente e chi li fa commette un peccato che è peggio dell'assassinio. Perché uno può ammazzare uno per ira, vendetta, no? Lì è calcolato... è calcolato. Tra i parenti, le faide... In questo groviglio di peccati, certi malefici ci sono, non si può dire che non esistono, ci sono.

I: Come mai le sono venuti in mente i malefici adesso?

MdG: Mah, perché certamente a un esorcista, la prima cosa che domandano è: "ma mi ha fatto un maleficio? Mi va tutto male...". Ora dico, con onestà: la maggior parte sono problemi psicologici, fisici, di educazione... Poi te ne racconto una che ti metterai a ridere... Ma sta gente qua è proprio... c'è un accanimento proprio, tra parenti! Anche un'altra cosa, ad, esempio, sono le infestazioni no? Nelle case. Io qualche volta sono andato a benedire le case, al di là della Pasqua. Sono andato da persone che sono intelligenti, preparati... e mi dicono: "guarda mi si rompono i vetri, mi cadono i quadri, sento dei rumori". Andiamo lì e poi dico: "ma in questa casa chi ci abitava prima?" e qualcuno dice "mah..." - lo spiritismo esiste. Perciò direi, è tutto un mondo, un mondo... Anche nelle arti marziali bisogna stare attenti, quelle cose lì...

I: Le arti marziali?

MdG: Non le arti marziali... [riflette in silenzio] ...il reiki!

I: Ah! Certo, il reiki. Le medicine alternative. Beh, non tutte magari.

MdG: No, non tutte. Io non faccio.... Però ci sono molti che sono toccati da queste cose qui. E questo reiki, mi han detto, il primo anno va bene, ma poi il secondo anno si mettono a chiedere soldi, poi fanno filosofia, insomma, c'è da stare attenti a quella roba lì.

I: Che cosa c'è in quella "energia"? Loro lavorano con l'energia, in qualche modo, impongono le mani, anche loro...

MdG: Eh sì, sì. Spesso ci sono delle cose, i pranoterapeuti ad esempio usano il calore che c'è nelle mani e ti tolgono delle infiammazioni che poi tornano, insomma, c'è questo no? Ma oramai l'energia è diventata una cosa che risolve tutto. Noi invece parliamo di grazia. Non c'entra niente

l'energia. Si deve confessarsi e comportarsi bene. Però non dico che non, tu pensa che nel Rinno-
vamento c'è un corso, non so se lo fanno più, per i pranoterapisti. Ehm... cristiani cattolici, no?
Dove si raccomanda di non esagerare mai, di farne a meno e di non lucrare. E c'era un certo pro-
fessore, che era originario di Perugia, era un fisico... Sono cose in parte vere, in parte fasulle. Ti
ripeto, per me sono all'80% fasulle. Ma se è l'80%, allora un 20% ha una certa credibilità [fa una
pausa di riflessione]. Poi oltre alle infestazioni ci sono le possessioni e le ossessioni. Le ossessioni,
l'ossesso è quello che ha delle idee che lo mangiano, lo rovinano, non dorme più. La possessione
invece è qualcosa di fisico... E l'infestazione... E poi proprio gli indemoniati. L'hai mai letto quel
libro... eh, adesso mi sfugge... Non l'ho mai dato perché è terribile. Di un povero uomo che ha
avuto una fattura - vè che roba - da una persona, amica della mamma, la cui mamma l'aveva aiuta-
ta a sposare uno; e questo qui è risultato un poco di buono - negli Stati Uniti eh. E questa donna
qui ha giurato di vendicarsi con questa sua amica. E si è rivolta io non so a che stregone. E prati-
camente un giorno questa sua amica, negli Stati Uniti, è andata a trovarla, col bambino di 5 anni, e
le ha detto: "dammi il bambino che lo porto all'emporio che ci sono i giocattoli", no? E dice che
gli ha fatto una fattura. questo ragazzo qui è cresciuto, si è sposato, ha avuto a che fare con decine
di esorcisti grandi come padre Amorth e dice che saltava sulle seggiole, faceva delle cose che è
fisicamente impossibile. È stato liberato da questa cosa qui dopo anni. Ed è stato liberato da un
esorcista di Malta, no? Però a lui rimaneva sempre la paura che gli tornassero ste cose qui. E allo-
ra lui gli ha detto: "ma tu la devi smettere di pensare... non ce l'hai più". Poi è guarito, poretto,
dopo anni. Poi c'è stata quella ragazza che aveva avuto il compito di uccidere la fondatrice di
Nuovi Orizzonti, no? C'è il libro... Io non lo do a nessuno perché... ha parlato di una iniziazione
spiritica, il battesimo loro no? Ed è una cosa or-ri-bi-le. Orribile. Finisci con... che questa per-
sona deve unirsi a una capra, a un caprone. Ecco, queste cose brutte ci sono, c'è lo spiritismo ed è
in mano al demonio. Ci rubano le ostie consacrate...

I: Capita? Vi è capitato?

MdG: Eh! Qui noi stiamo attenti, soprattutto nelle grandi assemblee. Se ci fai caso, quando fac-
ciamo Rinno-vamento c'è uno che dà la comunione e due che stano a vedere, quando devono
prendere la comunione, assumerla, così. E una volta, uno che... ma poi, vedo no? Vedo che si
gira da una parte... E sto attentissimo anche io adesso, guardo sempre. Poi invece, quando ero al
Tabernacolo parroco, è arrivato uno una mattina e mi fa: "guardi voglio confessarmi ma non so
se posso essere perdonato" e io gli dico "guardi, tutti i peccati sono perdonati, basta essere pen-
titi; uno dallo Spirito Santo non è perdonato perché non vuole essere perdonato". Sei tu che non
lo vuoi. Quando gli dicevo che, qualsiasi cosa avesse fatto, sarebbe stato perdonato, doveva pen-
tirsi. E mi dice: "ho rubato un'ostia consacrata". E io: "come hai rubato un'ostia consacrata?" e
lui: "se mi dà 70 euro gliela dò". Io l'ho proprio offeso... [ride]. E mentre diceva così, lo rimbrot-
tavo... Lui scappa, dicendo "ce l'ho qui eh!". E insomma c'è da stare attenti, sta gente... Aveva
già fregato qualche prete. Un po' più semplice... Poi son cose che durano poco perché tutti lo

sanno. Ma per far le messe nere, ad esempio, prendono... Ecco questa parte qui, no? Io dico sempre, a Rinnovamento, la fede è questa - e poi c'è questa parte qui che è proprio demoniaca.

I: Perché ad esempio, in comunità, se ne parla poco, ho notato...

MdG: Non ne parliamo mai perché poi diventa un problema. Molte volte dico, nelle prediche, che la grande lotta tra Dio e il demonio durerà fino alla fine del mondo, che il male che c'è è causato dal maligno. Però della parte degli esorcismi non ne vado parlando alla gente, io sto attento. Quando viene uno che supponi ci sia qualcosa di serio, non dirgli che è indemoniato! Che magari lo diventa, se ne convince.

I: Perché se uno se ne convince, poi lo diventa?

MdG: Eh no, no, non lo diventa; ma se gli cominci a parlare ed è già un pochettino così, che gli chiedi "ma hai qualche fattura?", "qualcuno ti ha fatto un maleficio?" [lui ti risponderà] "eh sì sì, è vero, è vero...". E così non vivi più. Invece se c'è veramente, pazienza. Se no... bisogna stare attentissimi a queste cose qui. Bisogna pregare che il Signore aiuti.

Una telefonata interrompe la discussione e metto in pausa il registratore. Dopo qualche minuto la telefonata termina e Mons. di Gregorio chiede gentilmente di concludere l'intervista. Mi dichiaro concorde, metto via il registratore e ci salutiamo, con la volontà reciproca di mantenerci in contatto.

INTERVISTA A PASTOR OBASUN OLABODE

pastore responsabile della

Redeemed Christian Church of God di Genova:

“Garden of peace”

L'intervista è stata rilasciata nel pomeriggio del 27 febbraio 2017 presso l'abitazione/studio del pastore. Non ci sono altri individui presenti. Ci accomodiamo l'una quasi di fianco all'altro, su due seggiole, nella stanza più grande. Inizio ricordando informalmente il tipo di lavoro, l'orientamento teorico e gli obiettivi di ricerca. Ci accordiamo sulla durata massima dell'incontro, non più di un'ora. In seguito avvio la registrazione, ponendo subito la prima domanda.

Io: Come è diventato pastore?

Pastor Obasun Olabode: Sono stato chiamato da Dio nel corpo pastorale nell'anno 2004. Ho ricevuto la mia chiamata. Dio mi ha chiamato per entrare nel clero - nell'anno 2004.

I: Come è successo?

POO: È stato un incontro divino, accaduto durante una *crusade* tenuta dal mio pastore anziano, il pastore E. E. Adeboye.

I: Quindi conosce personalmente Adeboye.

POO: Sì. Ho passato diverso tempo con lui.

I: E lei viene dalla Nigeria...

POO: Sì, sono nato e cresciuto nella città di Lagos.

I: Quindi è di etnia Yoruba?

POO: Sì, sono Yoruba.

I: Esiste un particolare *iter* per diventare pastori, c'è un percorso codificato? Se e quanto dovete studiare...

POO: Ah, tolta la preparazione accademica, di cui nello specifico io sono architetto...

I: È anche architetto?

POO: Sì, sono architetto, con un diploma preso qui in Italia, presso la Scuola d'Arte di Cantù. Dopo di che sono tornato in Nigeria per lavoro; di seguito sono ancora tornato in Italia come

missionario, nel 2007. Sono qui, dunque, a partire dal 2007. Quest'anno sono 10 anni che sono pastore in Italia.

I: Mh. Ed è stato complicato stabilirsi qui, trovare gli spazi giusti...?

POO: Qualsiasi cosa tu debba fare nella tua vita, incontrerai sempre sfide, ostacoli e difficoltà. Ma se resti determinato, distruggerai ogni ostacolo e ogni barriera.

I: Certo, ma lei sa bene che questo è un paese prevalentemente cattolico; perciò, da questo punto di vista, rimane molto difficile a volte comprendere il tipo di spiritualità che voi portate...

POO: Sì, benché l'Italia non sia al 100% cattolica. L'Italia, per quanto io ne sappia, è composta al 25% da cattolici, diciamo i cattolici praticanti, coloro che credono nel cattolicesimo. E poi c'è un 45% di "liberi pensatori".

I: Chi sono i "liberi pensatori"?

POO: Coloro che non si riconoscono nel cattolicesimo e non credono in Dio. Sono definiti "atei": non vogliono sentir parlare di cattolicesimo, non vogliono sentir parlare di Dio, vogliono vivere la loro vita e star fuori dal sistema...

I: O magari potremmo dire che anche gli atei "credono": credono in un Dio-che-non-esiste [rido]...

POO: Ah! [ride sorpreso] Credono che Dio non esiste! Infatti c'è qualcosa in cui credono. Poi ci sono coloro che - per la mia esperienza in Italia - sono più o meno la maggioranza - sono più o meno la maggioranza -, i quali credono che c'è un Dio, ma che i principi di Dio vadano cambiati. Credono che i principi abbiano bisogno di una modernizzazione e che quindi ciò che valeva 5 mila anni fa non vale più, che due o tre cose vadano cambiate... Ma c'è comunque un buon 15% o 20% tra coloro che credono che tutto ciò che Dio ha detto è quello. Ci sono ancora costoro in Italia, tuttavia non vi stanno dando la stessa popolarità che invece ricevono quelli che asseriscono che Dio non esiste. È un problema popolare. La televisione e gli altri media danno più rilievo a coloro che si definiscono liberi pensatori.

I: E le cose sono differenti in Nigeria?

POO: Le cose sono... Per la Nigeria vale un concetto un po' diverso. In Nigeria ci sono tre settori. C'è l'Islam, ma l'Islam non crede in Gesù. Credono che Dio è il padre, ma non Gesù. Questo è l'Islam. Poi abbiamo anche noi i liberi pensatori; sono i tradizionalisti, nel senso che ritengono che il loro dio sia una scimmia, che il loro dio sia un leone... E poi ci sono i cristiani, che compongono circa il 25% dei Nigeriani, i quali credono che Gesù sia il Signore.

I: E quindi che relazione c'è, nello specifico, tra la RCCG e le tradizioni locali? Ad esempio, quando ho intervistato i membri della RCCG, parlavamo delle divinità locali e degli spiriti, e tutti mi hanno detto che hanno dovuto interrompere i legami con le relative famiglie, poiché quelle famiglie portavano con sé un'affiliazione con determinati idoli. E anche gli stessi pastori lo hanno fatto. È vero?

POO: È vero, è vero, perché molte famiglie in Nigeria credono nelle divinità degli antenati e quando li conduci fuori dalla loro ignoranza, e dici loro che prima di tutti i loro antenati c'è un Dio, si innervosiscono. Proprio come i musulmani. I musulmani ti dicono: “oh, noi crediamo in Allah”. E io dico: “ah! ok! anche noi crediamo in Maometto, Maometto è stato un profeta, ma prima di Maometto c'è Gesù cristo e Gesù cristo è venuto dicendo che egli era Dio, mentre Maometto non è Dio, Maometto ha detto di essere un servo di Dio”; questa è la grande differenza. Uno è venuto e ha detto: “sono il figlio di Dio”, l'altro non ha affermato di essere il figlio di Dio. Maometto ha detto: “io sono il servo di Dio”. Questa è la vera differenza tra cristiani e musulmani. Uno è venuto e ha detto: “sono il figlio di Dio”, l'altro ha detto: “io sono il servo di Dio”.

I: Quindi cristiani, musulmani, ma anche tradizionalisti.

POO: Sì. Tradizionalisti. La tradizione è venuta dopo; la tradizione c'è nella Bibbia. Nella Bibbia si parla di coloro che credono negli idoli.

I: Gli idoli...

POO: Eh eh! Gli idoli! Persino ai tempi di Gesù cristo c'era gente che credeva negli idoli. Che non volevano sentir parlare di cristo e che non volevano abbandonare gli idoli. Anche nel libro dell'Esodo c'è. Persino quando andarono in Egitto era così. Quindi l'idolatria è stato un grande tema del Vecchio Testamento.

I: E gli idoli sono qualcosa di inesistente, oppure esistono ma sono qualcosa di diverso?

POO: Nella vita, per ogni originale c'è un falso. Nella vita, per ogni originale c'è un falso. Come per questi occhiali qui [si toglie gli occhiali che indossa e me li mostra, toccandoli e rigirandoli]: puoi comprare l'originale, ad esempio Gucci. Ma i Cinesi ne faranno un altro paio, lo chiameranno con lo stesso nome e diranno che sono la stessa cosa, ma il contenuto è diverso.

I: Quindi sono reali?

POO: Tutto nella vita è reale, dipende da ciò in cui credi. Gli idoli sono reali, sono qualcosa che tu puoi vedere. Nessuno direbbe che non esistono gli idoli, la Bibbia parla di un dragone e il dragone era reale.

I: Non è semplice da capire. Mi è stato detto che ci sono dei pastori, i quali sono cristiani e che quindi credono in un solo Dio (...e la Bibbia sostiene che di Dio ce n'è uno solo), però...

POO: Credono in un solo Dio, però la Bibbia sostiene che ci sono degli dèi minori.

I: Sì! E [questi pastori] li venerano. Questa è la mia perplessità.

POO: Sì. Sì, c'è un Dio che chiamiamo l'“onnipotente”.

I: Sì.

POO: Ed è uno.

I: Sì.

POO: Ma ciò non toglie che ci siano altri dèi minori.

I: Quindi ci sono.

POO: Sì. Tutti gli altri dèi sono opera degli uomini. Tutti gli dèi minori sono invenzione degli uomini. Come Dio ha inventato l'uomo, l'uomo ha inventato gli dèi minori, gli idoli.

I: Ma questi idoli hanno dei poteri?

POO: È proprio per questo che lo chiamiamo “onnipotente”! Se gli altri dèi non avessero poteri, non staremmo qui a parlare dell'onnipotente.

I: Quindi non hanno potere?

POO: Sì che hanno potere! Ma il loro potere è inferiore.

I: Minore...

POO: Minore. Hanno poteri, ma i loro poteri sono minori.

I: E le famiglie, o i gruppi clanici, adorano questi dèi minori?

POO: Ci sono persone... Ti farò l'esempio di un'esperienza personale di vita di un pastore.

I: Si grazie!

POO: Questo pastore era alla ricerca di potere. E mentre era nelle tenebre si unì a una società segreta, la quale gli aveva dato alcune garanzie. E si disse: “ah! finalmente ho del potere!”. Ma poi, quando tentò di esercitare quel potere, si rese conto che quel potere era ben poco. Non era soddisfatto, cercava sempre un potere maggiore. Un potere più grande. Si stava rivolgendo a un dio, un dio segreto, il quale gli stava dando il suo potere. Ma quel potere si andava disperdendo. Fino a quando, un giorno, non andò nell'ufficio di un pastore e gli disse: “c'è qualcosa nelle tue mani, chi te lo ha dato?” — “ho ricevuto questo potere dieci anni fa” — “come!?! hai ricevuto questo potere dieci anni fa?” — “sì, l'ho ricevuto dieci anni fa, ma conosco un altro sacerdote che ha ancora più potere...” — e così via. Ha continuato così per diverso tempo, fino a quando non ha incontrato Gesù Cristo. Da quel giorno, in cui ha trovato il potere onnipotente, non ha più cercato altri poteri minori. È come se io andassi ora in un ufficio, ecco se andassi lì incontrerei un impiegato, incontrerei un supervisore, incontrerei un direttore... Ma ci sarebbe comunque un presidente in quell'ufficio. L'impiegato ha un potere, il supervisore ha un potere, ma il presidente è il capo di tutti! Non è che l'impiegato non abbia potere; ma quando l'impiegato parla e il presidente parla, qualsiasi cosa dica l'impiegato cessa di valere, perché è ciò che dice il capo che conta. Così è anche per Dio nei confronti degli idoli. Quando Dio subentra nella questione, gli idoli lo temono.

I: E Dio onnipotente ha creato gli idoli?

POO: No! Dio ha creato l'uomo. L'uomo ha inventato gli idoli.

I: ...che hanno poteri...

POO: ...se provi a seguirmi, ti renderai conto che anche l'uomo è potente. Perché Dio ha creato l'uomo a sua immagine, quindi l'uomo ha potere. L'uomo ha il potere di creare. L'uomo ha il potere dell'invenzione. Come cerco di dirti, Dio ha inventato l'uomo, come l'uomo ha inventato gli idoli. Perché anche l'uomo ha il potere di creare.

I: Ma non è forse possibile, ad esempio, che questi idoli abbiano a che fare con il diavolo?

POO: [Riflette quasi un minuto intero in silenzio] Qualsiasi cosa non provenga da Dio, proviene dal diavolo. Tutto ciò che non appartiene a Dio, appartiene al diavolo. O sei di Dio, o sei il diavolo. Qualsiasi cosa Dio non abbia creato, si dice che appartenga al diavolo.

I: Perciò le creazioni del mondo sono del diavolo.

POO: Del diavolo.

I: Tutte le creazioni del mondo?

POO: Aaah... Tutto ciò che è stato creato, la cui gloria va a Dio, è di Dio. Perché Dio ha dato all'uomo il permesso di creare. Dio dà all'uomo il permesso di creare. Ma quando uno dice: "se Dio ha potuto fare questa cosa, allora anche io posso fare altrettanto", allora lì si crea una frattura tra Dio e l'uomo. Lì c'è una frattura tra l'uomo e Dio. E questo è il motivo per cui Gesù Cristo è venuto nel mondo, cioè per riportare l'uomo al patto originale che aveva fatto con Dio. Lo scopo di Gesù è di riportare l'uomo al fine originale per cui è stato creato. Da quando l'uomo si è allontanato da Dio e ha creato altre immagini, per se stesso.

I: Sì. Sì, sì. Questo è molto interessante. Si tratta di poteri spirituali...

POO: Questi sono poteri spirituali. Sono questioni spirituali. Quando parli di Dio, Dio non è materiale. Quando parliamo di diavolo, il diavolo è uno spirito. Quando parliamo di idoli, gli idoli sono spiriti.

I: Quindi l'uomo è fatto di carne, spirito, mente...

POO: L'uomo è fatto di tre cose: l'uomo è fatto di corpo, anima e spirito.

I: Corpo, anima e spirito. È possibile per l'uomo perdere lo spirito?

POO: È possibile.

