

Il Cristianesimo profondo e la sfida dei nuovi movimenti cristiani in Etiopia

Oswaldo Costantini

Abstract – This paper aims at analyzing the historical trajectories that draw the Ethiopian framework in which new evangelical and Pentecostal movement moves in. Particularly, it aims at exploring the strong tie between the Ethiopian State and the local orthodox Church. After a brief exploration of that tie, the paper offers an explanation of the evangelical penetration into the country even compared with previous non-orthodox missionaries. The article tries to shed light upon what is/was at stake in the religious conversions and about the wider struggle for the conquering of spaces in religious arena. In conclusion it will be summarized the distinguishing elements of the local context to rise up some opened reflections on the complexity encountered by the scholar who puts his/her hands in this object and area.

Keywords: Ethiopia – Christianity – Orthodox Church – Pentecostalism

1. Premessa

Il presente articolo si basa su diversi anni di lavoro sia etnografico sia bibliografico sul pentecostalismo nell'area tra Etiopia ed Eritrea e, soprattutto, nella diaspora dei due paesi. Sebbene l'ipotesi di partenza – la sfida politica che rappresenta l'evangelizzazione esterna a un paese in cui la tradizione locale di cristianesimo caratterizza l'interesse della società etiopica, dalla struttura economica alla produzione delle soggettività – segni un filo conduttore dell'intero testo, lo scopo primario è quello di produrre un testo «di servizio», dando le coordinate storiche e bibliografiche per le persone che intendono impegnarsi nell'avventura conoscitiva del cristianesimo etiopico ed eritreo, dei conflitti religiosi nell'area e/o nella conoscenza di queste popolazioni in Africa come nei contesti di immigrazione. Per questo motivo l'impegno fondamentale alla base di questo lavoro è la sintesi di bibliografie, dati e informazioni non disponibili in maniera accorpata e molto poco diffuse in lingua italiana. Per queste ragioni decido di mantenere l'ipotesi di partenza e farla correre lungo un percorso storico molto lungo e dunque impossibile da affrontare qui in maniera esaustiva, lasciando ai riferimenti bibliografici molto del lavoro parallelo.

2. Il cristianesimo profondo. L'impero etiopico e la Chiesa ortodossa

Il territorio che comprende gli altopiani di Eritrea ed Etiopia è stato teatro della più antica cristianizzazione dell'Africa subsahariana. Nonostante non si riesca a datare con precisione l'inizio del processo, si è soliti assumere come punto di partenza l'adozione della religione cristiana nella quarta decade del IV secolo d.C. da parte dei sovrani del Regno di Aksum¹, la formazione statale primigenia della Storia etiopica ed il più antico Stato africano². La conversione degli aksumiti segna il tracciato per la caratterizzazione dell'intera vicenda storica dell'area: lo sviluppo sui territori dell'altopiano di un tipo di cristianesimo monofisita che incorporò, per ragioni di affinità linguistica e culturale, la tradizione giudaica³; tutt'intorno all'altopiano si estende la fede islamica⁴. La conversione dei regnanti di Aksum caratterizzò la diffusione del cristianesimo etiopico come un processo il cui vettore di propagazione seguì una direzione dall'alto verso il basso e condusse ad una forte alleanza tra la nascente Chiesa ortodossa e il potere politico, dando alle istituzioni religiose un ruolo primario nel processo di formazione dello Stato etiopico⁵. Si diffuse quindi a livello locale il cristianesimo della tradizione ortodossa (copta) egiziana⁶, alla quale la Chiesa ortodossa etiopica *Tewahdo* (unità) restò legata sino al 1959⁷, anno in cui l'imperatore Haile Selassie I decise la sua nazionalizzazione⁸: da quel momento il patriarca non viene più designato dall'Egitto, ma dall'imperatore stesso. Questo tipo di cristianesimo si

¹ T. Eshete, *The Evangelical Movement of Ethiopia. Resistance and Resilience*, Waco, Baylor University Press, 2009.

² G.P. Calchi Novati, *Il corno d'Africa nella storia e nella politica*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1994.

³ Esiste in Etiopia una componente ebraica, la cui genesi non è conosciuta, noti come Falascia o Beta-Israel.