I: E come ci arrivi a questo?

POO: Ehm... [riflette un istante] ...come ti dicevo, ci sono due spiriti che lottano per l'anima dell'uomo: lo spirito di Dio e lo spirito del diavolo. Questi due spiriti lottano per l'anima dell'uomo. Quindi ... ehm... l'anima dell'uomo è aperta all'attacco! Da parte del diavolo. Perché il diavolo sa che l'uomo ha potere, il diavolo conosce il potere che c'è dentro l'uomo — e quando dico "uomo" intendo dire anche la donna. Questo è il motivo per cui il diavolo attacca le creature di Dio: per assicurarsi che esse non facciano la volontà di Dio.

I: E come ha appreso queste cose? Ha dovuto apprenderle studiando...? Oppure ne ha fatto esperienza direttamente...?

POO: Ci sono due modi principali per ricevere informazioni o rivelazioni da Dio: o lo ascolti direttamente da Dio oppure lo apprendi leggendo su Dio. Dio parla sia attraverso la Bibbia che attraverso il tuo orecchio: sicché lo sentirai parlarti direttamente.

I: Quindi lei riesce a sentirlo direttamente?

POO: Sì, certo. Lo faccio. Molte volte durante il giorno. Persino stamattina ho sentito Dio parlare. Appena apri il tuo spirito, Dio comincia a esprimersi. Come nel terzo capitolo della Genesi: quando l'uomo si è allontanato da Dio per nascondersi, Dio lo chiamò: "Adamo! Adamo! Dove sei Adamo?" e lui "ti ho sentito e mi sono nascosto" — ma anche se ti nascondi, Dio non smette di parlare. Dio è sempre intento a parlare, ma è l'uomo che non ascolta, perché è più interessato a prestare ascolto alle cose che egli stesso ha inventato. E questo è ciò che ha condotto l'uomo a divenire schiavo delle sue stesse invenzioni. Oggi l'uomo è diventato schiavo di ciò che ha inventato.

I: E un giovane uomo è in grado di ascoltare ciò che Dio gli dice? O piuttosto devi imparare a farlo?

POO: Non hai bisogno di imparare ad ascoltare Dio. Ehm... Hai bisogno di aprire gli occhi alla verità, perché il nome di Dio è la verità. Poiché tutti gli uomini sanno la verità, ma non tutti hanno intenzione di ascoltare la verità.

I: ...forse questo accade perché non tutti conoscono Dio?

POO: No! Lo conoscono.

I: Perché?

POO: Dio ha detto: "io metto dinanzi a voi la vita e la morte, la verità e la vita: scegliete". L'uomo possiede la grazia di scegliere se ascoltare Dio. Dio ha dato all'uomo l'abilità e il permesso di scegliere. Quindi non esiste uomo che non sia in grado di conoscere la verità, il punto è riconoscerla. Riconoscere significa scegliere. Chiunque sa distinguere il bene dal male. Tutti distinguono il bene dal male, ma si tratta di scegliere.

I: Perché lei sa che esistono culture nelle quali Dio non è conosciuto. Quindi io immagino che, quando nasci in quei contesti, ci sia la possibilità di ricevere un'educazione che non comprende la conoscenza di Dio. E allora in quei casi come ci arrivi? Come puoi?

POO: Quel che personalmente credo è che non esista nessuno che possa dire di non conoscere Dio. La sfida è credere. Ancora oggi molte persone credono nella legge ma non credono nel Signore. È una questione di scelta, non possono dire di non sapere. Come c'è scritto nel Libro dei Romani: conoscono Dio, ma si rifiutano di riconoscerlo.

I: Quindi ogni uomo e ogni donna conosce Dio.

POO: Lo conoscono, ma si rifiutano di riconoscerlo come Dio. È un atto di orgoglio. Per la maggioranza è un atto di orgoglio. Uno dei miei pastori anziani tempo fa andò a predicare in America, per fornire loro una dimostrazione dei poteri di Dio... e... gli Americani videro che quello era il potere di Dio. E andarono dal pastore e gli dissero: "pastore, quali sono le cose che il tuo Dio può fare e che i nostri governi non possono fare?". Ovvero, i governi dei giorni nostri hanno lo scopo di prendere il posto di Dio. Ti dicono: "vi forniamo questo e questo e questo... possiamo darvi tutto" — ma la differenza sta nel potere. Il governo può costruirti la casa, il governo può darti una macchina, può darti una serie di cose... ma il governo non può darti il potere

di Dio, che si chiama “unzione”. La differenza tra il governo e Dio sta nell’unzione, che è lo Spirito Santo. Questa è la differenza. Non sto dicendo che il governo sia inutile e che non ti dia tutte quelle cose, ma non può darti lo Spirito Santo, non può darti il potere di Dio perché non possiede quel potere.

I: Potremmo dire che l’uomo ha bisogno dello Spirito Santo per essere felice?

POO: L’uomo non ha bisogno dello Spirito Santo per essere felice. Per essere felici occorre che le cose accadano. L’uomo può usare la magia. Ah! Sai, no, la magia... L’uomo può provocare qualcosa attraverso la magia. Ma avere gioia...! C’è differenza tra felicità e gioia.

I: Le andrebbe di spiegarmela?

POO: La gioia è una qualità dello spirito, è una cosa interiore. La felicità è esterna, è qualcosa che accade. Ad esempio: ho una nuova macchina, oh! ho una macchina, sono felice. Ma la gioia è del tipo: ho una macchina, non ho una macchina, ma sono comunque soddisfatto. Che qualcosa accada o non accada, non cambia nulla. Ecco perché facciamo così caso oggi alla stampa, perché le cose non accadono. Le persone hanno solo speranze riguardo a ciò che dovrebbe accadere, perché lo Spirito di Dio non è con loro. Se lo Spirito di Dio è con te, qualora una cosa accada o no, c’è sempre gioia.

I: Si diventa... risolti?

POO: Si diventa risolti. Alle persone che mi chiedono come fare io rispondo: “se non volete essere ipertesi, chiedete il potere di Dio”. Quando avrete il potere di Dio, vivrete secondo la fede, non vivrete secondo paura. Perché la felicità richiama la paura! Hai paura di ciò che non accade. Ma se hai fede, che accada o che non accada, hai sempre speranza che prima o poi accadrà, ma nulla cambia.

I: La paura è uno spirito?

POO: La paura è uno spirito. Ed è uno spirito che dà il tormento. Tormenta. La paura non ha altro da offrire all’umanità, se non il tormento. La fede è uno spirito di speranza. Quando c’è speranza, non c’è nulla da temere. Davide disse: “quand’anche io camminassi nella valle delle ombre e della morte, non avrò paura, perché ho speranza”. Questo è il Salmo 23.

I: Quindi lei conosce diversi spiriti.

POO: Oh... gli spiriti li conosco.

I: Perché sa, parlando con altri pastori mi è stato fatto notare che gli spiriti “italiani” non sono esattamente gli stessi che si trovano in Africa, sono cioè differenti...

POO: Lo Spirito di Dio è uno...! Lo Spirito di Dio è uno. Ma gli spiriti territoriali sono differenti, non sono di Dio! Persino qui in Italia, lo spirito territoriale di Milano è diverso dallo spirito territoriale di Genova. Lo spirito territoriale di Roma è diverso dallo spirito territoriale di Genova. Quando vai in Sicilia trovi uno spirito territoriale diverso, che è operante là. Ogni città ha una sua “roccaforte”. Ma lo Spirito di Dio è uno. Per quanto riguarda Dio, non esiste Genova, non esiste Lagos, non esiste Iraq, non esiste Iran... c’è solo uno Spirito. O è lo Spirito di Dio, o è uno spiri-

to falso, idolatra, uno spirito idolatra. Per quanto riguarda Dio ci sono solo due nazioni: coloro che credono e coloro che non credono. I credenti credono in Dio, sia che tu venga dall'America, da Londra, dal Giappone. Se credi in Dio, allora sei figlio di Dio. Se non credi in Dio, allora appartieni [a una nazione]. Se parliamo di Dio, ci sono solo due nazioni. Dio non cammina sui territori, i territori sono creati solo per questioni amministrative. L'Italia è lì per amministrazione, l'America è lì per amministrazione, ma finché si parla di Dio, lo Spirito di Dio è uno.

I: Lei crede che sarebbe opportuno, per coloro che credono, di impegnarsi in questioni politiche?

POO: Ma certo!

I: Dovrebbero farlo?

POO: Deve essere fatto. Perché i credenti non dovrebbero decidere chi debba essere il loro *leader*?

I: Ed è successo?

POO: È successo. Il presidente della Nigeria, il presidente attuale della Nigeria, è un pastore convertito. Appartiene a questa chiesa, la RCCG.

I: Sì, ne sono consapevole.

POO: L'attuale presidente della Nigeria è un avvocato, è un politico ed è un pastore. Come ti dicevo all'inizio di questa intervista, o credi nelle bugie o credi nella verità. O lotti per le menzogne, o lotti per la verità, non c'è una via di mezzo tra le due.

I: Quindi si sta occupando politicamente di questioni riguardanti le tradizioni locali?

POO: Che cos'è la politica? La politica riguarda l'azione politica. Ah! Quindi ogni essere umano ha il diritto all'azione politica. Ma c'è differenza, come ho detto, tra il credere a ciò che è fasullo, cercando di venderlo più dell'originale e convincere che si tratti dell'originale, mentre si lascia prosperare ciò che è fasullo... così la macchinazione idolatra dà più visibilità a ciò che è falso, rispetto a ciò che è originale. È come dicevo prima, no, [indica nuovamente l'occhiale] se dici che questo, che è cinese, è stato fatto in Europa... [ride]!

I: Sì, sì, certo. Ma voglio dire, il presidente sta almeno tentando di “sbarazzarsi” politicamente di tutti i “falsi”?

POO: Ehm... [riflette qualche istante]

I: ...perché immagino che lei sia ben aggiornato sulle questioni attuali della Nigeria...

POO: Certamente, sono sempre molto aggiornato su ciò che accade in Nigeria. Il problema del mondo, oggi, è la democrazia. La democrazia è il problema del mondo oggi. La democrazia dice che, anche se lotti per il fronte sbagliato, questa cosa è una cosa giusta. La maggioranza, anche se patteggia per la parte sbagliata, prevale. Questa è un'invenzione dell'uomo. La mia vecchia Bibbia dice: “uno che è con Dio è maggioranza”, ma l'invenzione dell'uomo dice: “se ci sono due persone, due è la maggioranza rispetto a uno, anche se quell'uno dice la verità”. Quindi se due persone votano per la falsità, l'invenzione dell'uomo dice che occorre fare ciò per cui si è votato.

I: Questo è più o meno il problema che Gesù aveva con l'impero romano?

POO: Gesù aveva questo problema con l'impero romano, non con la democrazia, ma l'impero romano, a quei tempi, voleva prendere il posto di Dio. Quindi quando Gesù Cristo è venuto per porre una sfida a ciò che stava accadendo — dicendo che c'è solo un Dio onnipotente e che lui era suo figlio — questa è la ragione per cui l'impero romano era contro di lui. Durante l'impero romano non c'era democrazia, ma si faceva ciò che il re diceva. Il re era quasi nella posizione di Dio. La democrazia è un'invenzione dell'uomo che non è per Dio. Non c'entra nulla con Dio.

Io: Sì, certo. Però la spiritualità romana era molto “democratica”, accettavano tutto. Voglio dire, ogni tipo di divinità o idolo... ti dicevano: “beh, per me va bene, adorate chi volete, basta che obbediate”... [ridendo]

POO: La democrazia è un'invenzione dell'uomo fatta per compiacere l'uomo. La democrazia è il governo degli uomini, fatto dagli uomini per gli uomini. Quindi la scelta è degli uomini. La gente sceglie ciò che vuole, poco importa se giusto o sbagliato, questo è ciò che vogliamo. Non è detto che nella democrazia, coloro che vogliono esprimere il giusto, abbiano la possibilità di farlo. Le persone sbagliate, molte più volte in democrazia, ce la fanno e la gente dice: “ok! sappiamo che è sbagliato, ma la maggioranza dice che è questo che vuole e quindi è ciò che faremo”. Nel mio paese diremmo... ehm... “la minoranza può parlare, ma la maggioranza può fare”. E questo è problema, questo è il problema del mondo oggi. Perché la maggioranza preferisce il male, rispetto al bene. Il tutto poi compare nei notiziari, nei media, in televisione, nei giornali... Se vai a vedere, ti accorgi che emergono sempre più cattive notizie. Perché la maggioranza preferisce le cattive notizie. Quando fornisci una buona notizia... ooh... ti diranno “ma no, non ci credo, è troppo bello per crederci...”. Ma quando gli dai una cattiva notizia, tutti quanti dicono: “ah! fammi vedere, fammi vedere...” e qualsiasi cosa tu veda, entra nella tua mente [punta un dito in corrispondenza del cuore]. Se non stai attento, ciò che entra nella tua mente diventa ciò in cui credi.

I: Lei dice “mente” però punta sul cuore! [rido]

POO: [ride] Eh beh, sono connessi. Se non stai attento, quel che arriva nella mente diventa ciò di cui ti ricorderai più facilmente. Quindi oggi il mondo è cattivo, perché la maggior parte di ciò che arriva alla mente delle persone è cattivo.

I: Quindi il diavolo si sta impadronendo del mondo? Oggi di più?

POO: Il diavolo si impadronisce del mondo e oggi è peggio, c'è più male oggi nel mondo che prima.

I: Perché?

POO: Perché non credono a quel che vedono. Le persone oggi in genere dicono: “se la maggior parte della gente è cattiva, perché io devo essere buono?”. Quindi l'uomo ha perso la sua coscienza. La maggioranza pensa che, se non puoi batterli, è meglio che ti unisca a loro. E questo è tutto ciò che il diavolo sta aspettando. Il diavolo cerca le maggioranze. Il diavolo vuole quante più persone possibile dalla sua parte, mentre per Dio, anche se fossero solo due persone dalla parte della verità... beh nessun problema.

I: Forse perché sono immateriali, invisibili... Non abbiamo più la capacità di entrare in relazione con entità immateriali?

POO: Come ti ho detto... come ti ho detto, lo Spirito di Dio e anche lo spirito del diavolo sono spiriti, si muovono da un posto all'altro.

I: Ma non li vediamo, perciò non ci crediamo...

POO: Ma non c'è bisogno di vedere! Questa è la differenza tra Dio e l'uomo. Dio dice: "se credi, allora puoi vedere". L'uomo dice: "se vedi, allora puoi credere". Vorrebbero essere a stessa cosa, ma non lo sono. Dio dice: "se credi, allora puoi vedere". La scienza dice: "se vedi, allora puoi credere". È una contrarietà.

I: È una contrarietà.

POO: È una contrarietà. L'uomo crede in ciò che vede e non è così che fa Dio.

I: E infatti questo spiegherebbe tutti i problemi che noi — noi "bianchi" — abbiamo a capire, quando vediamo soggetti posseduti. Perché noi veniamo da una cultura più "psichiatrizzata", quindi quando vediamo un posseduto, ci diciamo: "beh, è uno schizofrenico, non c'entrano gli spiriti, non c'entra Dio e non c'entra il diavolo". Ma lei invece, anzi, voi, voi pastori, diversamente da noi, capite in altro modo. Considerate la cosa in maniera differente. Mi segue...

POO: Sì, sì. Persino non tutti i pastori... Non tutti i pastori sono ministri di liberazione. Alcuni pastori sono semplici teologi e altri sono spirituali. Coloro che sono spirituali sono quelli che poi scacciano i demoni. Coloro che sono teologi sono quelli che le scambiano per psicosi. Vedono persone con problemi spirituali e le mandano negli ospedali psichiatrici. Non tutti i problemi sono fisiologici; ci sono questioni fisiologiche e il pastore ti dirà che sono fisiologiche. Non tutte le questioni sono spirituali.

I: Come fa a riconoscerlo? Voglio dire, queste sono le cose che si impara a fare, ciò per cui la considero un esperto. Come fa a capire cosa deve fare?

POO: Numero uno: credo che gli uomini si ammalino. Come quando cammini molto e ti stanchi e hai bisogno di riposare. Questo non è un problema spirituale, perché anche Gesù Cristo camminava e quando si stancava aveva bisogno di riposare. Ma quando invece hai un malessere generale e vai all'ospedale, i dottori ti mettono sotto ai loro macchinari e ti dicono: "non hai nessun problema", dentro di te tu sai che hai un problema. Le macchine non vedono gli spiriti. Quando qualcuno soffre per un attacco spirituale, portalo in India, portalo in America, portano in Germania, mettilo dentro qualsiasi macchinario, il macchinario dirà: "quest'uomo non è malato, quest'uomo è sano". Ma costui ti dirà: "ma io ho un problema!". Questa è una questione spirituale. Ciò richiede il potere di Dio per una liberazione.

I: Voi avete un servizio per queste persone?

POO: Sì. Lo chiamiamo "Deliverance Service".

I: Il "Deliverance Service". Quindi la chiamano...? Lei dà un appuntamento...?

POO: Sì. Ma non necessariamente deve esserci un appuntamento. Puoi essere liberato dalla parola di Dio. Non è che debba per forza esistere un servizio speciale per la liberazione. Perché molti tra gli spiriti si muovono sulla base di ciò in cui credi. Se vai in un qualsiasi luogo ora, e presti orecchio a certe cose, che sono spirituali, può succedere che tu te le metta in testa e, inconsciamente, inizi a manifestare ciò che hai ascoltato. Inconsciamente, inizi a manifestare ciò che hai ascoltato. Ma anche quando ascolti le parole. La paura può venire dall'aver ascoltato parole. Qualsiasi cosa tu ascolti può creare paura. Dipende da ciò che entra nella tua autocoscienza. Ecco perché devi stare molto molto attento a ciò che ascolti, a dove vai e a che cosa dici.

I: Perché ci che ascolti entra nello spirito?

POO: Quel che ascolti entra nella tua anima. E comanda il tuo spirito. Come la musica. Ci sono musiche che sono musiche di Dio. Ci sono musiche che sono sataniche. Musiche malvagie. La musica è uno strumento potentissimo per gli spiriti. Loro usano la musica. È un potentissimo strumento nelle mani degli spiriti. Quando partecipiamo a un servizio dedicato a Dio o allo Spirito Santo, se sappiamo utilizzare bene la musica evangelica, si manifesterà chiaramente il potere di Dio. Anche quando il pastore non prega puoi vedere il potere di Dio che si manifesta attraverso la musica. Quando vai nelle discoteche, luoghi dove... [imita schiamazzi e starnazzi]... eh! Si manifesta! Eh! Quindi la musica è uno strumento potente nelle mani degli spiriti.

I: Come fanno gli spiriti a entrare? Solo attraverso la musica?

POO: Il diavolo controlla gran parte del mondo attraverso la musica. La maniera più veloce per entrare in tante persone è di farle radunare in un solo posto e suonare musica per loro — e vedrai delle manifestazioni. Vedrai manifestazioni. Perché Lucifero stesso era un musicista.

I: O forse se sei particolarmente debole...

POO: Sì, debole fisicamente e spiritualmente.

I: Spiritualmente...

POO: Spiritualmente, certo. Come ti dicevo, ci son due spiriti che si contendono l'anima dell'uomo: lo Spirito di Dio e lo spirito del diavolo. Combattono per l'anima dell'uomo.

I: E quindi c'entra qualcosa anche l'affiliazione agli idoli?

POO: Ci sono cose che si dicono ereditarie. Come ti dicevo... ehm... come potrei dirti questa cosa... mh... C'è ciò che chiamiamo eredità e da questa puoi essere liberato. Puoi essere liberato. I miei padri avevano a che fare con gli idoli. Io sono nato nella casa di un idolo, il dio di Aion. Ecco perché la maggior parte di coloro che appartengono alla mia famiglia beve molto. Perché i nostri avi adoravano il dio di Aion e non c'è maniera di adorare il dio di Aion senza impiegare l'alcol. Ma io sono stato liberato!

I: Quindi lei è stato liberato.

POO: Io sono stato liberato, te l'ho detto, nel 2004. Ero assolutamente posseduto prima. Oh oh. Dio mi ha salvato attraverso il potere dello Spirito Santo.

I: Ma ha ricevuto la liberazione da solo o...

POO: ...dalla parola di Dio. La parola di Dio è potente, la migliore macchina per la liberazione che puoi usare è la parola di Dio.

I: Non è stato aiutato dai pastori?

POO: Nessuno può far nulla senza Dio.