⁴ G.P. Calchi Novati, *Il corno d'Africa nella storia e nella politica*. L'Islam è presente oggi nel Paese con 33,9% degli abitanti che aderiscono alla fede musulmana (E. Fantini - J. Hausteine, *Introduction: The Ethiopian Pentecostal Movement – History, Identity and Current Socio-Political Dynamics*, in «Pentecostudies», 12, 2013, 2, pp. 150-161).

⁵ T. Eshete, *The Evangelical Movement of Ethiopia*, p. 18.

⁶ K.J. Lundström - E. Gebremedhin (ed.), *Kenisha: the Roots and Development of the Evangelical Church of Eritrea 1866-1935*, Trenton, The Red Sea Press, 2011.

⁷ Si tratta di un legame solo formale, poiché la Chiesa Tewahdo creerà un percorso autonomo e autoctono.

⁸ La Chiesa ortodossa Eritrea è compresa nella Chiesa ortodossa Etiopica. Le due chiese saranno infatti unite sino al 1993, anno della formalizzazione dell'indipendenza eritrea tramite referendum. In quell'anno la Chiesa eritrea sarà nazionalizzata e dotata di un proprio patriarca.

basa sul monofisismo, ovvero sull'idea che la natura del Cristo sarebbe una sola, quella divina, che avrebbe assorbito la natura umana al momento dell'incarnazione in una sostanziale unità⁹. Questa tesi era stata condannata al concilio di Calcedonia del 451 d.C., a favore di un principio teologico che accomunava la maggioranza delle chiese cristiane sin dall'inizio del V secolo: la persona di Cristo sarebbe stata composta da due elementi, quello divino e quello umano, uniti ma distinti tra loro. La regione etiopica si aprì alla fine del IV secolo all'attività dei monaci missionari che arrivarono soprattutto dalla Siria, a causa delle persecuzioni dei romani contro coloro che non seguivano le posizioni calcedoniane. Come risultato della loro evangelizzazione, la maggior parte del nord Etiopia venne cristianizzato, una buona parte delle sacre scritture fu tradotta in *ge'ez*, l'allora lingua vernacolare della regione che ancora oggi costituisce la lingua liturgica della Chiesa ortodossa etiopica ed eritrea. Questa evangelizzazione condusse ad una espansione del cristianesimo, in primo luogo, nelle aree dell'attuale Tigray, del Begemeder e dello Shoa. Successivamente, essa si espanderà in altre aree man mano che la Chiesa rafforzerà il suo ruolo nel processo di formazione dello Stato e si costituirà come corpus teologico e liturgico peculiare¹⁰. Nonostante l'affiliazione formale con la Chiesa copta egiziana, il cristianesimo etiopico si svilupperà lungo una direttrice abbastanza singolare dal punto di vista teologico, liturgico, pratico ed anche amministrativo: tra i tanti ruoli che la Chiesa svolgerà a posteriori è di notevole importanza quello di strutturazione del possesso della terra e della sua distribuzione¹¹. Ovvero un ruolo chiave nella struttura socioeconomica della società.

Con l'avvento della dinastia salomonica si sviluppò una narrazione che enfatizzava la loro discendenza dall'unione tra la regina di Saba e il re Salomone, da cui sarebbe nato Menelik I. In un testo del XIV secolo, il *Kebre Negast*, si sottolineano le origini ebraiche dello Stato etiopico e si rappresentano i re come esempi di fede cristiana¹². Fu in questo testo che si enfatizzò una delle narrazioni centrali della Chiesa ortodossa etiopica:

⁹ A. Cortonesi, *Il medioevo. Profilo di un millennio*, Roma, Carocci, 2009.

¹⁰ Per un approfondimento della liturgia ortodossa e della struttura della Chiesa si veda R. Pankhurst, *A Social History of Ethiopia. The Northern and Central Highlands from Early Medieval Times to the Rise of the Emperor Téwdros II*, Addis Abeba, Institute of Ethiopian Studies, 1990.

¹¹ T.R. Hepner, *Religion, Nationalism, and Transnational Civil Society in the Eritrean Diaspora*, in «Identities: Global Studies in Culture and Power», 10, 2003, 3, pp. 269-293; K. Tronvoll, *The Process of Nation-Building in Post-War Eritrea: Created from below or Directed from above?*, in «The Journal of Modern African Studies», 36, 1998, 3, pp. 461-482.