I: Ma quindi come è andata, un giorno lei ha ascoltato la parola di Dio ed ha ricevuto la liberazione? Sapeva nulla delle chiese di Dio prima?

POO: Ah beh, mio padre aveva una chiesa, ha fondato una chiesa. Ma quando ci andavo non credevo a nulla. Ci andavo solo perché, se mio padre non mi vedeva in chiesa, mi chiedeva: “dove sei stato?”. Ma non ci andavo per aprire la mia mente, o il mio cuore, a ciò di cui si parlava lì dentro. E questo è ciò che accade in molte chiese oggi, le persone ci vanno solo per soddisfare la propria decenza, la loro mente non è lì. Dicono magari: “oh! il mio amico fa qualcosa in chiesa oggi, andiamo a vedere cosa fa...” oppure “ se non vado in chiesa ora, diranno che non credo in Dio”. Ma, dentro di loro, il vero motivo per cui ci vanno non è devoto. Quindi vedevo difficilmente persone liberate, perché non preparavano la loro mente, o il loro cuore, alla liberazione.

I: Ma allora perché le persone vengono alla RCCG?

POO: Le persone vanno alla RCCG... ah, perché... perché predichiamo il potere di Dio. Il potere di Dio è il centro della missione. Cerchiamo il regno di Dio e la sua giustizia e altre cose... e la gente viene. Ma sai, molte persone oggi non vanno per devozione, molti ci vanno per religione. Mio padre era pastore, mio zio, con cui vivevo, era cristiano: Dio era la loro religione. Non cercano la giustizia divina. Ci vanno solo per scopi religiosi.

I: E i membri della sua chiesa sono stati liberati?

POO: Certamente. Io sono un esempio.

I: Lei è certamente un esempio. Ma gli altri? Sono stati tutti liberati?

POO: Non è possibile liberare tutti. Quando Gesù Cristo è venuto, non ha liberato tutti. Non li ha liberati tutti. Come non ha liberato tutti i discepoli; perché uno dei discepoli era lì per scopi religiosi. Gesù Cristo l'ha chiamato “figlio della perdizione”, un figlio della perdizione. Persino uno dei dodici. Uno di loro era del diavolo. Quindi non è possibile liberare tutti quanti nella chiesa, questo dico — non può essere “tutti”. E, come ti dicevo, è una questione di scelta. Vi metto dinanzi la vita e la morte: scegliete. L'uomo ha la capacità di scegliere e ha il sostegno di Dio, qualsiasi cosa scelga.

I: Mh... lei conosce personalmente Adeboye.

POO: Lo conosco personalmente, l'ho incontrato anche quest'anno.

I: Perché ho letto una delle sue biografie, che ho trovato molto interessante.

POO: Lui verrà presto in Amsterdam e lì si può vedere il potere di Dio manifestarsi. Quindi ora che sei così interessata al potere di Dio... aprile. Pastor Adeboye sarà in Amsterdam per tre giorni.

I: Sì, grazie! Ho letto che era un uomo in cerca di potere. Ed è diventato *babalawo*.

POO: Come?

I: *Babalawo.*

POO: Mh. Vai avanti...

I: Sì, insomma, prima di essere ordinato pastore...

POO: Sì, sì, non è diventato tale. Ha frequentato [i *babalawo* in Nigeria]... Quando era in cerca di potere, per essere liberato. Come del resto, se sei in cerca di liberazione, non è strano che ti rivolga ai falsi. E prima o poi arriverai all'originale. Questo è quanto è successo a lui, era malato, aveva problemi. Quand'era bambino è stato attaccato dal diavolo e quindi cercava un modo per essere liberato. Allora cercava, è un po' come l'esperienza di quel pastore di cui ti ho parlato, che era sempre in cerca di potere e si muoveva da un contesto all'altro, finché non ha incontrato Gesù cristo. Non c'è molta differenza. Ma fatto certo che tu trovi la verità, la verità ti libererà.

I: Quindi i *babalawo* non ce l'hanno fatta, non l'hanno aiutato.

POO: Non ci sono riusciti, lui cercava una via d'uscita, come nel libro di Giovanni, capitolo 4. C'è la storia di una donna che aveva passato 12 anni da inferma, era andata da diversi medici e per 12 anni non erano stati in grado di aiutarla. Quando un giorno ha incontrato Gesù cristo. Questa è la storia di molti di noi, che desideriamo essere liberati, ma non conosciamo il posto giusto in cui andare, finché un giorno Dio stesso non ci viene incontro.

I: Grazie pastore. Prima di concludere questa nostra intervista, mi piacerebbe chiederle, se può, di descrivere come è stata la sua possessione. Cosa sentiva, come era?

POO: Ah! Quando... quando qualcuno è posseduto, difficilmente se ne accorge. Perché il diavolo farà in modo che tu diventi posseduto da ciò che ti piace. Molti uomini sono posseduti tramite le donne, perché amano le donne. Sono tipo: "aahh! che bella quella donna... uuuh!" e prima che lo realizzano — che sono diventati folli... Perché la possessione significa che c'è un problema e il problema occorre ammetterlo. E siccome la gente ne è appagata, non se ne accorge. Come quando ero nelle tenebre, adoravo bere. Perché durante la mia crescita mi hanno insegnato come si beve. Alcol. Mi hanno insegnato a bene. Quindi non sapevo nemmeno che fosse un problema! [ride] Fino a che non sono stato liberato e allora aaaahh! [ride] Un giorno ero per strada e ho visto due giovani ragazzi, due giovani uomini. Tenevano in mano una birra e una sigaretta e ho detto: "guarda questi diavoli!" — quando mi sono avvicinato, mi sono reso conto che uno dei due era un mio caro amico, di quando bevevo. Se non fossi stato liberato, sarei stato io quell'altro ragazzo vicino a lui, con alcol e sigarette, in pubblico. Quindi quando ero in giro con i miei amici non avevo idea di essere posseduto, finché Dio non me ne ha tirato fuori e ha fatto sì che mi mettessi dall'altra parte. Molte donne che vedo oggi, che si prostituiscono sulla strada, non sanno nulla, credono che ciò che fanno vada bene. Pastor Adeboye ci ha insegnato che quando qualcuno ha problemi spirituali ed è pazzo e si muove per le strade nudo, quando vede che tu indossi dei vestiti, ti guarderà e ti dirà: "ma guarda questo! con tutto questo bel venticello a Genova, questo uno si copre! [scoppia in una fragorosa risata] ma che fa questo uomo, con questa bella

brezza!! Lui e lei, questa donna, che si coprono con cappelli, con sciarpe!! Ma guardate me!! Io sì che mi diverto!!” [continua a ridere e molto] — finché non viene liberato e si accorge che “oh! sono nudo!!! ma perché sono nudo??”. Quindi quando qualcuno è posseduto, difficilmente se ne accorgerà, continuerà a pensare che sia la cosa giusta, finché non lo liberano. E poi si guarderà indietro e dirà: “ah! ma questo è ciò che credevo?”. Quando bevevo, ti dirò, credevo che bere fosse la cosa al 100% più bella che potessi fare nella mia vita, quindi la facevo con tutta la mia energia! [ride]

I: Sì, la capisco! [ridiamo] Tuttavia è un po' diverso qui in Italia, perché abbiamo il rito dell'esorcismo maggiore. Si tratta di un sistema cattolico per sbarazzarsi dei demoni. Quando sei posseduto... qui in Italia, lo manifesti. Lo manifesti in un modo molto specifico. E sai di essere posseduto. Sa, molte persone vanno dall'esorcista e dicono: “sono posseduto, per favore mi aiuti”. Perché lo vedono, si comportano in modo strano, sono tormentati da sogni, convulsioni... cose di questo tipo...

POO: Beh, ci sono diversi modi in cui i demoni si manifestano. Ci sono modi diversi in cui i demoni si manifestano. Non tutti i demoni si manifestano allo stesso modo. Ci sono modi e modi. Se vedi una persona ora, molto molto... normale e poi magari nel momento in cui mette gli occhi su qualcosa di rosso... lo spirito lo prende. Può fare e disfare. Quindi dipende dal tipo di demone che ti infastidisce. E non tutti i demoni sono dentro. Non tutti i demoni sono dentro. Ci sono demoni che non sono dentro e semplicemente inseguono chi passa e talvolta lo opprimono, poi se ne vanno. Aaahhh. Ok, lascia che ti faccia un esempio. Tutte le persone che vedi in televisione che sono nude: mentre sono in televisione, sono possedute. Perché quando poi se ne tornano a casa, si vestono come te. Ma quando sono in televisione, si mettono in mutande, col bikini, e per quel tempo sono possedute! Ma poi quando sono a casa non stanno col bikini, si mettono la giacca e si siedono e parlano come persone normali. Ma quando gli spiriti iniziano a manifestarsi, non provano vergogna o nulla di tutto ciò... quindi ogni spirito ha il suo modo di manifestarsi.

I: E quanto ci ha messo lei per conoscere queste cose e per capirle? Per riconoscerle. Quanto tempo? Come?

POO: Dipende dallo spirito che possiede la persona. Come nella Bibbia, non ti dice quanti anni... [ride] ci vogliono. Per me, per quanto mi riguarda, fino a che non hai un incontro con un potere superiore. Non dipende da te determinare quand'è che sarai liberato. Perché il vino che ti rende schiavo è più potente di te. Quindi non puoi determinare quand'è che ne verrai fuori. Quindi la gente come me non può portarmi fuori dalla mia fede, finché non c'è una fede già grande che possa crescere in me e portarmi fuori dalla mia cattività. Cioè, il tempo che una persona passa in cattività non dipende da quella persona, dipende da un incontro. Persino la psicologia, sai, la psicologia che leggi in tanti libri qui tra gli Europei, ecco gli Europei sono posseduti da quello che studiano. Eh! Quello che ti metti in testa è ciò che manda in sofferenza la testa. Eh, quella roba là difficilmente la manda via la preghiera.

I: Mh, quindi cosa distingue una passione da una possessione?

POO: Ok!!! [ride] Questa è una domanda...!!!

I: Eh sì, perché, per come la pone, ogni cosa in questo mondo può possederti!

POO: Può possederti. È un'ottima...

I: Io apprezzo molto quello che studio: sono posseduta da quello che studio?

POO: Sì. Molti Europei sono posseduti da quello che studiano.

I: Eh e come si fa a capire la differenza? Come la vedi? C'è stato qualcuno che l'ha aiutata a capire? Magari Adeboye, o magari pastor Amos?

POO: Ok, conosci pastor Amos.

I: Si lo conosco, ci ho parlato.

POO: Ok! Molti di noi sono diventati schiavi delle loro passioni. Molti di noi sono diventati schiavi delle loro passioni e finché non ascolti la parola di Dio, non puoi leggere Dio. Finché non vai al “manuale della creazione dell'uomo”, che è la Bibbia — non puoi leggere, devi studiare. C'è una differenza tra il leggere la Bibbia e studiarla. Il libro di Giosuè capitolo 1 dice: devi prenderla e meditarla. Meditarla significa far sì che si mescoli al tuo spirito. Leggere, per dire, è come leggere il giornale: “ahh, ok questo sì, questo no, questo non può essere...”. Questo non è meditare. Meditare significa farlo diventare PARTE di te. Qualcuno dice che è come inspirare ed espirare: per assumere qualcosa devi prima espirare quello in cui credevi prima, per fare spazio a ciò che viene. Affinché l'uomo bianco sia liberato, deve per forza riconoscere, prima, che la Bibbia è la parola di Dio.

I: L'uomo bianco.

POO: Sì, l'uomo bianco. Sì, per ora è ciò che vedo, perché l'uomo bianco è colui che è posseduto dalla passione. A causa della scienza. Ecco perché ai tempi pastor Adeboye era un matematico e aveva il più alto grado di qualificazione in matematica. Dio voleva servirsi di lui per liberare coloro che avevano messo cose nella loro testa. Conosco un altro pastore, il quale anche lui è un avvocato molto importante in Nigeria. E una volta gli hanno chiesto: “pastore, perché sei anche pastore? Non ti sei impegnato ai massimi livelli della legge?” e lui diceva che è andato fino ai massimi livelli perché vuole operare come Paolo. Molte persone credevano a Paolo perché sapevano che Paolo era istruito. Sai che Paolo era filosofo... perciò quando Paolo predicava lo Spirito Santo tutti dicevano: “ah, conosco quest'uomo, è Paolo, è letterato, saprà ciò di cui parla!”. Ecco perché Paolo è stato in grado di attirare e convertire molti, perché sapevano che lui non era un ignorante. E come ti dicevo prima, la fede viene attraverso l'ascolto, ascolto della parola di Dio. Quindi coloro che sono schiavi delle loro passioni, di ciò che ascoltano, possono espirare tutte le cose che si sono messi nella testa e crede che Dio è Dio e saranno liberati. Ma per quanto crederanno in se stessi, saranno tenuti in cattività dalle loro stesse credenze.

I: Mh. Perché ho ascoltato pastore Amos parlare in lingue durante il servizio e... cos'è esattamente che accade quando si parla in lingue?

POO: Questa è una domanda davvero buona. Parlare in lingue è la prova che tu maneggi il potere di Dio. È un'evidenza che prova che tu hai il potere di Dio, che sei battezzato nello Spirito Santo. Nella RCCG non solo pastore Amos, ma circa il 70% dei pastori della chiesa parlano in lingue. E ciò dimostra che sei battezzato nello Spirito Santo.

I: Lei lo fa?

POO: Lo faccio quando il potere di Dio mi dice che devo farlo. Quando hai visto pastor Amos, egli stava predicando. Ma quando lui parla a me, così come io parlo a te, non parla in lingue. Ma quando si trova nel mezzo di un servizio di liberazione, il potere di Dio si muove e lì puoi parlare in lingue. Scaturisce e fluisce liberamente, anche se non hai idea di cosa stai dicendo.

I: E questo scaccia i demoni?

POO: Sì scaccia i demoni. È una lingua che i demoni non capiscono.

I: Ah non la capiscono!

POO: No, non la capiscono, si tratta dello Spirito di Dio quindi non lo capiscono.

I: Quindi non lo capiscono, però ha molto potere.

POO: Ooh... c'è il fuoco dentro.

I: Perché lo Spirito fluisce...

POO: Lo Spirito fluisce. Sai, nel mio paese si diceva: un uomo pazzo può entrare in acqua, è pazzo, ma riconosce la differenza tra acqua e fuoco. Aha! E parlare in lingue è come il fuoco: quando arriva, i demoni lo sanno. Anche se sono pazzi, riconoscono il fuoco, conoscono la differenza tra fuoco e acqua.

I: Quindi lei se ne serve nella liberazione?

POO: Se lo usci deliberatamente, potrebbe non funzionare. Ma se lo usci quando lo Spirito di Dio fluisce... funziona solo con lo Spirito di Dio. Non è una cosa dell'uomo.

I: Perciò quando parliamo di liberazione non si tratta di una serie di azioni prefissate da svolgere, ma è libero all'ispirazione dello Spirito. Dipende da ciò che lei sente di dover fare.

POO: Esattamente. È attraverso l'ispirazione dello Spirito Santo. Se lo fai servendoti della tua coscienza, non funzionerà perché non scaturisce dal potere di Dio. È qualcosa che deve fluire, come quando ti parlavo della gioia: è qualcosa che deve scaturire dallo spirito dell'uomo. Se lo costruisci da te, non funziona.

I: Quindi non è definito. Le operazioni che lei deve fare non sono definite.

POO: Quando fai liberazione non è detto che tu debba parlare in lingue. Puoi anche non parlare in lingue e la persona in questione è ugualmente liberata. Puoi semplicemente andare dalla persona e dire: "nel nome di Gesù" e la persona è liberata. Tu puoi parlare in lingue volutamente e il diavolo ti guarderà e ti dirà: "questo parlare in lingue non è di Gesù, il potere di Gesù non è in queste lingue", le quali sono lingue che tu parli e che non è Dio a provocare.

I: Lei utilizza le mani.

POO: Sì.

I: Tocca la persona posseduta.

POO: Io? Beh dipende dall'ispirazione. La gente si libera anche solo parlandoci, come stiamo parlando qui io e te. Le persone possono liberarsi quando gli metti le mani sul corpo. O no, dipende dall'ispirazione. È Dio che libera, non l'uomo. La liberazione non avviene per mezzo dell'uomo, ma per mezzo dello Spirito di Dio. Ci sono stati casi in cui pastor Adeboye pregava e non succedeva nulla. Dipende da Dio, dal potere di Dio.

I: Quindi non è tanto il gesto quanto... la relazione.

POO: È la relazione.

I: La relazione tra lei, la persona e l'onnipotente?

POO: Esatto, la relazione tra me, lei e l'onnipotente. È esattamente questo. Non è emotivo. Non è un desiderio: "ah, adesso vado in città è libero tutti!", no. Non è questo. [ride]

I: Sì. Sì, sì. Beh, grazie!

POO: Comunque ci sono dei gruppi di riflessione nelle case, che noi teniamo, a cui potresti prender parte. Il primo giorno che ti ho vista, se ti ricordi, ti ho detto che tu saresti stata una donna di cui Dio si sarebbe servito.

I: Sì, mi ricordo. Devo dire che molti me ne parlano.

POO: Molti te ne parlano.

I: Sì! [rido]

POO: Ecco perché mi chiedevi di Adeboye, che era *babalawo*. Le persone di cui Dio si serve, spesso Dio le fa passare attraverso molte esperienze. Prima che Dio stesso poi si riveli. Perché così conoscono molte cose e quando incontrano Dio si rendono conto che quella cosa lì è diversa da tutte le altre! Ti ricordi no, il pastore che cercava potere e poi quando ha incontrato Gesù cristo ha detto: "ah! ho visto tanti poteri, ma questo è differente da tutti gli altri!".

I: Il punto è che non puoi decidere quando. Non puoi decidere quando lo incontri.

POO: Eh la salvezza non dipende dall'uomo, dipende dal volere di Dio. Dio sa che c'è un momento adeguato per mostrarsi all'uomo. Se è un uomo di cui Dio si servirà, allora Dio sa quando presentarsi. Quando è Dio che ti ferma, tu riconosci subito che è Dio, perché perdi tutte le tue convinzioni, le tue ideologie... Dio vuole liberarti e allora cominci a parlare come un bambino — come ti dicevo, se qualcuno che è un dottore di ricerca in matematica ora comincia a dirti che la preghiera risolverà il tuo mal di testa, tu lo guardi e dici: "ma quest'uomo non è lo stesso di prima, come è mai possibile che venga a dirmi che mettendo la mano sulla testa e pregando..."

I: Dico che è pazzo! [rido]

POO: [ride fragorosamente]

I: È ciò che direbbe un Europeo qualsiasi!! [rido] Beh forse non proprio pazzo, ma almeno superstizioso! [rido]

POO: Beh tu almeno ora sai che non riguarda te, ma che si tratta di un potere ben più grande di te che sta lavorando dentro di te. La prima volta che ho sperimentato il potere di Dio, per dirti, ero al telefono, qui in Italia; stavo pregando con qualcuno al telefono e... è capitato che la persona, dall'altra parte, sia caduta a terra! E io dicevo: “pronto? pronto?” e questa persona non rispondeva! E pensavo: speriamo che nessuno sappia questa cosa e concluda che chissà cosa avrò detto a questa persona per fagli venire, che so... un infarto!!! Io ero perfettamente terrorizzato: l'avrò mica ucciso!?! Dopo un'ora ho richiamato quella persona e lei ha alzato la cornetta: grazie a Dio non ho ucciso nessuno!!!! [ride] Perché se poi guardavano il telefono e cercavano l'ultima chiamata, magari dicevano che gli avevo provocato un attacco di cuore!! Comunque, non si trattava di attacco di cuore, si trattava del potere di Dio che aveva colpito la persona in questione. Perciò non c'è distanza, nessuna distanza nella liberazione. Quindi puoi essere qui a Genova e puoi pregare su qualcuno che si trova in Asia o in Russia o in qualsiasi parte del mondo e il potere di Dio colpirà.

I: O un video...?

POO: O un video!

I: So di persone che hanno ricevuto liberazioni guardando Adeboye in tv.

POO: È una connessione divina, tutto dipende dal potere di Dio. Non dipende da Adeboye, dipende dal flusso. Il flusso del potere di Dio.

I: Quindi torniamo alla relazione.

POO: La relazione... Quindi! Manderò una sorella da te, perché so che Dio si servirà di te, Dio vuole che tu lo dica al tuo tutor — e vorrò scioccarti, un giorno il tuo tutor verrà da te e ti dirà: “prega per me”.