¹² T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p.19.

la storia del trasporto dell'arca dell'alleanza (*tabot tz'yon*), da Gerusalemme all'Etiopia, da parte dell'imperatore Menelik, prelevata direttamente dal tempio di Salomone¹³.

Durante il regno di Zara Yacob (1438-1468) il rapporto tra Stato e Chiesa venne rafforzandosi: il regnante promosse azioni di evangelizzazione aggressiva; istituì regole per letture cerimoniali del *Libro dei miracoli di Maria* in tutte le chiese; inaugurò un ampio numero di festività dedicati ai vari aspetti della vita della Vergine¹⁴. Durante il suo regno la croce assunse centralità, sia in qualità di metafora, sia come simbolo efficace nel combattere i demoni; il fatto è testimoniato dalla pratica nata in quel periodo, ed in voga ancora oggi, di tatuare la croce sulle mani e sulla fronte¹⁵.

Nel XV e XVI secolo, alla prosecuzione dell'attività missionaria si accompagnarono periodi di difficoltà segnati dalle aggressioni di Ahmad Gragn, nella prima metà del XVI secolo. Esse provocarono grosse difficoltà alla dinastia salomonide risolte con l'intervento delle truppe portoghesi a difesa del regno cristiano dell'Etiopia in funzione anti-islamica. Al seguito dell'esercito portoghese, arrivarono i missionari gesuiti, i primi missionari non autoctoni dopo quelli del IV-V secolo¹⁶. L'impatto dei gesuiti non fu pacifico: la loro attività di predicazione si scontrava con alcune pratiche e teologie locali, con la conseguenza che furono bollati come «anti-mariani». Inoltre, data la loro appartenenza al mondo cattolico, i missionari difendevano le posizioni calcedoniane, scatenando una polemica sulla vecchia questione della natura di Gesù. Furono infine espulsi dal paese da parte dell'imperatore Susenyos. Non si trattò soltanto di una espulsione operata nella contingenza, quanto, piuttosto, essa divenne prassi e determinò una delle importanti caratteristiche del mondo etiopico, vale a dire la coesione interna e lo sviluppo, sul piano politico e religioso, di percorsi autoctoni. I successori di Susenyos, infatti, istituzionalizzarono la difesa del paese da qualsiasi influenza esterna¹⁷:

«Come conseguenza di questo radicale isolamento, la Chiesa esperì secoli di esclusione dal mondo esterno che hanno condotto al suo orientamento verso l'interno e la crescente indigenizzazione del proprio sistema di pratiche e credenze»¹⁸.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 19-20.

¹⁶ L.F. Thomaz, *Portugal, Relations with*, in «Encyclopedia Aethiopica», 2009, 2, pp. 180-181.

¹⁷ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 25.

¹⁸ *Ibidem*, originale in inglese, (trad. mia).

Dopo il periodo conosciuto come *Zemene Mesafint* (l'era dei principi, 1769-1855), durante il quale sia i poteri politici che quelli religiosi esperimentarono grandi difficoltà, l'avvento dell'imperatore Tewdros diede grande impulso agli affari della Chiesa¹⁹. Ufficializzò la dottrina dell'unità delle due nature – la dottrina *Tewahdo* –, la sola accettata dalla Chiesa etiopica²⁰. Su queste posizioni era anche il suo successore Yohannes IV, protagonista del Concilio di Boru Meda del 1878 e promotore dell'intensificazione dell'attività dei missionari della Chiesa ortodossa nel paese. Con la sua azione, il potere religioso si allineò formalmente alla monarchia imperiale, iniziando la «ordinazione divina» degli imperatori, e, inoltre, l'esazione delle tasse dallo Stato venne delegata alle istituzioni liturgiche²¹. La alleanza tra Chiesa e Stato si radicò con il dominio politico, culturale e religioso delle popolazioni cristiane dell'altopiano²². Il successore Menelik (1889-1913) fu protagonista di un'azione di sottomissione di diversi gruppi etnici e sociolinguistici all'interno dello Stato etiopico, operazione nella quale la Chiesa forniva un forte appoggio ideologico e funzionale:

«nei nuovi territori conquistati, la Chiesa divenne uno strumento politico ed istituzionale indispensabile per facilitare il processo di pacificazione ed assicurarsi l'alleanza dei poteri locali nella loro convergenza alla lealtà con il potere imperiale»²³.