I: Il mio tutor?

POO: Ti dirà: “prega per me”.

I: Il mio tutor!

POO: Sì.

I: Come lo sa?

POO: Ti sto riferendo ciò che Dio mi sta dicendo. Vedrai che, per parola di Dio, verrà il giorno, molto molto presto, in cui il tuo tutor ti dirà: “prega per me”. Non mi credi? Quando succederà mi crederai.

I: [ci guardiamo negli occhi dieci secondi, rido e ride anche lui] È molto, molto, molto difficile che ciò accada perché...

POO: Non sei tu, è Dio. Quando i discepoli videro Gesù dissero: “no, non può essere lui”...

I: No ma, intendevo dire che è difficile perché il mio tutor è decisamente non credente. Molto.

POO: Può essere non credente quanto vuole...

I: ...quindi mi devo preparare per questa cosa [ridendo].

POO: Preparati come se fosse una missione, ma non sei tu, è Dio. Vedrai che non si tratta di te ma di Dio. Perché Dio si servirà di te, Dio ti sta già usando. [batte le mani per concludere] Bene!

I: Ma questa è una profezia...

POO: È una profezia che ti servirà affinché tu ti convinca che Dio si sta servendo di te. Perché non ci sono segni né miracoli quando non credi.

I: Quando succederà, allora, verrò da lei e le farò un'altra intervista.

POO: Sì, sì, sì.... accadrà molto molto presto. Prima che tu creda. Non dico che accadrà quest'anno, ma prima che tu creda succederà. E vedrai che mi chiamerai: "oh pastor Olabode! ho appena pregato per il mio tutor!". E Dio l'ha fatto. E tu pregherai per lui, e accadrà. Così sarà lì che tu crederai e anche lui crederà. Chiunque può pregare.

Detto ciò, pastor Olabode si alza e mi saluta cordialmente stringendomi la mano. Nel frattempo spengo il registratore e ringrazio per la pazienza. Ci diciamo di non perderci di vista — e soprattutto mi dice di tenere bene a mente la mia missione.

INTERVISTA A PASTORE ALBERTO DI STEFANO

Pastore della Chiesa Apostolica Italiana presso la
comunità di Genova

L'intervista è stata realizzata nel pomeriggio del 03/02/2017 presso lo studio del pastore. Non c'è nessun altro sul posto. Al mio arrivo vengo accolta subito da pastore di Stefano e fatta accomodare al tavolo, in posizione frontale. Ripercorriamo brevemente le caratteristiche teoriche della ricerca e gli obiettivi dell'intervista. Al segnale del pastore, avvio il registratore e pongo la prima domanda.

Io: Allora, in genere ai pastori io faccio domande un po' più specifiche, no? Prima comincio sempre con la formazione, cioè come sono diventati quello che sono, quanti anni di formazione, dove l'hanno fatta, se c'è un percorso uguale per tutti, se il loro caso è specifico... formazione.

Pastore Alberto di Stefano: Allora, la formazione. Per quando riguarda il mondo evangelico, da una decina di anni a questa parte si va verso una formazione specifica e sono delle scuole di teologia. E quindi la formazione viene fatta attraverso delle scuole bibliche o esterne, tipo college dove proprio ci si va per uno, due tre anni. Oppure con dei master che organizzano le varie denominazioni. Noi come Chiesa Apostolica abbiamo un corso biblico per corrispondenza a cui cerchiamo di fare aderire più fedeli possibile. Poi abbiamo un corso, diciamo, per chi è addetto ai servizi e quindi per chi ha qualche piccola responsabilità. Ed è un corso che ha otto weekend all'anno e scende un po' nei particolari soprattutto riguardo ciò che è teologia e quello che è anche organizzazione della chiesa e della comunità.

I: Ha un nome questo corso?

PAdS: MPD.

I: MPD?

PAdS: MPD, sì.

I: Sta per?

PAdS: Eh, è in inglese, io non te lo so dire. Però è in realtà una "preparazione al ministero". Mentre invece per noi pastori si preferisce che ci fosse proprio una preparazione teologica che viene attraverso le scuole bibliche e, oltre alla formazione teologica, ci sia anche una formazione prati-

ca, un tirocinio, presso un altro pastore. Questo è un po' per grandi linee. Il mio caso non è stato così.

I: Come mai?

PAdS: Io vengo da... da un'esperienza oramai quarantennale. Sono quarant'anni che sono nella Chiesa Apostolica. Ho seguito tutte quelle che sono le attività interne alla comunità locale quindi studi biblici, corsi di preparazione, master precisi... Però oltre a questo, poi, piano piano, mi sono per conto mio orientato su studi precisi, specifici.

I: Questo non qui, no? Lei è di...

PAdS: ...io sono della Sicilia. Però i miei master li ho fatti uno in Danimarca, uno ad Aversa, a Napoli, uno l'ho fatto in Sicilia e poi, come denominazione, ogni due tre anni abbiamo dei master di preparazione ai quali partecipo. Ho una conoscenza biblica da circa quindici anni...

I: Comunque lei ha militato sempre nella Chiesa Apostolica, non ha cambiato denominazione.

PAdS: No, io vengo dalla chiesa cattolica, dove molti dei miei parenti avevano dei ruoli importanti. Uno era il presidente dei seminari siciliani, altri due erano due arcipreti di due diocesi siciliane e io con loro ho iniziato lo studio della Bibbia. Poi come tutti gli adolescenti mi sono fermato [ride] e sono andato verso la mia preparazione sociale. E poi con il risveglio della fede sono tornato a occuparmi delle cose...

I: A che età questo risveglio è successo?

PAdS: Allora, il primo incontro con la fede l'ho avuto a 13 anni, mentre frequentavo il seminario cattolico di Pedara, in Sicilia. All'uscita dal seminario ho avuto il mio momento adolescenziale, sono andato in giro, ho abbracciato la mia attività lavorativa e intorno ai 16 anni sono rientrato nella fede a tempo pieno, nel senso che... occuparmi delle cose della chiesa è stata una priorità. E da lì poi ho iniziato questo cammino.

I: Però lì era già nella Chiesa Apostolica.

PAdS: Lì ero già nella Chiesa Apostolica, sì. Il fatto che fosse la Chiesa Apostolica non mi ha mai fermato dall'aver delle comunioni col cattolicesimo. In ogni città dove sono stato a rappresentare la Chiesa Apostolica ho sempre avuto una buona comunione con la chiesa cattolica. Anche qui. Qui partecipo spesso alle funzioni con Mons. Posillipo e mi sono incontrato più volte con Angelo Bagnasco ma, in Abruzzo, sono stato invitato nell'arcidiocesi, ho presentato la tesi per due ragazzi all'Istituto Superiore di Teologia, ho aiutato due ragazzi... due ragazzi evangelici, a presentare la tesi presso l'Istituto Superiore di Teologia. In Sicilia attraverso i miei parenti abbiamo sempre avuto contatti e scambio e... oltre che culturale, religioso anche sociale.

I: Però è interessante perché lei ha un sostrato cattolico però poi, a un certo punto... è diventato un evangelico.

PAdS: Sì, perché la prima differenza tra i cattolici e gli evangelici è che gli evangelici si basano sulla Bibbia, come diceva Martin Lutero: "*sola scriptura*". Mentre i cattolici hanno la Bibbia e la litur-

gia. Quindi la sacra Bibbia e la santa tradizione. Loro non possono fare a meno di questi due paralleli. Noi, come evangelici, no. E nel mio percorso...

I: E ma poi i santi, la Madonna, i sacramenti...

PAdS: [ride] Eh sì, i santi... questo fa parte della tradizione. Sì. Quindi io nel mio percorso mi sono trovato sempre più vicino esclusivamente alla parola biblica. Quindi per noi valgono solo Dio e i sacramenti. Per noi, come mediatore, vale solo Gesù. I sacramenti sono il battesimo e la cena del Signore. L'unico mediatore, lo dice anche al parola di Dio, è Gesù cristo, non ci sono altri mediatori. Per noi i santi, come è citato nelle varie scritture e nell'apertura di diverse epistole, siamo noi, siamo quelli che siamo vivi. "Santi" significa "appartati", quindi siamo noi che in qualche modo, ancora, abbiamo fatto la scelta di seguire Gesù non perché lo consociamo, ma perché vogliamo diventare discepoli. E questo per noi è fondamentale.

I: Quindi i santi, come anche i morti del resto, vanno... lasciati in pace?

PAdS: Ma soprattutto i morti vanno lasciati in pace! I santi, come uomini e donne, possono anche sopportare qualcosa... [ride].

I: Però lo ritiene inutile, insomma, il ricorso a questi "personaggi"...

PAdS: Mah, la parola del Signore, la Bibbia, ci insegna che coloro che sono morti non hanno più una funzione vitale. Quindi l'insegnamento di rivolgersi ai morti è un insegnamento distorto e non avrà nessun effetto.

I: Anche se santi, comunque, sono sempre dei morti. Per questo ho detto "morti".

PAdS: Sono in silenzio, in attesa del giudizio. Dopo di che saranno svelati i vari... Però, anche da un punto di vista biblico, il santo ha più valore in vita che non da morto. Perché quando è vivo, con le sue azioni, può fare qualcosa. Ma quand'è morto... non può fare più niente.

I: Mh. Quindi non è presente.

PAdS: No, non è presente. Né lui, né la Madonna, né nessun altro. La parola di Dio ci spiega, in un modo preciso, che solo due persone torneranno dal regno dei morti — perché nella Bibbia troviamo che, in realtà, non sono morti — e si tratta di Mosè ed Elia. Che sono poi i due testimoni che troveremo nell'Apocalisse, prima del ritorno di Gesù.

I: Ma, ritornando alla formazione, lei ha fatto tirocinio con un pastore più grande, adulto?

PAdS: Sì, io ho fatto un tirocinio di quasi 6 anni, perché avevo una mia attività professionale e quindi seguivo la mia attività, per cui il tirocinio è stato un po' più lungo.

I: E che si fa durante questo tirocinio?

PAdS: Durante questo tirocinio si affianca il pastore, o si affianca il consiglio di chiesa. Significa... da un punto di vista pratico gestire la comunità, le strutture, i beni della chiesa. Da un punto di vista spirituale significa trovare il giusto approccio, trovare le soluzioni per chi è nel bisogno, per chi ha delle richieste, per chi passa dei momenti particolari, per cui... non essere un bravo

attore, un bravo recitatore di frasi fatte, ma cercare di entrare nell'intimo, cercare di incontrare nell'intimo della persona.

I: Quindi si tratta di gestire una comunità, comprendere gli individui...

PAdS: Sì, capire gli individui, gestire la comunità incontrarli personalmente, passare del tempo con ognuno di loro... Occuparsene.

I: Però, ad esempio, tutta una serie di equipaggiamenti spirituali che sicuramente un consigliere spirituale deve avere, questi si imparano...

PAdS: ...questi si imparano strada facendo. Dal punto di vista teologico li impariamo in un modo schematico. Ma tra il dire e il fare c'è di mezzo il mare e proprio quel mare è l'esperienza che si colma in un tirocinio più o meno lungo, che ci permette di confrontarci, di vedere i nostri limiti.

I: E poi è il pastore senior che decide quand'è che lo junior è pronto...

PAdS: Sì, sì, sì. Al di là delle azioni pratiche, al di là delle cose che noi, come apprendisti possiamo fare, in realtà la carta di imbarco ce la dà il pastore senior. Sì. È sempre stato così.

I: E comunque il pastore senior era anche lui della Chiesa Apostolica.

PAdS: Sì, sì, sì. Io ho fatto il tirocinio nella comunità dove sono anche nato, che è la comunità di Catania. Quindi non solo ho frequentato quella comunità per 25 anni come membro, ma gli ultimi 6 anni li ho usati come formazione. Era una — è una comunità — di circa 1200 membri, con un presbiterio di circa 90 membri. Dove il pastore senior è l'apice di 18 pastori junior.

I: Mh, quindi non è solo.

PAdS: M-a-i. Nella Chiesa Apostolica non si è mai da soli. Non c'è mai una decisione solitaria, non c'è mai un pensiero solitario, c'è sempre la collegialità, come è scritto in Efesini 4:11. Questa collegialità cerca di gestire tutte le problematiche sia materiali che spirituali della chiesa dove si è. Più grande è la chiesa, più grande è la comunità, più sono i membri della comunità, maggiori sono i ministeri al servizio. Quindi, in una comunità già come questa di Genova, abbiamo un presbiterio di 8 persone. Quindi io sono all'apice di queste 8 persone ma mi confronto costantemente con queste 8 persone.

I: Queste 8 persone sono scelte da qualcuno oppure decidono loro?

PAdS: Queste 8 persone magari, nel loro cuore, decidono di diventare parte del presbiterio, ma vengono individuati attraverso due procedimenti: uno, osservando quello che loro fanno — la parola del Signore si riconosce da quello che fa, un albero si riconosce dai frutti; due, si riconosce da un'indicazione interiore che il pastore senior o qualcun altro può avere. Però l'indicazione deve sempre essere comprovata dai frutti. Sennò se ne prende atto, ma non si dà seguito.

I: Ho capito. Quindi qui è stato fatto altrettanto.

PAdS: Sì, è stato fatto.

I: Ed è sempre aperto, immagino, non c'è mai un numero fisso. Cioè, potrebbe essere anche tutta la comunità, volendo.

PAdS: No, noi... beh, in un certo senso la Chiesa Apostolica è indirizzata a un servizio a tutta la comunità. Questo è quello che mi hai sentito dire poc'anzi, durante il culto, perché la comunità deve prendere coscienza di un'attività speciale che questo periodo il Signore ci ha affidato, che è l'accoglienza. Noi siamo l'unica comunità evangelica su tutto il territorio nazionale a essere accreditata alla prefettura per l'accoglienza. Non ce n'è un'altra.

I: Questo quand'è che è successo?

PAdS: Questo è successo un anno e mezzo fa, il 1° luglio del 2015. E quindi...

I: In tutto il territorio ligure? Ho capito bene?

PAdS: No, il territorio nazionale!

I: Quindi chi è stato a fare questi accordi con la prefettura?

PAdS: Io, sono stato io. Che poi è stata la prefettura a cercare me. Perché noi avevamo offerto un volontariato. Loro ci hanno chiesto di entrare a far parte di questo sistema di accoglienza.

I: Certo. Beh, comunque lei è anche riconosciuto come ministro di culto no?

PAdS: Sono regolarmente riconosciuto come ministro di culto, posso celebrare matrimoni, posso essere eletto come giudice di pace... Abbiamo dei requisiti che sono riconosciuti.

I: Questi accordi quand'è che sono stati presi? Cioè, quand'è che lo Stato ha riconosciuto questo alla chiesa?

PAdS: Noi come Chiesa Apostolica abbiamo le intese con lo Stato dal luglio 2012. Prima eravamo pastori, quindi prima eravamo... avevamo dei riconoscimenti che erano molto limitati e soltanto per la celebrazione dei matrimoni. Adesso siamo dei ministri di culto a tutti gli effetti quindi carceri, ospedali, matrimoni, giudice di pace, contenziosi, abbiamo questa facoltà... È ovvio che come Chiesa Apostolica abbiamo fatto un'epurazione e non tutti i 100 e rotti membri del consiglio nazionale hanno queste caratteristiche, ma soltanto una piccola parte. E questo fa parte delle intese che abbiamo con lo Stato.

I: Chi è che ha portato avanti le negoziazioni con lo Stato?

PAdS: Ma le negoziazioni sono iniziate nel '76, attraverso il primo presidente italiano che era Gianfranco Baldoni. Poi da lì sono succedute tante commissioni, che hanno sempre avuto una trasmissione fra membri anziani del consiglio e membri giovani, in modo da avere il ricordo e la storia e avere anche il futuro e il presente. E quindi abbiamo sempre lavorato così, in modo da non perdere quello che si era fatto, ma proiettarci verso quello che comunque ci serve.

I: Comunque è il Ministero degli Interni, no, se non sbaglio, che deve rilasciare...

PAdS: Il Ministero degli Interni, sì. Sì, sì, siamo riconosciuti dal Ministero degli Interni. I nomi sono regolarmente depositati presso il Ministero degli Interni e tutti vari enti presso cui possiamo operare.

I: Comunque ci vuole molto ordine, molta "calma" per diventare soggetti giuridici, bisogna avere uno statuto, un ordinamento...

PAdS: Eh, sono passati più di trent'anni e questo fa capire che non è facile. Però ci si arriva.

I: Perché mi vengono in mente tante di quelle realtà, tante di quelle comunità che sono lontanissime dall'averle le credenziali per ottenere un riconoscimento...

PAdS: Sì... Molte comunità non lo voglio proprio. Molte altre comunità si sono costituite come associazioni. Molte altre comunità hanno invece, sin dall'inizio, cercato questa linea prima di personalità giuridica e poi di ente e alla fine di chiesa. Noi abbiamo perseguito questa dal '76 in poi e finalmente nel 2012 è successo.

I: Eh. Tanto lavoro.

PAdS: Tantissimo. Anche perché poi ogni governo che cambiava cambiavano delle cose. Ma soprattutto gli ultimi dieci anni hanno stravolto le necessità e il confronto sociale. Quindi è vero che la chiesa è sempre la chiesa perché si basa sulla Bibbia, ma la chiesa nella società si confronta costantemente con delle nuove necessità.

I: Questa è una chiesa molto inserita nel sociale.

PAdS: Noi sì. Noi come Chiesa Apostolica sì. Sì, sì. E in questo diamo libertà alle nostre comunità, lì dove si trovano, di sposare la causa sociale a loro più confacente. Quindi... Mentre invece come chiesa nazionale, abbiamo dei campi di missione dove lavoriamo come chiesa nazionale attraverso un comitato missionario. Abbiamo missioni in Angola, in Burkina Faso, in Togo, nel Malawi, nel Senegal... E poi ci occupiamo di alcuni progetti precisi quale, nei paesi del terzo mondo, indifferentemente se sono della nostra denominazione o no, cerchiamo di sostenere dei pastori a distanza dandogli la serenità di uno stipendio mensile. Abbiamo una grossa raccolta di bambini adottati a distanza. Collaboriamo con diverse associazioni a livello internazionale... E poi una delle cose che ci contraddistingue in Burkina Faso e in Togo è un progetto chiamato, "Progetto Dorcas", che in realtà significa mettere delle donne o degli uomini nella possibilità di attivarsi per un proprio guadagno. Quindi creare un'idea e un prospetto aziendale personale, che poi lo finanziamo inizialmente, e loro vanno avanti. Attualmente abbiamo portato avanti più di mille di questi progetti che stanno camminando. E la cosa più bella, in Togo specialmente, è che chi è entrato in questo progetto inizialmente, ora è promotore per altri. E quindi si sta moltiplicando quella che è un'idea imprenditoriale, che nasce dal bisogno e che cammina poi per esperienza.

I: Interessante. Comunque è chiaro che ogni comunità poi sposa le necessità del luogo, no? Qui una necessità riguarda... l'arrivo di migranti, ed è ciò che fate...

PAdS: Sì! Sì, dalla fine di giugno 2015 noi siamo entrati a far parte di questi CAS — Centro di Accoglienza Semplice, mi pare¹⁰⁰ — e noi siamo cresciuti con loro, nel senso che abbiamo iniziato con 6, poi siamo diventati 11, poi siamo diventati 15, poi siamo diventati 20... Prima avevamo solo donne, poi ci hanno affidato anche gli uomini e così oggi abbiamo circa 70 persone.

¹⁰⁰ Con CAS s'intende, piuttosto, la rete di "Centri di Accoglienza Straordinaria" diffusi sul territorio nazionale e gestiti tramite appalti da parte delle Prefetture locali rivolte a enti sia profit che no-profit. I CAS provvedono a fornire servizi d'accoglienza (teoricamente) temporanea all'utenza migrante nelle situazioni riconosciute come "emergenziali", senza passare per la mediazione dei progetti SPRAR.

I: Siete stati voi a chiedere di disporsi secondo i generi¹⁰¹?

PAdS: Sì, li abbiamo disposti stamattina, secondo i generi e secondo le strutture. Lo abbiamo fatto per un controllo più diretto. Ma non perché li vogliamo controllare, ma perché sapendo il loro problema volevamo tirarlo fuori. E allora se tu togli una persona dal suo contesto, gli tagli le radici e quindi gli abbiamo voluto dare la stessa forza che loro hanno nelle strutture. Cerchiamo di non violentare mai le persone. È ovvio che in qualche modo siamo noi che dobbiamo tirare il carro e quindi siamo noi che diamo le direttive. Però cerchiamo di evitare sempre di violentare, di imporci... Cerchiamo il dialogo. Non sempre... [ride] ...non sempre, come hai detto, è una negoziazione, ma cerchiamo il dialogo. Ecco.

I: Parliamo di teologia: pentecostalismo. Perché?

PAdS: Pentecostalesimo!

I: Pentecostalesimo o, per alcuni, pentecostalismo.

PAdS: Sì. Questo perché nasce proprio da un'attività precisa: pentecostale, *pneuma*, azione dello Spirito. Quindi noi crediamo che la dispensazione dello Spirito Santo è ancora attuale, anzi, siamo nella dispensazione, siamo nella dispensazione della grazia, perché siamo nel dopo-Gesù. Ma in realtà noi comprendiamo Gesù per la comunione e l'intervento dello Spirito Santo. Quindi Pentecostalesimo perché noi crediamo nell'intervento dello Spirito Santo, che non è soltanto un passaggio di azioni. È qualcosa che ci accompagna costantemente. Gesù disse che, dopo che lui sarebbe andato via, ci avrebbe mandato il consolatore, che sarebbe stato con noi e dentro di noi. E noi riconosciamo lo Spirito Santo in questo. Quindi "pentecostali" perché continuiamo l'opera dello Spirito Santo o, per meglio dire lo Spirito Santo continua la sua opera attraverso di noi. pentecostali perché crediamo anche a tutti quelli che sono i frutti e le azioni e la gestione dello Spirito Santo nella nostra vita. Quindi noi crediamo ai doni dello Spirito, come è scritto nel 1 Corinzi, 12. Noi crediamo all'azione dello Spirito nelle opere assistenziali. Noi crediamo alla glossolalia, quindi al parlare in altre lingue...

I: Ecco, mi spieghi un po' questa glossolalia.

PAdS: La glossolalia per come l'ho vissuta io è stato inizialmente traumatico [ridiamo]. La prima volta che sono entrato nella chiesa evangelica e ho sentito parlare in lingue sono scappato. Avevo detto che erano tutti pazzi. Però, un po' perché ero bambino, un po' perché mi confrontavo con i miei zii, che erano cattolici, un po' perché...

I: ...un po' come se i cattolici se ne fossero dimenticati, eppure...

PAdS: ...ma se ne sono dimenticati e arriveremo a questo!

I: Ah sì, sì, ci arriveremo volentieri.

PAdS: E quindi mi ricordo che parlando con mia mamma ci fu proprio come una reclusione: "sì, sì, loro sono bravi... si danno da fare, però sai... hanno delle cose strane...". E allora, come tutti

¹⁰¹ La mia domanda si riferisce all'incontro, conclusosi circa un'ora prima dell'intervista, tra utenza migrante e operatori dell'associazione "Emergenza e amore ONLUS" (fondata dal pastore e gestita dalla comunità), cui anche io ero presente. In quell'occasione, i beneficiari dei servizi erano stati disposti tra le sedie disponibili separando i maschi dalle femmine. [cfr. cap. II §2.5]

i ragazzini, come tutti i bambini, le cose strane ci attirano. E se io ne parlavo, ne parlavo proprio perché ero attirato. Chiesi ai miei zii, tutti e due arcipreti, e quindi persone culturalmente molto più elevati di me. Parlando con loro uno dei miei zii in particolare mi disse che era qualcosa che viveva nel cristianesimo, ma che strada facendo si è perso. Quindi questo suscitò in me il cercare di capirne di più. Tornai in quella chiesa e, anche se continuando a prenderli per pazzi, incominciai a fare la richiesta “oscura” che, se quello era vero, potesse succedere anche a me. Dopo circa un mese che frequentavo quella comunità, dove preciso — per onore del vero — che cercavo di arrivare in ritardo e me ne andavo prima per evitare di avere contatti, discussioni, dialoghi — riconoscevo che ero ragazzino e che quindi non potevo confrontarmi — e questo era il mio atteggiamento — arrivare tardi e andarmene prima —, avevo questo grande desiderio di sperimentare io se era vero o no. E un giorno successe che, senza accorgermene, mi alzai in piedi e cominciai a parlare in altre lingue. Ora, questo fu qualcosa quasi di istintivo e come se fosse esterno a me... ma in realtà era una forza interiore che mi spingeva a fare quello. È ovvio che non poteva restare una pressione incomprensibile. E allora a quel punto incominciai a chiedere consigli al pastore di quella chiesa, che è stato ed è il mio padre spirituale, pastor Antonio Arrigucci, e mi cominciai a spiegare proprio il lavoro dello Spirito Santo. Mi cominciai a spiegare che, se da un lato ci poteva essere una forma passiva, e quindi lo Spirito Santo mi prendeva e mi faceva fare delle cose, questo poteva esistere solo in una fase iniziale; dopo doveva necessariamente esserci una ricerca proprio, una volontà, un desiderio... e quindi un avvicinarmi a questo discorso. Mi ha dato dei testi da leggere, mi ha dato soprattutto della parola di Dio, della Bibbia, degli input, verso i quali io mi sono rivolto e ho cominciato a capire di più. Quello che mi ha convinto realmente non è stata neppure l'esperienza personale, ma è stato aver assistito a un'esperienza speciale. Che non mi dimenticherò mai. Oggi dopo quarant'anni me la ricordo come se fosse... Mi ricordo pure l'effetto immediato. Nella comunità cominciai a conoscere delle persone. Parliamo di una comunità siciliana di quarant'anni fa, dove la fede evangelica era per lo più vissuta in un modo clandestino. Non c'era questa libertà, non c'era... e quindi in quell'occasione sentii parlare una persona del popolo, di un'educazione bassa, quasi nulla, lo sentii parlare in un italiano perfetto. E questo mi sconvolse. Perché alla fine, lui tornò a parlare nel suo dialetto siciliano terra terra. La stessa persona, a distanza di qualche giorno, parlò in un inglese perfetto. E alla fine della riunione, l'unico inglese che c'era nella comunità si fece avanti per parlare con lui e chiedergli delle spiegazioni — e quest'uomo non lo capiva! Perché non sapeva parlare inglese. E questa è la xenofobia, cioè: chi è battezzato nello Spirito Santo, come è scritto nei primi passi della Bibbia, negli Atti degli Apostoli, dove ognuno li sentiva parlare nella propria lingua d'origine. E si divide in queste due parti: una prima parte dove noi parliamo le lingue angeliche e parliamo con Dio; una seconda parte dove lo Spirito Santo, secondo le necessità, ci fa parlare delle lingue terrestri di etnie precise, per parlare a delle persone in situazioni precise.

I: Sono due carismi diversi o è lo stesso carisma?

PAdS: È lo stesso carisma, che secondo la necessità lo Spirito Santo ci usa.

I: Poi c'è anche un carisma d'interpretazione, no?

PAdS: Quella è un'altra cosa. Il carisma di interpretazione è un dono vero e proprio ed è il dono delle lingue e dell'interpretazione delle lingue. Lo troviamo in 1 Corinzi 12, sono due doni dei 9 doni dello Spirito Santo. C'è qualcuno che parla nelle lingue degli angeli, dove dice delle cose in una lingua incomprensibile e, quando lui finisce, immediatamente un'altra persona, nella lingua dell'etnia locale, spiega tutto quello che è stato detto in modo incomprensibile. Questo è il dono dell'interpretazione delle lingue. Anche questo è uno di quei doni molto importanti per la liturgia ecclesiale perché fra i doni soprannaturali, pur essendo tra i più semplici, è uno dei più importanti. Perché si scopre e si legge subito una sinergia meravigliosa tra chi ha parlato prima e chi ha parlato dopo — e molte volte si entra proprio a parlare dei segreti dei cuori delle persone. E quindi è molto bello questo carisma.

I: Certo. Comunque, il fatto che si possano ricevere dei doni spirituali implica che noi siamo degli esseri spirituali, no?

PAdS: Ma sicuramente.

I: Le ho chiesto questa cosa perché mi interessava capire come è fatto un essere umano. Perché se io vado a chiedere a uno psicologo come è fatto un umano, lo psicologo mi dice che “c'è un corpo e c'è una mente — della mente mi occupo io; del corpo se ne occupa il medico anatomopatologo o chi per lui”. Sto semplificando molto ma, per capirci.

PAdS: Eh sì. No, noi crediamo, come dice la parola di Dio, che anche il corpo, o l'uomo, ha una tripartita natura. E quindi corpo, mente e anima. La mente controlla tutto quello che sono le passioni, le emozioni. Il corpo controlla tutto quello che è la materialità. L'anima ha questo rapporto con tutto quello che, facilmente, anche la scienza di oggi chiama “paranormale” o “soprannaturale”. Ma che in realtà è l'elevazione spirituale dell'uomo, che si confronta con tutto ciò che lo circonda.

I: Per dire: io mi relaziono con gli umani con il corpo e con la mente...

PAdS: ...e con la mente.

I: ...se voglio relazionarmi con gli invisibili devo usare lo spirito.

PAdS: Necessariamente.

I: E quanti esseri spirituali ci sono?

PAdS: Gli altri uomini. Perché gli altri esseri spirituali che ci sono non possono avere contatto con noi. Noi non abbiamo contatti con gli angeli, che esistono, ma noi non abbiamo contatti con loro. Molte volte loro intervengono nella nostra vita, ma in una condizione in cui noi ci rediamo conto che è successo qualcosa di particolare, ma non abbiamo avuto un confronto, una relazione con loro. Ci sono anche delle relazioni con degli spiriti negativi. Vediamo specialmente i *social network* che sono pieni di queste cose, da questo punto di vista attirano moltissimo. E questo ci fa capire quanta anima c'è nelle persone, quanta anima c'è nella tripartita natura dell'uomo. Oggi,

tutto ciò che ha a che fare col paranormale, in televisione, ha delle *audience* elevatissime. E tutto ciò che va alla ricerca del mistero ha delle *audience* elevatissime, ma poi altro non è che ricerca di questa relazione. Una delle cose...

I: ...si ma poi siamo anche abituati a un pensiero egemonico che toglie di mezzo drasticamente tutto ciò, perché siamo il “popolo della scienza” no?

PAdS: Sì, sì. Eh sì. Poi una delle altre cose del passato che ha fatto moltissima *audience* era stato, in un modo molto improprio, molto semplicistico, portato alla massa attraverso un film, “L’esorcista”, è stato visto amplificato, pubblicizzato, nei vari interventi di Milingo, e così via...

I: Lei cosa ne pensa?

PAdS: Mah, io ho assistito a questa cosa, sia con Milingo, sia con cose mie personali, ho avuto diverse attività in quella che noi chiamiamo attività di esorcismo. E io ci credo [ride]... guai a me se non ci credessi. Ci credo, le ho viste, per grazia di Dio le ho anche trattate e ho avuto la vittoria. Quindi per me è una realtà indiscutibile.

I: Come le ha trattate, da solo?

PAdS: Noi non lavoriamo mai da soli. Come non gestiamo mai le cose da soli, non lavoriamo mai da soli.

I: C’è una équipe?

PAdS: Lavoriamo sempre con persone che sono preparate per quel tipo di attività. Quindi non facciamo mai l’improvvisata con le persone o soltanto perché gli piace li facciamo intervenire.

I: Io per questo le chiedevo della formazione, perché volevo arrivare esattamente qui. E capire bene da lei che tipo di formazione ci vuole per riuscire a fare, ad esempio, questo servizio. Che è un servizio molto complicato.

PAdS: Ma è complicato nell’interiorità dell’uomo. È semplicissimo nell’attività spirituale. È complicato nell’interiorità dell’uomo perché ci dobbiamo trovare di fronte a persone che non hanno segreti che non hanno peccati nascosti, che non hanno delle fobie mentali, che non hanno delle problematiche irrisolte... Quindi dobbiamo trovarci di fronte a persone o con persone profondamente integre. Quindi non voglio dire che chi fa questa cosa non ha peccato, perché tutti abbiamo peccato. Però voglio dire che chi fa queste cose deve avere una preparazione interiore di libertà, di pulizia, che gli permette di affrontare colui che conosce i nostri passaggi. Perché il nemico conosce tutto quello che noi abbiamo fatto. Non ha potere di entrare nella nostra mente, ma tutto quello che noi abbiamo fatto lo sa. E quindi se quello che noi abbiamo fatto non lo confessiamo, non lo mettiamo ai piedi di Dio, quello diventa intralcio. E diventa non solo intralcio nell’attività esorcistica, ma diventa una porta aperta verso gli spiriti. Ecco perché non è così semplice fare queste cose. E non è neppure esclusivo, ma diventa pseudo-esclusivo perché ricerchiamo queste caratteristiche.

I: Quindi la conversione è un primo *step*.

PAdS: La conversione è un primo *step*.

I: C'è altro però?

PAdS: Sì. Ci sono tutte quelle cose interiori che non possono più essere nascoste. Che ne so, hai rubato una mela, hai avuto un approccio sbagliato con una persona sbagliata, hai desiderato delle cose facendo delle azioni che non ti appartenevano: allora è d'uopo prima liberare il tuo cuore.

I: Non occorre anche una preparazione tecnica per affrontare una situazione concreta che si presenta?

PAdS: Ma la preparazione tecnica noi... ecco noi non abbiamo dei rituali o delle liturgie. ecco perché dicevo che spiritualmente molto semplice. Una delle frasi che colpisce di più nella parola biblica è quando gli scribi e i farisei si rivolgono verso Gesù e dicono: "costui ci parla come uno che ha autorità" ed è una grande verità, perché queste cose le facciamo noi uomini ma non siamo noi uomini che le facciamo, è lo Spirito di Dio che le fa attraverso di noi. Quindi, anche se noi fossimo pienamente pieni di peccato, lo Spirito Santo può fare questa cosa. Il problema rimane nel fatto che, essendo usati, possiamo soltanto essere attraversati e possiamo ritenere qualche cosa. Se riteniamo qualche cosa il problema, da quella persona, passa a noi. Se siamo semplicemente usati il problema passa e se ne va. Quindi noi non usiamo dei rituali.

I: Nemmeno oggetti...

PAdS: Assolutamente no. Noi lo facciamo pregando e, quando possiamo, ammutoliamo anche gli spiriti che parlano.

I: Come si fa?

PAdS: Pronunciando il nome di Gesù, è semplicissimo. [sorridente] È una delle cose più semplici che ci siano. E lo Spirito Santo lavora nell'ambito degli spiriti, nella stessa misura in cui lavora la nostra adrenalina nell'ambito degli animali. Gli animali capiscono se noi abbiamo paura di loro. E se noi abbiamo paura ci attaccano, se non non abbiamo paura stanno tranquilli. Gli spiriti, se in noi agisce lo Spirito Santo, hanno la stessa paura e la stessa sottomissione.

I: Come si fa a capire, annosa questione, se un male è psichiatrico o...

PAdS: ...guarda, annosa... non è un'annosa questione. Quando sei di fronte a un difetto psichiatrico, o a una tara psichiatrica, te ne accorgi subito.

I: E come?

PAdS: Perché tutto ciò che è psichiatria è... ehm... è un'exasperazione continua. Tutto ciò che è o possessione o ossessione è una continua oppressione di chi gli è vicino. Che non è solo una oppressione manuale, pratica, è proprio un'oppressione spirituale, mentale, si sente... A parte che ci sono delle manifestazioni immediate: la pelle d'oca, il sangue che gela, il cambio della voce, il cambio dello sguardo...

I: Ma questo però non avviene sempre no?

PAdS: Nelle ossessioni sì.

I: La persona, quindi, è costantemente così nelle ossessioni?

PAdS: Non costantemente. Ma quando si manifesta è così. Quando non si manifesta è una persona al 90% normale.

I: Eh infatti è questo che cercavo di capire.

PAdS: Nella psichiatria, invece, la persona sta sempre male. E allora come si fa? È un po' come... mh... bisogna stare attenti innanzitutto a una cosa. Noi non siamo chiamati a lottare. Noi siamo chiamati a manifestare la gloria di Dio. Cosa vuol dire? Che io non sono chiamato ad andare in giro a vedere chi ha questo problema, a chiamarlo e ad affrontarlo. Non è un mio compito. Mentre invece diventa un mio obbligo nel momento in cui la stessa persona, o persone vicine a lui, mi chiedono di affrontare questo problema. A qualcuno sono obbligato a farlo. Quando Gesù arrivò in ritardo alla resurrezione della figlia di Giairo, gli disse "vai in pace perché tua figlia non è morta, ma dorme". Quindi quando siamo chiamati in causa, siamo obbligati ad agire. Dove non lo siamo, non capisco perché dobbiamo andare a cercarci i problemi.

I: Mh, certo.

PAdS: Quindi, nel momento in cui noi affrontiamo il problema, in quel momento preciso la persona che è posseduta trova delle difficoltà a parlare di Gesù, a leggere la Bibbia, a pregare e quando noi chiediamo di fare questo, ecco che si evidenzia il malessere della persona. E da lì in poi agiamo secondo la scrittura.

I: Comunque questa cosa l'avrà vista fare prima di farla lei in quanto esorcista?

PAdS: Ma l'avrò vista fare una decina, quindicina di volte prima di farla io col mio gruppo. E prima di preparare la mia squadra, abbiamo lavorato molto insieme perché ci vuole molta sinergia. Non puoi prendere due tre quattro persone e fare questo. Le persone devono capire nello spirito, negli occhi, nell'anima quello che tu vuoi fare e come lo fai. Questo è fondamentale. Una delle cose che io ho imparato in questi trent'anni di attività esorcistica è che soltanto uno su mille sono veramente ossessi. Gli altri hanno solo dei vizi psicologici.

I: È tanta. Questa stima è altissima. Uno su mille è molto, vuol dire che 999 persone — giusto? — vengono da lei, ma in realtà...

PAdS: ...stanno benissimo.

I: Ma sono tante comunque.

PAdS: Sì ma è così.

I: Ma è aumentata la richiesta? Alcuni mi hanno detto che è andata aumentando.

PAdS: No, cioè, è aumentata la richiesta di persone che hanno delle fisime, ma non le persone possedute.

I: No, no, non di ossessi, ma di persone che chiedono, pensando di essere oppresse.

PAdS: Sì, sì, sì, ma guarda, più andiamo avanti e più si scopre che l'uomo, da un punto di vista interiore è regredito. Che molte volte anche la solitudine, anche l'essere un volto nella folla, provoca questo tipo di atteggiamento pur di attirare l'attenzione.

I: Forse anche un po' di sfiducia nei confronti della medicina?

PAdS: Ma più che sfiducia nei confronti della medicina, sfiducia nei confronti della società. Il problema della medicina è che la medicina cura con tranquillanti, ansiolitici, cura con delle medicine che anche la persona normale la fanno entrare in dei tunnel che precludono per tanto tempo la vita normale. Perché certi tipi di medicine così, come le prendi... Noi diciamo sempre che per instaurare un vizio ci vuole tempo, per risolverlo ci vuole tre volte lo stesso tempo. E così sono queste medicine allopatiche, di cui la medicina tradizionale si fa forte per alleviare sicuramente dei problemi interiori, mentali, psicologici notevoli che poi si trascinano e portano degli strascichi per lunghissimo tempo.

I: Ma lei non pensa al fatto che, se stiamo perdendo le relazioni, se siamo sempre più soli, non pensa che ci possa essere anche un problema spirituale dietro a questo? È soltanto “umano” questo problema?

PAdS: No, no. E la cosa bella è che degli scienziati lo hanno predetto. E questo è quello che ci incoraggia perché anche Einstein disse qualcosa del genere, come: “arriverà un tempo in cui pur essendo vicini saremo lontani”. E c'è un'immagine che rappresenta una tavola dove si pranza, si cena tutti insieme, ma ognuno è un mondo a sé stante, attraverso i suoi telefonini, smartphone e così via. Ma d'altronde questo è anche un progetto primordiale. Una delle prime cose che noi stiamo vedendo sempre di più cadere è il concetto di famiglia, il concetto di matrimonio. Perché quella è la prima forza della società. Più andiamo avanti negli anni, più andiamo avanti nella conoscenza e nella scienza, più questi principi cadono. E questo ci sembrava una stupidaggine perché comunque il matrimonio non doveva per forza essere quell'atto trascritto attraverso... E tutto questo cita fatto entrare in altri problemi che ci hanno portato prima al matrimonio omosessuale, poi alla coppia allargata, poi oggi ci troviamo a uno scontro proprio del genere della persona. Non ci riposiamo più su ciò che vediamo ma vogliamo andare oltre, nascondendolo dietro a un pensiero psicologico, ma non è così. Perché se io vedo una mela, è una mela. E posso dare...

I: Posso dire una cosa però? Una persona spirituale, religiosa, è soprattutto una persona che sa andare oltre, no? Sono due modi di andare oltre, solo che uno si pensa sia un po' più giusto e un altro sbagliato. Cozzano perché sono due modi diversi di andare oltre...

PAdS: Sì, però la differenza è questa: una mela è mela. Un frutto dell'albero è una mela. Può essere rossa, gialla verde, maculata, ma è sempre mela. Un uomo può essere alto, basso, magro, forzuto, fragile, ma è un uomo. Oggi con la teoria del *gender* stiamo diluendo anche il nostro ruolo sociale. E attraverso tutte queste cose stiamo portando la confusione nella società. Ora, tutto questo ha una sua origine spirituale, sta scritto nella Bibbia. Noi aspettiamo questo. Nel primo capitolo dei Romani San Paolo ci parla proprio di quello che noi oggi vediamo. Quel capitolo sembra proprio una redazione giornalistica, un articolo giornalistico, che mette in evidenza quello che sta succedendo. È scritto lì, è stato scritto 2000 anni fa. E già Paolo non faceva altro che met-

tere nero su bianco qualcosa che lui aveva visto nei cento anni della sua vita, ma che in realtà è il riassunto di cento anni di vita.

I: Dov'è esattamente questo passaggio?

PAdS: Il primo capitolo della lettera ai Romani.

I: Dove mette in guardia dalla filosofia?

PAdS: No, dove mette in guardia dalla sodomia, dall'omosessualità, mette in guardia dalla diluizione dei ruoli della persona.

I: ...tra cui anche la filosofia, che tra l'altro aveva studiato.

PAdS: Fra cui, ecco, fra cui anche la filosofia, lui era uno dei più grandi filosofi del suo tempo. Lui lo dice in modo molto preciso, di essere il discepolo... [non trova la parola e fa una breve pausa]

I: ...ma intende discepolo filosofico?

PAdS: Sì, sì, lui era uno dei più grandi maestri della sua epoca. Dobbiamo ricordare che Paolo, per certi versi, era una persona molto ricca, molto capace ed era anche socialmente molto inserito. E lui era discepolo di uno dei più grandi maestri dell'epoca.

I: Sì, sì, ma poi mi pare abbia usato anche dei concetti provenienti dalla filosofia greca, per portare il messaggio cristiano...

PAdS: ...ma sicuramente.

I: Ad esempio il concetto di "anima" io non so se è lo stesso che della tradizione giudaica, quello che usa Paolo. Cioè, i Greci ritenevano che l'anima fosse un demone, per intenderci.

PAdS: Sì.

I: ...perciò non sono sicura che sia proprio la stessa "psiche" quella di cui parla Paolo...

PAdS: No, non è di certo la stessa psiche. Però la riprende quando parla al popolo greco. Quindi la riprende proprio per cercare di far loro capire che quello che loro avevano creduto fino a quel momento non era così, ma in realtà era un'altra parte della nostra vita.

I: Comunque nella lettera ai Romani sostiene che stiamo rivivendo una "Babele".

PAdS: Anche! Anche. Ma più che tornare alla Babele, lui fa una radiografia del tempo in cui vive e dice che quello che... addirittura parla — non per essere improprio — ma addirittura parla del rapporto tra uomini e animali. Fra donne e animali. Quindi sta parlando proprio di qualcosa che, se oggi andiamo in giro, addirittura... c'è stata l'approvazione di una legge dove è punito l'uso degli animali nei rapporti sessuali. Quindi oggi è normato, è legiferato. Cosa che fino a 10 anni fa, fino a 5 anni fa, si pensava che non esistesse.

I: Quindi quest'età somiglia un po' all'età tardo imperiale.

PAdS: Mah ogni conquista sociale, ogni evoluzione sociale, non fa altro che portarci indietro. La storia è fatta di cicli e ricicli.

I: No, ma infatti si somigliano i due periodi, su tante cose.

PAdS: Gestura diversa, strutture diverse, ma siamo sempre lì. Anche la globalità, i flussi...

I: Eh già, ma poi anche quanti teologi africani...

PAdS: Eh [ride] eh sì. Sant'Agostino...

I: No ma poi è bella questa cosa di Paolo perché lui parla anche di demonologia, no? E c'era una demonologia pagana in quegli anni che...

PAdS: ...lui ci insegna, lui ci insegna, sì.

I: E questa era una domanda che volevo fare anche a lei. Com'è fatta questa demonologia, che demonologia abbiamo noi oggi? Perché quella dell'epoca di Paolo era molto diversa, soprattutto quella pagana.

PAdS: Sì. La demonologia pagana si rifà soprattutto all'ambito animale, umano, figurativo. Le porte erano — le porte di ingresso a questa area demonologica — erano più che altro l'invidia, la maledizione, la rivalità... Ma quella di cui parla san Paolo è tutto un altro tipo di demonologia.

I: Ecco però, ad esempio, nel Testo, non mi pare compaiano nomi di demoni, nelle Scritture...

PAdS: Assolutamente no. Compaieno...

I: ...io ricordo solo un passaggio in cui Gesù Cristo fa un esorcismo a un indemoniato e gli chiede: "tu chi sei?" e lui risponde "noi siamo in molti, noi siamo"...

PAdS: ...noi siamo Legione. Noi siamo "Legione" perché "noi siamo in molti". E lì vediamo un modo in cui Dio ci fa conoscere le cose. Perché se avessero detto "siamo in molti"... noi oggi ci raffronteremmo con tutto e niente. In quella espressione nei confronti di Gesù abbiamo visto, e oggi possiamo dire, che loro sono incorporei e, raffrontandoci ai testi romani, sappiamo che una legione è fatta da mille e più.

I: Sì.

PAdS: E quindi vediamo che anche la compressione e l'ossessione non hanno una dimensione limitata o certa, ma può essere in tutti i sensi e in tutti i modi. Può espandersi o comprimersi, secondo la problematica dell'individuo più che dei demoni in se stessi. Abbiamo due declinazioni delle, non dei nomi, ma delle varie autorità. Ne leggiamo in 1 Corinzi — e non ricordo il passaggio, chiedo scusa — dove leggiamo che ci sono troni, signorie, podestà, angeli e così via. Sono due declinazioni precise che ci fanno vedere una differenza di autorità. È come quando, nel libro di Isaia, leggiamo che c'è l'arcangelo, l'angelo e così via. E noi sappiamo che il cherubino, nella gerarchia angelica, è il più alto di tutti. Satana stesso, che significa "l'avversario" — che noi oggi comunemente l'abbiamo chiamato con il nome proprio, ma è improprio — l'avversario si chiamava Lucifero. Lucifero era il cherubino più splendente e quindi era il più vicino a Dio. E quando lui è caduto ha ripetuto questa realtà, però teologicamente la figura dei demoni non è così facile da spiegare. Anche perché qualcuno dice che i demoni sono degli angeli decaduti. Ma la parola di Dio ci insegna che gli angeli decaduti sono legati in un canto, che non si possono muovere. Quindi chi sono questi demoni? Questi demoni sono delle creazioni di Lucifero, che imitando la creazione di Dio, ha creato questi demoni.

I: Quindi non sono creati da Dio i demoni.

PAdS: No. E questi demoni non fanno altro che rendere la vita brutta agli uomini. Quindi ci troviamo di fronte a due regni che si combattono. Il regno di Dio, con gli uomini, che devono vivere nel paradiso terrestre, e quindi nell'Eden; Luciferò con i demoni che devono distruggere l'Eden. E questa è la battaglia. Più dai spazio ai demoni, più la tua vita è ingarbugliata ed è estremamente negativa. Più stai vicino a Dio, più la tua vita è serena, lineare e pulita.

I: Anche da un punto di vista fisico, potrebbe essere?

PAdS: Anche da un punto di vista fisico. Per esempio la Bibbia ci insegna che la rabbia provoca l'artrite, provoca le artrosi...

I: Dove ce lo insegna?

PAdS: Nella Bibbia è scritto. Provoca la gastrite. La Bibbia è anche un manuale medico per certi versi. Ora è ovvio che l'artrite, la gastrite sono provocate da un sistema di ansia, di angoscia, di paura, che vengono provocate da questi demoni. Quindi il demone non va visto soltanto nella sua espressione soprannaturale di paura o di materializzazione, come possiamo dire, grottesca o altro. Ma va visto anche in tutte quelle condizioni della vita di ogni giorno, che ci colpiscono e ci portano a delle estremizzazioni. Ecco perché per certe cose, nella vita sociale della chiesa, nella vita interna della chiesa, troviamo delle risposte immediate. Per altre cose no. Ci sono delle malattie che devono seguire tutto il percorso allopatico, tutto il percorso chirurgico; ci sono delle malattie che scompaiono subito! Quindi tutte quelle malattie che per certi versi vengono dal mondo spirituale, immediatamente sono annullate, perché quando tu ti accosti al mondo della vita, stai bene.

I: Basta entrare in un luogo sacro, questo vuole dire?

PAdS: Più che entrare in un luogo sacro, far entrare la sacralità dentro di noi [ride]. Per fare entrare la sacralità bisogna essere severi, sinceri. Bisogna accettare. Entrare in un luogo sacro possiamo entrare, ma rimanere chiusi in noi stessi. Il luogo sacro è il cuore dell'uomo. O più che il cuore dell'uomo è la mente dell'uomo. Dove si divide e ritorna a dare spazio all'anima e quindi frena le emozioni e le passioni per dare spazio alla fede, alla certezza, all'intervento di Dio. E questo porta a quel che noi, teologicamente, chiamiamo "nuova nascita". Riposarsi nelle promesse di Dio.

I: Quindi è come se si ampliasse lo spirito, a scapito della mente.

PAdS: Più che ampliarsi è come se ritornasse a vivere.

I: E quello che uno sente è pace, allora.

PAdS: Quello che uno sente è la vera pace. La vera pace non è data da ciò che mi circonda, ma è data da ciò che io sono. Questo è il vero concetto di pace. Molti oggi pensano di raggiungere la pace solo se hanno i soldi, hanno la macchina, hanno la casa, hanno la moglie, hanno la vita di successo e quella la scambiano per pace. In realtà quello è soltanto emozione, emotività. La pace è un equilibrio interiore che ci porta a stare bene con noi stessi. Chi sta bene con se stesso può stare bene con tutto.

I: Quindi prima stare bene con se stessi. Perché se non succede questo non si può stare bene con gli altri?

PAdS: Non solo non si può stare bene con gli altri, ma tutto il tuo percorso è un percorso di concorrenza, di rivalità, di ambiguità.

I: Bene, io la lascio tornare alle sue cose. Ma prima ho una curiosità che mi devo assolutamente togliere perché l'ho chiesta a molti. Dato che ha un'esperienza di esorcismo trentennale, no? Si ricorda un caso interessante che si può raccontare? Senza fare nomi, senza scendere nello specifico. Ma particolarmente rilevante per la sua formazione.

PAdS: Sì, eccome. Sì, quella fu una situazione drastica che apparentemente ci sembrava ci stesse scappando dalle mani. Diciamo che quello forse, da un punto di vista storico, è stato il mio battesimo. In che senso? Nel senso che fu il momento in cui, attraverso una lucida indicazione spirituale, io presi il sopravvento e risolvemmo la situazione. Mi trovavo in una comunità in Sicilia, nel messinese, e ci avevano parlato di quest'uomo che aveva bisogno di liberazione. Che faceva delle cose strane, che in certi momenti era capace di fare delle cose quasi impossibili all'uomo. Ovviamente forti della nostra esperienza non avevamo dato niente per assodato, ma volevamo incontrarlo. Questo ci fece abbassare le barriere. Quindi pensavamo di farci due chiacchiere con un uomo frustrato, con un uomo bisognoso di relazione. E mentre che si parlava lui si manifestò.

I: Mentre parlavate... un agguato.

PAdS: Sì! In realtà era come se l'agguato l'avevamo fatto noi! Perché poi fu questa, in parte, la sua espressione. "Voi mi avete voluto qui, io sono qui". E mi ricordo che proprio ci gelò il sangue nelle vene, perché non solo cambiò il suo modo di guardare — digrignò i denti — ma proprio per il suo modo di essere... Era come se avessi di fronte una persona che riuscisse a gonfiarsi e a sgonfiarsi a suo piacimento. Cominciò ad avere una voce completamente diversa, che non è la solita voce dall'oltretomba e così via, ma è una voce che... ti incute paura già a priori. E comunque fummo attaccati con lui. E la cosa che mi colpì è che lui cominciò a tracciare con le dita tutta una serie di simbologie sulla moquette del nostro pulpito. Lui tracciava con le dita dei simboli e quei simboli era come se prendessero fuoco, cioè lasciava proprio la bruciatura nella moquette. Togliendo il primo momento, in cui ci siamo trovati sbandati, incominciammo tutti quanti a pregare e io cominciai a rispondere ai suoi simboli con altri simboli. Lui fece la famosa stella a cinque punte, che è il viso del caprone al contrario, e immediatamente io andai e disegnai un cerchio intorno alla stella, dicendo che quello era il cerchio della grazia. Quindi ci fu immediatamente una guida, io dico, potente e immediata dello Spirito Santo. La cosa più pericolosa andò avanti quando lui incominciò a saltare da un capo all'altro della stanza e quindi, diciamo, da fermo incominciò a fare dei salti di otto dieci metri, quindi al di là della possibilità umana, cercando di colpirci con una sbarra di ferro. E ricordo che tutti noi, nell'affrontarlo, scappavamo, perché ci siamo trovati in una situazione non prevista, non pensata. In quel momento, lui scendendo accanto a me... io mi misi di spalle accanto a lui, eravamo spalla per spalla e lui cercava, con questa

sbarra di ferro, di darmi dei colpi e non ci riuscì. Gliela bloccai, la sbarra di ferro, e questa sbarra si piegò in due, come se fosse un elastico. Si piegò tranquillamente in due. E in quel momento mi ricordai le parole di Gesù che diceva: “tutte le cose che voi legherete in terra saranno legate nei cieli e tutto ciò che scioglierete in terra sarà sciolto nei cieli”. E quindi in quel momento io, nel nome di Gesù, legai questo spirito. Il risultato fu che lui cadde a terra, e restò totalmente assente per più di un’ora. E noi eravamo indecisi se far intervenire la medicina tradizionale o... Passarono circa tre quarti d’ora, lui si rialzò, non si ricordava più niente. E quello per me fu il momento in cui entrai a... fui delegato, fui, come possiamo dire, fui aiutato a formare la mia squadra per entrare nel mondo dell’esorcismo. Da lì, ecco anche perché me lo ricordo, per me segnò un momento importante.

I: Ma poi questo signore non chiese più nessuna...

PAdS: Sìiii, con quel signore ci siamo poi incontrati e abbiamo completato l’opera di quell’esorcismo.

I: Perché ci vogliono molte sedute, una non basta?

PAdS: A seconda, a seconda. Ce ne può volere anche una, ce ne possono volere anche tante. Il problema, una delle condizioni che oggi più che mai creano problemi di ossessione, è la condizione di non perdono. Avere dei rancori nel cuore. E dalla mia attività di counseling, di pastorale, molti di noi hanno questo problema qua. C’è molto odio verso i genitori, verso la società, verso gli educatori. E questo lascia aperte delle breccie nelle nostre vite, che permettono a questi spiriti di entrare. Ora, più veloce entri in questi problemi, più veloce chiudi queste breccie, più veloce è l’opera di esorcismo. Uno dei problemi più grossi che incontriamo nell’esorcismo è quando iniziando ad operare, fra una seduta e l’altra, c’è troppo tempo. Perché il troppo tempo permette a ci che è rimasto di fortificarsi. Ci sono, oggi io ne conosco per esperienza, delle soluzioni. Ma ieri no. E quindi non riuscivo. Ma oggi le conosco e so come reagire. Ma solitamente quando opero nell’esorcismo cerco di avere degli incontri molto ravvicinati e molto stretti. Non permetto mai alle persone di averle troppo tempo lontane.

I: Ci sono delle soluzioni spirituali?

PAdS: Sì, ci sono.

I: Ma lo fa l’individuo in solitudine?

PAdS: No, lo fa chi sta somministrando l’esorcismo e secondo l’autorità che ha acquisito. Quindi non sempre chi effettua l’esorcismo lo può fare. Bisogna vedere con chi stai lavorando e qual è la tua esperienza e autorità.

I: Di che cosa si tratta?

PAdS: Si tratta di operare delle “chiusure”. Tutto ciò che è legato nel cielo è legato nella terra. Quindi ci sono momenti in cui la tua autorità, se te lo permette, ti permette di chiudere certe cose e di riaprirle soltanto tu quando vuoi tu. È un lavoro molto delicato, perché è come avere in

mano la vita delle persone. Ecco perché fare il pastore non è predicare il sermone della domenica. E non è neppure così facile, perché ci sono delle complicazioni, ci sono delle ritorsioni.

I: È per questo che abbiamo fatto l'intervista “diversa”, perché sospettavo che ci fossero. Bella questa cosa di “aprire” e di “chiudere”, non l'avevo mai sentita prima.

PAdS: Ce la dice Gesù.

I: Nel Testo?

PAdS: No, nella realtà... Gesù tutto quello che ci ha detto è una realtà. Per questo molte volte è importante, quando parliamo della parola... la parola è Gesù, ma la parola è anche la Bibbia. Perciò tutto quello che c'è scritto nella Bibbia è la parola. E diventa una forza nella nostra vita. Capisci? Questa è la cosa importante. Per cui non possiamo pensare che la Bibbia sia un libro. Che sia un insieme di racconti. Già nella sua lettura superficiale ci fa vedere una ricchezza e una forza, come possiamo dire, una forza di consapevolezza di ciò che ci circonda che ci fa restare allibiti... Già solo leggere i quattro vangeli, cioè scoprire quattro aspetti diversi di Gesù, quattro aspetti diversi della personalità dell'uomo che guarda, che cerca, ci fa capire che la Bibbia non potrà mai essere letta come un libro. È un manuale di istruzioni per vivere; io lo chiamo un “galateo di Dio per l'uomo”.

I: Ma lei dice anche che è una parola che crea, che va pronunciata.

PAdS: La parola è una parola che va pronunciata. Quello che noi diciamo, che comunque è scritto nella Bibbia — non lo dico io —, quello che noi diciamo crea. Quindi se noi parliamo la Bibbia, noi creiamo. Se noi parliamo lamentele, noi creiamo ostilità.

I: Quindi si distrugge, in sostanza.

PAdS: Sì, certo. La lamentela distrugge. Infatti, se tu vedi, delle persone gioiose noi diciamo che sono “solari”, perché il solare crea, il solare è vita. Di persone lamentose diciamo “uh! quant'è uggiosa, quant'è oscura, nebbiosa quella persona”. Perché dove c'è nebbia non si crea niente. Il melancolico...

I: Il melancolico, è grigio, grigio... [rido]

PAdS: [ride] Grigio...

I: Va bene, grazie!

PAdS: Grazie a te!

L'intervista si conclude così. Spengo il registratore. Ringrazio molto cordialmente pastore di Stefano mentre mi accompagna alla porta. Anche stavolta l'auspicio di entrambi è di vedersi presto. E magari che io, per una volta, possa partecipare agli incontri non più in veste di antropologa, ma semplicemente

come “sorella”. Al pastore di Stefano, che oggi non c’è più, ripeto qui il mio più sincero e caro grazie per avermi accompagnato nelle ricerche.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Adekeson M. O. (2003) *The Yoruba Traditional Healers of Nigeria*, Routledge, London.
- Adogame A. (2007) HIV/AIDS support and African pentecostalism: the case of the Redeemed Christian Church of God (RCCG), «Journal of Health Psychology», 12(3): 475-484.
- Agamben G. (2006) *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma.
- Agamben G. (1983) La glossolalie comme problème philosophique, «Les amants de la langue autre», 3(1): 65.
- Agamben G. (2002) *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Akinnaso F. N. (1980) The sociolinguistic basis of Yoruba personal names, «Anthropological Linguistics» 22(7): 275-304.
- Albasi C. (2009) *Psicopatologia e ragionamento clinico*, Raffaello Cortina, Milano.
- American Psychiatric Association (2013) *Diagnostic and statistical manual of mental disorders (DSM-5®)*. American Psychiatric Pub.
- Amorth G. (1996) *Esorcisti e psichiatri*, Dehoniane.
- Anderson A. (2010) *Studying Global pentecostalism: theories + methods*, California University Press, Berkeley-Los Angeles.
- Anderson A. (2010) *Varieties, taxonomies and definitions*, in A. Anderson, M. Bergunder, in A. Droogers e C. van der Lann (eds.) *Studying Global pentecostalism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles: 13-29.
- Anderson A. (2014) *An Introduction to pentecostalism*, CUP, Cambridge UK.
- Apolito P. (2002) *Internet e la Madonna*, Feltrinelli, Milano.
- Asamoah-Gyadu, J. K. (2005). *African charismatics: Current developments within independent indigenous pentecostalism in Ghana*, Brill Academic Pub.

Asamoah-Gyadu J. K. (2007) *Get on the Internet! Says the LORD*, «Studies in World Christianity», 13(3): 225-242.

Asamoah-Gyadu J. K. (2011) “Get Up... Take the Child... and Escape to Egypt”: Transforming Christianity into a Non-Western Religion in Africa, «International Review of Mission» 100(2): 337-354.

Barka M. B. (2004) La droite chrétienne ou l'itinéraire politique des évangéliques américains, «Matériaux pour l'histoire de notre temps», 75(1): 57-64.

Barker J. (2003) Christian Bodies: Dialectics of Sickness and Salvation Among the Maisin of Papua New Guinea, «The Journal of Religious History», 27(3): 272-292.

Bastian M. L. (1993) “Bloodbonds who have no friends”: *witchcraft and locality in the Nigerian popular press*, in J. Comaroff e J. Comaroff (eds.) *Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.

Bastian M. L. (2001) *Vulture men, campus cultists and teenaged witches: modern magics in nigerian popular media*, in H. L. Moore e T. Sanders (eds.) *Magical Interpretations, Material Realities: modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*, Routledge: 71-96.

Bateye B. O. (2007) Forging identities: Women as participants and leaders in the Church among the Yoruba, «Studies in World Christianity», 13(1): 1-12.

Ben Barka M. (2004) La droite chrétienne ou l'itinéraire politique des évangéliques américains, Matériaux pour l'histoire de notre temps, «Religion, société et politique aux Etats-Unis», 75: 57-64.

Beneduce R. e Moscone F. (1990) Le forme e le norme. Aspetti della nosografia, della deontologia e della clinica di fine Ottocento, «SCIENZA & POLITICA», 2(4): 73-88.

Beneduce R. (2007) *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità tra storia, dominio e cultura*, Carocci, Roma, 2014.

Beneduce R. (2015) Angoscia e volontà di storia, «Aut aut» 366: 149-183.

Benjamin W. (1921) *Il capitalismo come religione*, in Id., *Tesi di filosofia della storia*, Mimesis, Milano, 2012.

Benjamin W. (1928) *Il Surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei*, in R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser (eds.), *Opere complete di Walter Benjamin III. Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino: 201-214.

Benjamin W. (1950) *Tesi di filosofia della storia*, Mimesis, Milano, 2012.

Benjamin W. (2012) *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, Einaudi, Torino.

Bentham J. (1789) *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino, 1998.

Bertelsen B. E. (2017) *German Pentecostal Witches and Communists: The Violence of Purity and Sameness*, in K. Rio, M. MacCarthy e R. Blanes (eds) *pentecostalism and Witchcraft*, Palgrave Macmillan, Cham, 2017: 37-65.

Bialecki J. (2011) *Quiet Deliverances*, in M. Lindhardt (ed.) *Practicing the Faith: The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*, Berghahn Books, New York-Oxford: 249–276.

Bialecki J. (2012) Virtual Christianity in an age of nominalist Anthropology, «Anthropological theory», 12(3): 295-319.

Bialecki J. (2015). *Intensities and Energies in the Charismatic Language, Embodiment, and Genre of a North American Movement*, in S. Coleman e R. I. J. Hackett (eds.) *The anthropology of global pentecostalism and evangelicalism*, NYU Press, New York, 2015: 95.

Bialecki J., Haynes N. e Robbins J. (2008) The Anthropology of Christianity, «Religion Compass», 2(6): 1139-1158.

Bialecki J. (2014). Does God Exist in Methodological Atheism? On Tanya Lurhmann's "When God Talks Back" and Bruno Latour, «Anthropology of Consciousness», 25(1): 32-52.

Bialecki J. e Daswani G. (2015) What is an individual? The view from Christianity, «HAU: Journal of Ethnographic Theory», 5(1): 271-294.

Bialecki J. e del Pinal E. H. (2011) Beyond Logos: Extensions of the Language Ideology Paradigm in the Study of Global Christianity (-ies), «Anthropological Quarterly», 84(3): 575.

- Bianchi A. (2013) Che cos'è un dispositivo?, «AdVersuS», 10(25): 220-230.
- Bottaccioli F. (2014) *Epigenetica e psiconeuroendocrinoimmunologia*, Edra.
- Bouznah S. e Lewertowski C. (2013) *Quand les esprits viennent aux médecins*, Edition Impress, Paris.
- Bowlby J. (1989) *Una base sicura: applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*, Raffaello Cortina, Milano.
- Brown C. G. (ed.) (2011) *Global Pentecostal and Charismatic Healing*, Oxford University Press.
- Butler J. S. (2006) *Born again: The Christian right globalized*, Pluto Press.
- Butticci A. (2013) Creativity at the Margins: African Pentecostal Politics of Space and Gender in Contemporary Italy, «La ricerca folklorica», 66: 3-19.
- Butticci A. (2016) *African Pentecostals in Catholic Europe*, Harvard University Press.
- Costantini O. (2016) Mobility and its malcontents. pentecostali eritrei tra asilo politico, viaggi e (im)mobilità, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 82(1).
- cristofori S. (2016) Satana e la storiografia. Sconfitte e maledizioni della storia a partire dal caso pentecostale rwandese, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 82(1).
- Campbell H. (2004) "This is my Church": Seeing the Internet and Club Culture as Spiritual Spaces, in L. L. Dawson e D. E. Cowan (eds.) *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, Routledge, New York, 2004.
- Campbell H. (2005) Spiritualizing the Internet. Uncovering Discourses and Narratives of Religious Internet Usage, in «Online — Heidelberg Journal on the Internet», 1(1), [risorsa online].
- Campo C. (1987) *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano.
- Canguilhem G. (1966) *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino, 1988.

Cannell F. (2005) The Christianity of Anthropology, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 11(2): 335-356.

Cannell F. (2006) *Introduction to The Anthropology of Christianity*, in F. Cannell (ed) *The Anthropology of Christianity*, Duke University Press, 2006: 1-50.

Casanova J. (2001) Religion, the New Millennium and Globalization, «Sociology of Religion», 62(4): 415-441.

Charuty G. (1998) *Liturgie della sventura. Le cure dei carismatici*, in V. Lanternari e M. L. Cimiteri (eds.) *Medicina, magia, religione, valori. Volume 2. Dall'antropologia all'etnopsichiatria*, Liguori, Napoli.

Chiluwa I. (2012) Online Religion in Nigeria: The Internet Church and Cyber Miracles, «Journal of Asian and African Studies», 0(0):1-16.

Choudhuri S. (2011) From Waddington's epigenetic landscape to small noncoding RNA: some important milestones in the history of epigenetics research, «Toxicology mechanisms and methods», 21(4): 252-274.

Geschiere P. e Ciekawy D. (1998) Containing witchcraft: conflicting scenarios in postcolonial Africa, «African studies review», 41(3): 1-14.

Cingolani P. e Gusman A. (2012) Il pentecostalismo e le sfide della contemporaneità, «La ricerca folklorica», 66: 3-19.

Coleman S. (2004) The charismatic gift, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 10(2): 21-442.

Coleman S. e Hackett R. I. J. (2015) (eds.) *The Anthropology of Global pentecostalism and Evangelicalism*, New York University Press, New York.

Comaroff J. e Comaroff J. (1991) *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*, UCP, Chicago.

Comaroff J. e Comaroff J. (eds.) (1993) *Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa*, UCP, Chicago.

Comaroff J. e Comaroff J. (1997) *Of Revelation and Revolution. Vol. 2: The dialectics of modernity on a South African border*, UCP, Chicago.

Comaroff J. e Comaroff J. (1999) Occult economies and the violence of Abstraction, «American Ethnologist», 26(2): 279-303.

Comaroff J. e Comaroff J. (2000) *Second Comings: Neo-Protestant Ethics and Millennial Capitalism in South Africa, and Elsewhere*, in P. Gifford (ed.) *Years and Beyond: Faith, Identity and the Common Era*, Routledge, London, 2000.

Comaroff J. e Comaroff J. (eds.) (2001) *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*, Duke University Press.

Consigliere S. (2014) *Antropo-logiche*, Colibri, Milano.

Consigliere S. (2016) Gli altri romantici, «La Deleuziana: rivista online di filosofia», 15: 144-163.

Consigliere S. (2017) Lettere persiane agli abitanti dell'antropocene, «Lo sguardo: rivista di filosofia», 22 (3), 2016, 141-157.

Coppo P. (2003) *Tra psiche e culture*, Bollati Boringhieri, Torino.

Coppo P. (2010) Visioni del mondo, "invisibili" ed etnopsicoterapie, «I Fogli di ORISS» 33/34: 77-106.

Coppo P. (2013) *Le ragioni degli altri*, Raffaello Cortina, Milano.

Coppo P. (2014) *Dall'uno ai molti nelle scienze della psiche*, in S. Consigliere (ed.) *Mondi Multipli. Vol. 1*, Kaiak, Lecce.

Cossetta A. e Aime M. (2010) *Il dono al tempo di Internet*, Einaudi, Torino.

Cox H. (1995) *Fire from heaven. The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twentieth century*, Da Capo Press, Boston.

Crapanzano V. (1973) *The Hamadsba: a study in Moroccan ethnopsychiatry*, University of California Press.

Crutzen P. J. (2005) *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori Saggi, Milano.

Crutzen P. J. e Steffen W. (2003) How long have we been in the Anthropocene era?, «Climatic Change», 61(3): 251-257.

Csordas, T. (1988) Elements of charismatic persuasion and healing, «Medical Anthropology Quarterly»,2(2): 121-142.

Csordas T. (1990) Embodiment as a Paradigm for Anthropology, «Ethos», 18(1): 5-47.

Csordas T. (1992) Religious, Clinical and Phenomenological Meaning in a Case of Demonic Oppression, in G. Atwood (ed.) *Ethnopsychiatry*, University of NY Press, Albany.

Csordas T. (1992) Religion and the world system: the pentecostal ethic and the spirit of monopoly capital, «Dialectical Anthropology», 17(1): 3-24.

Csordas T. (1997) *Language, charisma, and creativity: The ritual life of a religious movement*, University of California Press.

Csordas T. (1997) *The Sacred Self. A cultural phenomenology of charismatic healing*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

Csordas T. (2002) *Body/meaning/healing*, Springer.

Csordas T. (2002) *The Affliction of Martin*, in Id. (ed.) *Body/Meaning/Healing*, Palgrave Macmillan, New York: 100-137.

Csordas T. (2009) *Introduction: Modalities of Transnational Transcendence*, in T. Csordas (ed.) *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, University of California Press, Oakland: 1-29.

Csordas T. e Kleinman A. (1998) *Il processo terapeutico*, in V. Lanternari e M. L. Cimiteri (ed.) *Medicina, magia, religione, valori. Volume 2. Dall'antropologia all'etnopsichiatria*, Liguori, Napoli.

Danowski e Viveiros De Castro (2017) *Esiste un mondo a venire?*, Edizioni Nottetempo, Roma.

- Dawkins R. (1976) *Il gene egoista*, Oscar Mondadori, Milano, 2013.
- Dawson L. L. e Cowan D. E. (2004) (eds.) *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, Routledge, New York-London.
- De Abreu M. J. A. (2009) *Breath, Technology and the Making of Community Canção Nova in Brazil*, in B. Meyer (ed.) *Aesthetic Formations, Media, Religion, and the Senses*, Palgrave MacMillan, New York.
- De Certeau M. (1980) *Utopies vocales: glossolalies*, Traverses.
- De Martino E. (1956) Crisis of presence and religious reintegration, «HAU: Journal of Ethnographic Theory», 2(2), 2012: 431-450.
- De Martino E. (1961) *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano, 2013.
- De Martino E. (1973) *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- De Martino E. (1977) *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 2002.
- De Witte M. (2009) *Modes of Binding, Moments of Bonding. Mediating Divine Touch in Ghanaian pentecostalism and Traditionalism*, in Meyer B. (2009) (ed.) *Aesthetic Formations, Media, Religion, and the Senses*, Palgrave MacMillan, New York.
- Deacon G. (2015) Driving the Devil Out: Kenya's Born-Again Election, «Journal of Religion in Africa», 45(2): 200-220.
- Dei F. (1999) Il destino dei rituali terapeutici nella modernità, «ANTROPOLOGIA MEDICA», 7: 363-371.
- Descola P. (2005) *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Despret V. (2002) *Le emozioni. Etnopsicologia dell'autenticità*, Elèuthera, Milano.

Di Vittorio P., Manna A. e Palumbo G. (2017) *Bazar elettrico. Bataille, Benjamin, Warburg at work*, saggio grafico del collettivo Action30, Lavieri edizioni, Caserta.

Dilger (2012) *Curare le ferite della modernità. Salvezza, comunità e cura in una chiesa neo-pentecostale di Dar Es Salaam, Tanzania*, in P. Schirripa (ed.) *Terapie religiose*, Cisu, Roma, 2012: 63-92.

Dirks N. (1992) Castes of mind, «Representations», 37(1): 56-78.

Egbochuku E. O. (2009) Secret Cult Activities in Institutions of Higher Learning: Lessons from the Nigerian Situations, «Studies of Tribes and Tribals», 7(1): 17-25.

Fabris R. (2014) in F. Fabbro (ed.) *Neuroscienze e spiritualità*, Astrolabio, Roma.

Fachinelli E. (1989) *La mente estatica*, Adelphi, Milano.

Fancello S. (2008) Travailler sans affinité: l'ethnologue chez les «convertis», «Journal des anthropologues. Association française des anthropologues», 114/115: 65-90.

Fancello S. (2012) pentecostalismo africano alla conquista dell'Europa, «La ricerca folklorica», vol. 65: 77-90.

Faranda L. (2014) *Logiche platoniche e decostruzioni mitiche del sé*, in S. Consigliere e P. Coppo (eds.) *Rizomi greci: atti del Laboratorio Mappe*, Colibrì, Milano.

Fassin D. (2010) *La raison humanitaire: une histoire morale du temps présent*, SEUIL, Paris.

Fer Y. (2010) Pentecôtisme et modernité urbaine, «Social compass», 54(2): 201-210.

Fer Y. (2016) *La théologie du combat spirituel*, in P. Michel e J. Garcia-Ruiz (eds.) *Néo-pentecôtismes*, Labex Tepsis: 52-64.

Filoramo G. e Menozzi D. (eds.) (1997) *Storia del cristianesimo. L'antichità (Vol. 1)*, Laterza, Roma-Bari.

Filoramo G. e Menozzi D. (eds.) (1997) *Storia del cristianesimo. Il medioevo (Vol. 2)*, Laterza, Roma-Bari.

- Filoramo G. e Menozzi D. (eds.) (1997) *Storia del cristianesimo. L'età moderna (Vol. 3)*, Laterza, Roma-Bari.
- Filoramo G. e Menozzi D. (eds.) (1997) *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea (Vol. 4)*, Laterza, Roma-Bari.
- Foucault M. (1963) *Nascita della clinica: una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, 2007.
- Foucault M. (1966) *Message ou bruit?* in Id. *Dits et Écrits I*, Gallimard, Paris, 1994: 557–560.
- Foucault M. (1974) *Abnormal: lectures at the Collège de France, 1974-1975 (Vol. 2)*, Picador, 2007.
- Freston P. (1993) *Brother Vote for Brother: The New Politics of Protestantism in Brazil*, in V. Garrard-Burnett e D. Stoll (eds) *Rethinking Protestantism in Latin America*, Temple University Press, Filadelfia: 66-110.
- Freston P. (2004) *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, CUP, Cambridge UK.
- Freud S. (1922) *L'Io e l'Es* in Id. *Opere (1886-1938)*, Vol. 9, Boringhieri, Torino.
- Gardner L. I. (1972) Nanismo da deprivazione, «Le Scienze», 50: 72-78.
- Gaines A. D. (1992) *Ethnopsychiatry: The cultural construction of psychiatries*, in Id. (ed.) *Ethnopsychiatry: The cultural construction of professional and folk psychiatries*, Suny Press: 3-50.
- Devereux G. (1967) *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris, 1980.
- Geschiere P. (1997) Globalization and the power of indeterminate meaning: witchcraft and spirit cults in Africa and East Asia, «Development and Change», 29(4): 811-837.
- Geschiere P. e Nyamnjoh F. (1998) Witchcraft as an issue in the “politics of belonging”: democratization and urban migrants’ involvement with the home village, «African Studies Review», 41(3): 69-91.
- Green J. C., Rozell M. J. e Wilcox C. (eds.) (2006) *The values campaign? The christian right and the 2004 elections*, Georgetown University Press.

Guariento T. (2016) La disarmonia del mondo. L'Antropocene e l'immagine premoderna della natura, «Lo Sguardo: rivista di filosofia», 22(3): 13-32.

Guerci A. (2007) *Dall'antropologia all'antropopoesi*, Lucisano, Milano.

Gunther Brown C. (2011) (ed.) *Global Pentecostal and Charismatic Healing*, OUP, New York.

Gusman A. (2009) HIV/AIDS, Pentecostal churches, and the “Joseph generation” in Uganda, «Africa Today», 56(1): 67-86.

Hackett R. I. (2003) Discourses of demonization in Africa and beyond, «Diogenes», 50(3): 61-75.

Hackett R. I. (2009) The New Virtual (Inter)Face of African pentecostalism, «Global perspectives on pentecostalism», vol. 46: 496–503.

Haraway D. (2015) Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin, «Environmental Humanities», 6(1): 159-165.

Harding S. (1991) Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other, in “Social Research” vol. 58 (2), pp. 373-93.

Hardon A. e Sanabria E. (2017) Fluid Drugs: Revisiting the Anthropology of Pharmaceuticals, «Annual Review of Anthropology», 46: 117-132.

Haro J. M., Novick D., Bertsch J., Karagianis J., Dossenbach M. e Jones P. B. (2011) Cross-national clinical and functional remission rates: Worldwide Schizophrenia Outpatient Health Outcomes (W-SOHO) study, «The British Journal of Psychiatry», 199(3): 194-201.

Helland C. (2002) Surfing for salvation, «Religion», 32 (4): 293-302.

Helland C. (2004) *Popular Religion and the World Wide Web: a Match Made in (Cyber) Heaven*, in Dawson L. L. & Cowan D. E. (2004) (ed.) *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, Routledge, New York e London.

Helliwell J. F. e Wang S. (2013) World happiness: Trends, explanations and distribution, «World happiness report»: 8-37.

Henare A., Holbraad M. and Wastell S. (2006) *Introduction: Thinking through Things*, in A. Henare, M. Holbraad e S. Westell (eds.) *Thinking Through Things: Theorising Artifacts Ethnographically*, Routledge, London: 1-31.

Hillman J. (1973) *Il sogno e il mondo infero*, Adelphi, Milano, 2003.

Hillman J. (1983) *Le storie che curano: Freud, Jung, Adler*, Raffaello Cortina, Milano, 1996.

Hillman J. (1991) *La vana fuga dagli dei*, Adelphi, Milano, 2015.

Hillman J. (2013) *Psicologia alchemica*, Adelphi, Milano.

Hobsbawm E. J. (1987) *L'età degli imperi: 1875-1914*, Laterza.

Hobsbawm E. (1994) *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano.

Hulin M. (2008) *La mystique sauvage: aux antipodes de l'esprit*, Presses universitaires de France.

Ingold T. (2006) *Against human nature*, in N. Gontier et al. (eds.) *Evolutionary epistemology, language and culture*, Springer, Dordrecht: 259-281.

Jablonka E. e Lamb M. J. (2002) The changing concept of epigenetics, «Annals of the New York Academy of Sciences», 981(1): 82-96.

Jablonka E. e Raz G. (2009) Transgenerational epigenetic inheritance: prevalence, mechanisms, and implications for the study of heredity and evolution, «The Quarterly review of biology», 84(2): 131-176.

James W. (1902) *Le varie forme dell'esperienza religiosa: uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia, 2009.

Jegede A. S. (2005) The notion of 'were' in Yoruba conception of mental illness, «Nordic Journal of African Studies», 14(1): 117-126.

Jenkins P. (2002) *The Next Christendom: the Coming of Global Christianity*, OUP, New York.

- Jesi F. (2013) *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma.
- Josephson-Storm J. A. (2017) *The myth of disenchantment: magic, modernity, and the birth of the human sciences*, University of Chicago Press.
- Kakar S. (1982) *Shamans, mystics and doctors: A psychological inquiry into India and its healing traditions*, University of Chicago Press.
- Kalu O. (2008) *African pentecostalism: an introduction*, Oxford University Press.
- Kirsch I. (2012) *I farmaci antidepressivi: il crollo di un mito: dalle pillole della felicità alla cura integrata*, Tecniche nuove.
- Kristeva J. (2008) *Teresa, mon amour*, Donzelli, Roma.
- Kulhara P., Shah R. e Grover S. (2009) Is the course and outcome of schizophrenia better in the “developing” world?, «Asian Journal of Psychiatry», 2(2): 55-62.
- Lado L. (1970) *Catholic pentecostalism and the Paradoxes of Africanization*, Brill, Leiden-Boston.
- Lanternari V. e Ciminelli M. L. (1994) *Medicina, magia, religione, valori (Vol. 1)*, Liguori, Napoli.
- Lanternari V. (1997) *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Lanternari V. e Ciminelli M. L. (1998) *Medicina, magia, religione, valori (Vol. 2)*, Liguori, Napoli.
- Laplantine F. (1999) Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains, «Anthropologie et Sociétés», vol. 23 (2): 101-115.
- Latour B. (1991) *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano.
- Latour B. (1994) Note sur certains objets chevelus, «Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie», 27: 21-36.
- Latour B. (2000) Guerre des mondes-offre de paix, «Ethnopsy»: 61-80.

Latour B. (2001) *Factures/fractures*. De la notion de réseau à celle d'attachement, «Ethnopsy. Les mondes contemporains de la guérison», 2: 43-66.

Latour B. (2017) *Facing Gaia*, Polity Press.

Lewontin R. C. (2004) *Il sogno del genoma umano: e altre illusioni della scienza*, Laterza, Milano.

Lipparini F. (2012) *Parlare in lingue: la glossolalia da San Paolo a Lacan*, Carocci, Bologna.

Longo G. e Tendero P. E. (2008) L'alfabeto, la Macchina e il DNA: l'incompletezza causale della teoria della programmazione in biologia molecolare, «Naturalmente» XXII (Numero speciale), 2009.

Luhrmann T. (2012) *When God Talks Back*, Vintage Books, NY.

Luhrmann T. (2013) Making God real and making God good: Some mechanisms through which prayer may contribute to healing, «Transcultural Psychiatry», 50(5): 707-725.

Luhrmann T. M., Nusbaum H. e Thisted R. (2010) The absorption hypothesis: learning to hear God in evangelical Christianity, «American Anthropologist», 112(1): 66-78.

Lévi-Strauss C. (1966) L'efficacia simbolica, in Id. *L'antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano: 210-30.

Löwy M. e Sayre R. (2001) *Romanticism against the Tide of Modernity*, Duke University Press.

Mary A. (2012) Les pentecôtismes d'Afrique: terrain ethnographique, objet anthropologique, «La Ricerca Folklorica»: 19-33.

Machiavelli N. (1532) *Il principe*, BUR, Milano, 2008.

Mackay C. S. e Institoris H. (2009) *The hammer of witches: A complete translation of the Malleus Maleficarum*, CUP, Cambridge UK.

Mackay R. e Avanessian A. (2014) *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, Lulu Press.

Malthus T. R. (1809) *An essay on the principle of population, as it affects the future improvement of society*, Createspace Independent Pub, 2016.

Margetts E. L. (1965) Traditional Yoruba Healers in Nigeria, «Man», 65: 115-118.

Marshall R. (2009) *Political spiritualities: the Pentecostal revolution in Nigeria*, University of Chicago Press.

Marshall R. (2010) The sovereignty of miracles: Pentecostal political theology in Nigeria, «Constellations», 17(2): 197-223.

Marx K. (1886) *Il capitale*, Newton Compton, Roma, 2017.

Mary A. (2013) Les Pentecôtismes d'Afrique: terrain ethnographique, objet anthropologique, «La ricerca folklorica», vol. 65: 19-33.

Mary A. (1998) La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan, «Religiologiques», (18).

Mary A. (2001) From one syncretism to another: culture of trance and charisma of deliverance, «Social compass», 48(3): 315-331.

Mauss M. (1936) *Le tecniche del corpo*, in Id. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 2000: 3-4.

Mbembé J. A. e Meintjes L. (2003) Necropolitics, «Public culture», 15(1): 11-40.

McCallum C. (1996) The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America, «Medical Anthropology Quarterly», vol. 10 (3): 347-372.

Melandri E. (1968) *La linea e il circolo: studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata, 2004.

Mellor P. A. (2007) Embodiment, emotion and religious experience: Religion, culture and the charismatic body, in *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion I*, SAGE, London: 587-607.

Merlo G. G. (1997) *Il cristianesimo latino bassomedievale*, in G. Filoramo e D. Menozzi (eds.) *Storia del cristianesimo. Il medioevo (Vol. 2)*, Laterza, Roma-Bari, 1997: 219-314.

Meyer B. (1992) If you are a devil, you are a witch, if you are a witch, you are a devil, «Journal of Religion in Africa», vol. 22 (2): 98-132.

Meyer B. (1994) *Beyond syncretism*, in C. Stewart e R. Shaw (eds.) *Syncretism/ Anti-syncretism: the politics of religious synthesis*, 45-68.

Meyer B. (1998) *Make a Complete Break with the Past: Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse*, in R. Werbner (ed.) *Memory and the Postcolony: African anthropology and the critique of power*, Zed Books, London.

Meyer B. (2006) *Impossible Representations: pentecostalism, Vision, and Video Technology in Ghana*, in B. Meyer e A. Moors (eds.) *Religion, Media, and the Public Sphere*, Indiana University Press, Bloomington, 2006.

Meyer B. (2009) (ed.) *Aesthetic Formations, Media, Religion, and the Senses*, Palgrave MacMillan, New York.

Meyer B. (2012) *Liberato dalle forze oscure*, in P. Schirripa (ed.) *Terapie religiose*, CISU, Roma, 2012: 35-62.

Meyer B. e Moors A. (eds.) (2006) *Religion, media, and the public sphere*, Indiana University Press, Bloomington.

Miczek N. (2008) Online Rituals in Virtual Worlds. Christian Online Services between Dynamics and Stability, «Online — Heidelberg Journal on the internet», 3 (1): [online].

Miguez D. (1999) Why Are Pentecostals Politically Ambiguous? pentecostalism and Politics in Argentina, 1983-1995, «European Review of Latin American and Caribbean Studies», 67: 57-74.

Miller D. E. e Yamamori T. (2007) *Global pentecostalism: The new face of Christian social engagement*, University of California Press.

Moreschini C. (2013) *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Giunti, Milano.

Mottier D. (2008) Pentecôtisme et migration. Le prophétisme (manqué) de “La Cité de Sion”, «Archives de sciences sociales des religions», (143): 175-193.

- Mottier D. (2012) Le prophète, les femmes, le diable. Ethnographie de l'échec d'une Église pentecôtiste africaine en France, «Sociologie», 3(2): 163-178.
- Napolitano C. (2016) Nella forza dello spirito Una lettura “interna” del pentecostalesimo, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 82(1): 28-71.
- Naso P. (2013) *Cristianesimo: pentecostali*, EMI, Bologna.
- Nathan T. (1994) *L'influence qui guérit*, Editions Odile Jacob, Paris.
- Nathan T. e Stengers I. (1995) *Medici e stregoni: manifesto per una psicopatologia scientifica: il medico e il ciarlatano*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Nathan T. e Hounkpatin L. (1996) *La parole de la forêt initiale*, Odile Jacob, Paris.
- Nathan T. e de Pury S. (1999) *Parole publique, parole qui engage*, «Autrement. Série mutations», (182): 151-168.
- Novick D., Haro J. M., Hong, J., Brugnoli R., Lepine J. P., Bertsch J. ... e Alvarez E. (2012) Regional differences in treatment response and three year course of schizophrenia across the world, «Journal of psychiatric research», 46(7): 856-864.
- Ojo M. A. (1988) The Contextual Significance of the Charismatic Movements in Independent Nigeria, «Africa: Journal of the International African Institute», 58(2): 175-192.
- Olson J. (2006) Integrate for Efficiency: Traditional Yoruba Medicine in Nigeria, [<https://m.coloradocollege.edu/dotAsset/1e11b094-e138-4a36-b1ae-609d0c124538.pdf>].
- Orímóògùnjé O. C. (2016) The Yorùbá Indigenous Psychotherapeutic Healing System: A case Study of Oríkì, «International Journal of Humanities and Cultural Studies»: 856-865.
- Osculati R. (1997) *La chiesa dello spirito. Fede, ragione, natura e storia nel cristianesimo non confessionale*, in G. Filoramo e D. Menozzi (eds.) (1997) *Storia del cristianesimo. L'età moderna (Vol. 3)*, Laterza, Roma-Bari.
- Oyetade S. O. (1995) A sociolinguistic analysis of address forms in Yoruba, «Language in society», 24(4): 515-535.

Oyewumi O. (2012) Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies, «JENdA: A Journal of Culture and African Women Studies»: 2 (1).

O' Leary S. (2004) *Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks*, in L. L. Dawson e D. E. Cowan (2004) (eds.) *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, Routledge, New York e London.

Pace E. (2016) Il carisma come impresa, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 82(1): 72-86.

Pace E. & Butticci A. (2010) *Le religioni pentecostali*, Carocci, Roma.

Peel J. D. (1990) The Pastor and the Babalawo: the interaction of religions in nineteenth-century Yorubaland, «Africa», 60(3): 338-369.

Pellicani L. (1996) *Millenarismo*, *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Treccani: [online].

Pignarre P. (2001) L'effet placebo n'existe pas, «Ethnopsy», 3: 117-123.

Pignarre P. (2010) *L'industria della depressione*, Bollati Boringhieri, Torino.

Pignarre P. e Stengers I. (2013) *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*, La Découverte, Paris.

Pisani L., McMahan True M. e Oumar F. (2001) Infant–mother attachment among the Dogon of Mali, «Child Development», 72(5): 1451-1466.

Pisani L. (2007) *Bambini Dogon: nascere e crescere sull'altopiano di Bandiagara*, Armando Editore.

Pizza G. (2005) *Antropologia medica*, Carocci, Roma.

Polanyi K. (1977) *Il sofisma economicista*, Jaka Book, 2011.

Pratt L. A., Brody D. J. e Gu Q. (2011) *Antidepressant use in persons aged 12 and over: United States, 2005-2008*, US Department of Health and Human Services, Centers for Disease Control and Prevention, National Center for Health Statistics.

- Prochiantz A. (2009) Istinto e intelligenza, «Discipline Filosofiche» XIX (1): 111-116.
- Ray B. C. (1993) Aladura christianity: a Yoruba religion, «Journal of Religion in Africa»: 266-291.
- Reiner P. B. (2013) *The biopolitics of cognitive enhancement*, in E. Hildt e A. Franke (eds.) *Cognitive Enhancement: An Interdisciplinary Perspective, Trends in Augmentation of Human Performance*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 2013: 189-200.
- Reinhardt B. (2015) A Christian plane of immanence, «Hau: Journal of Ethnographic Theory», 5(1): 405–436.
- Remotti F. (1990) *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Remotti F. (2011a) *Cultura*, Laterza, Roma-Bari.
- Remotti F. (2011b) Se la natura umana è soprattutto cultura, «L'antropo-poiesi e le sue difficoltà. Atti del convegno “Esiste la natura umana?”», Torino, 20/05/2011.
- Remotti F. (2013) *Fare umanità: I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Milano.
- Remotti F. (2015) Complessità, sfrondamento, recupero delle possibilità. Un tragitto antropo-poietico, [risorsa online].
- Rinne E. (2001) Water and healing-experiences from the traditional healers in Ile-Ife, Nigeria, «Nordic Journal of African Studies», 10(1): 41-65.
- Rival L. (1993) The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest, «Man», 28(4): 635-652.
- Rival L. (2005) Introduction: What Constitutes a Human Body in Native Amazonia?, «Tipití», 3(2): 105–110.
- Robbins J. (2001) Secrecy and the sense of an ending: Narrative, time, and everyday millenarianism in Papua New Guinea and in Christian fundamentalism, «Comparative Studies in Society and History», 43(3): 525-551.

Robbins J. (2003) On the paradoxes of global pentecostalism and the perils of continuity thinking, «Religion», 33(3): 221-231.

Robbins J. (2004) The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity, «Annual Review of Anthropology», 33: 117-143.

Robbins J. (2015) *Afterward: The Anthropology of Global pentecostalism and Evangelicalism*, in S. Coleman e R.Hackett (eds.) *The Anthropology of Global pentecostalism and Evangelicalism*, New York University Press, NY: 243-253.

Robbins J., Barker J., Cannell F., Coleman S., Eriksen A., Garma C. ... e MacCormack S. (2007) Continuity thinking and the problem of Christian culture: belief, time, and the anthropology of Christianity, «Current anthropology», 48(1): 5-38.

Robbins J., Schieffelin B. B. e Vilaça A. (2014) Evangelical conversion and the transformation of the self in Amazonia and Melanesia: Christianity and the revival of anthropological comparison, «Comparative Studies in Society and History», 56(3): 559-590.

Robeck C. M. e Jong A. (2014) *The Cambridge Companion to pentecostalism*, CUP, New York.

Rogoff B. (2004) *La natura culturale dello sviluppo*, Raffaello Cortina, Milano.

Roldàn V. (2009) *Il rinnovamento carismatico cattolico. Uno studio comparativo Argentina-Italia*, Franco Angeli, Milano, 2015.

Sahlins M. (1996) The Sadness of Sweetness: the Native Anthropology of Western Cosmology, «Current Anthropology», 37(3): 395-428.

Santos-Granero F. (2012) Beinghood and people-making in native Amazonia: A constructional approach with a perspectival coda, «HAU: Journal of Ethnographic Theory», 2(1): 181–211.

Saunders G. (1995) The crisis of presence in Italian Pentecostal conversion, «American ethnologist», 22(2): 324-340.

Schirripa P. (2002) Health, Charismatic Cults and Contemporary Folk Culture, «Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica» 13(14): 191-204.

Schirripa P. (2012) (ed.) *Terapie religiose*, CISU, Roma.

Schirripa P. (2012a) Rileggere i Movimenti religiosi di Lanternari, oggi, «L'Uomo», 1(2): 297-305.

Schirripa P. (2016) pentecostalismo, sfera pubblica e ong. Il caso dell'Etiopia, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 82(1).

Schroeder R., Heather N. e Lee R. M. (1998) The Sacred and the Virtual: Religion in Multi-User Virtual Reality, «JCMC», 4(2): [online].

Severi C. (2000) Proiezione e credenza. Nuove riflessioni sull'efficacia simbolica, «Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali», 7(7): 75-85.

Severi C. (2004) *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino.

Shaw R. (2001) *Cannibal transformation: colonialism and commodification in the Sierra Leone hinterlands*, in H. Moore e T. Sanders (eds.) *Magical Interpretations, Material Realities: modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*, Routledge: 50-70.

Shaw R. (1997) The production of witchcraft/witchcraft as production: memory, modernity, and the slave trade in Sierra Leone, «American Ethnologist», 24(4): 856-876.

Shaw R. (2007) Displacing violence: making pentecostal memory in postwar Sierra Leone, «Cultural Anthropology», 22(1): 66-93.

Shilling C. e Mellor P. A. (2007) Cultures of embodied experience: technology, religion and body pedagogics, «The Sociological Review», 55(3): 531-549.

Signorelli A. D. (18/01/2018) Superumani. Tecnologia, neuroscienze e genetica per renderci più produttivi ed efficienti. È davvero il futuro che vogliamo?, «Internazionale».

Simondon G., Virno P. e Combes M. (2006) *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi.

Smith J. K. (2010) *Thinking in tongues*, William B. Eedermans Publishing Company, Cambridge UK.

Smith J. K. (2008) Is the Universe Open for Surprise? Pentecostal Ontology and the Spirit of Naturalism, «Zygon», 43(4): 879-896.

- Stengers I. e Pignarre P. (2013) *La sorcellerie capitaliste*, La découverte, Paris.
- Stengers I. (1994) La grande partizione, «I Fogli di ORISS», 29(30), 2008: 47-61.
- Strathern M. (1988) *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1990.
- Szasz T. (1974) *The myth of mental illness: foundations of a theory of personal conduct*, Harper & Row.
- Szasz T. (1994) Mental illness is still a myth, «Society», 31(4): 34-39.
- Szasz T. S. (1997) *The manufacture of madness: a comparative study of the inquisition and the mental health movement*, Syracuse University Press.
- Szasz T. S. (2013) The myth of mental illness, «Perspectives in Abnormal Behavior»: 4-11.
- Talamonti A. (2001) Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet, «Antropologia», 1(1): 54-76.
- Talamonti A. (2005) *La carne convulsiva. Etnografia dell'esorcismo*, Liguori, Napoli
- Talamonti A. (2007) Entre exorciste et psychiatre, «Revue Française de Psychiatrie et de Psychologie Médicale», XI(104): 31-40.
- Tomiche A. (2003) Glossolalies: du sacré au poétique, «Revue de littérature comparée», (1): 61-72.
- Tweneboah S. (2015) pentecostalism, Witchdemonic Accusations, and Symbolic Violence in Ghana, «Pneuma», 37(3): 375-393.
- Ukah A. F. K. (2003) *The Redeemed Christian Church of God (RCCG), Nigeria. Local Identities and Global Processes in African pentecostalism* (Doctoral dissertation).
- Ulliana S. (2016) *La riforma protestante*, eBook Kindle.
- Van Dijk R. (1998) *Foundationalism, Cultural Memory and the State*, in R. Werner (ed.) *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critic of Power*, Zed Books, London.

- Vergote A. (1995) Religion, pathologie, guérison, «Revue théologique de Louvain», 26(1): 3-30.
- Vilaça A. (2011) Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the constitution of personhood in Wari' Christianity, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 17(2): 243-262.
- Virno P. (1996) *The ambivalence of disenchantment*, in P. Virno e M. Hardt (eds.) *Radical thought in Italy: A potential politics*, University of Minnesota press, London: 13-37.
- Viveiros de Castro E. (1998) Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, «The Journal of the Royal Anthropological Institute», 4(3): 469-488.
- Viveiros de Castro E. (2004a) Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies, «Common Knowledge», 10(3): 463-484.
- Viveiros de Castro E. (2004b) Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation, «Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America», 2(1): 2-20.
- Warburg A. (1939) A lecture on serpent ritual, «Journal of the Warburg Institute», 2(4): 277-292.
- Weber M. (1917) *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino, 2004.
- Weber M. (1904-05) *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milano, 2012.
- Weil S. (1947) *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano, 2002.
- Wittchen H. U., Jacobi F., Rehm J., Gustavsson A., Svensson M., Jönsson B. ... e Fratiglioni L. (2011) The size and burden of mental disorders and other disorders of the brain in Europe 2010, «European neuropsychopharmacology», 21(9): 655-679.
- Yong A. e Alexander E. Y. (eds.) (2011) *Afro-pentecostalism: black Pentecostal and charismatic Christianity in history and culture*, NYU Press.
- Young K. (2002) The memory of the flesh: the family body in somatic psychology. «Body & Society», 8(3): 25-47.
- Zambrano M. (1997) *La confessione come genere letterario*, Mondadori, Milano.

De Heusch L. (2009) *Con gli spiriti in corpo: transe, estasi, follia d'amore*, Bollati Boringhieri, Torino.

Van Dijk R. A. e Werbner R. (1998) *pentecostalism, cultural memory and the state: contested representations of time in postcolonial Malawi*, in R. P. Werbner (ed.) *Memory and the postcolony: African anthropology and the critique of power*, Zed Books: 155-181.