Questo brevissimo, e obbligatoriamente riduttivo, resoconto dello sviluppo del cristianesimo ortodosso nella regione etiopica, ha lo scopo di dare al lavoro una profondità storica, consentendo la comprensione del *background* religioso sul quale le missioni protestanti storiche, e quelle più specificamente pentecostali, verranno a stabilirsi, ma esso vuole anche sottolineare le caratteristiche principali, le modalità ed i termini con i quali il cristianesimo ortodosso ha attecchito nella regione, mettendo in luce il suo ruolo nei secoli. Ciò che infatti emerge è il quadro di una Chiesa nazionale fortemente implicata nei processi politici, fatto di per sé sicuramente non unico. Ciò che però emerge come elemento originale, da prendere in considerazione in una qualsiasi analisi sulla religiosità etiopica, è il suo carattere di barriera verso l'esterno, che conduce sia ad un legame forte tra la Chiesa e lo Stato proprio nella difesa nei confronti dell'esterno,

¹⁹ Calchi Novati e Valsecchi descrivono invece questo imperatore come ostile alla Chiesa, che operò una parziale confisca dei beni del clero (G. Calchi Novati - P. Valsecchi, *Africa: la storia ritrovata. Dalle prime forme politiche agli Stati nazionali*, Roma, Carocci, 2005, p. 157).

²⁰ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, pp. 25-27.

²¹ T.R. Hepner, *Religion, Nationalism, and Transnational Civil Society in the Eritrean Diaspora*, p. 271.

²² *Ibidem*.

²³ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 30.

sia, però, allo sviluppo di un *corpus* liturgico, pratico e teologico che possiede una sua singolarità ed originalità, in virtù di tali chiusure ed alleanze. La Chiesa si doterà infatti nei secoli di un suo proprio calendario, sarà esso il punto di riferimento nella strutturazione del tempo e dello spazio per le popolazioni cristiane dell’Etiopia, svolgerà dei ruoli amministrativi e svilupperà tradizioni terapeutiche peculiari²⁴. Questo insieme variegato di elementi che caratterizzano la Chiesa *Tewahdo* servono a farci capire le poste in gioco reali che sottendono il conflitto che verrà a crearsi quando altre denominazioni cristiane vengono a sfidare l’egemonia nel campo religioso di questa forma di cristianesimo, anche sul terreno delle pratiche terapeutiche, che diviene uno dei territori di lotta. Tibete Eshete riassume il ruolo della Chiesa ortodossa in questo modo:

«la Chiesa Ortodossa Etiopica è *profondamente* radicata nella cultura dell’Etiopia. Essa non fu soltanto la religione dell’Impero, ma fu considerata come la più *profonda* espressione dell’esistenza nazionale e la più importante forza culturale nella vita di molti etiopici. Haggai Ehrlich ha riassunto il ruolo della Chiesa, divenuta a suo avviso, “la ricetta completa per lo Stato, la cultura e lo stile di vita etiopico”. In sintesi, la fede Cristiana Ortodossa in Etiopia è una religione che abbraccia la cultura, la politica, la bandiera, l’identità e il nazionalismo, tutte messe in un unico pacchetto. ... la sua stretta connessione con lo Stato non solo ideologizza il suo messaggio, ma lo rende anche prigioniero della sua struttura di potere, così indebolendo la sua libera iniziativa. Quando la Chiesa si mosse al di fuori del ristretto ambito dell’altopiano etiopico e iniziò a raggiungere situazioni culturali diverse, essa fu costretta in qualche modo a seguire dei *modus operandi* più accomodanti, trasformandosi in una sorta di “religione armonica”. Il suo approccio integrante presenta un contrasto con le nuove forme di espressione del Cristianesimo – protestantesimo e pentecostalismo – che enfatizzano invece la salvezza personale e la separazione/distinzione»²⁵.

Sono tali caratteristiche, a mio avviso, a giustificare l’aggettivo «profondo», usato anche da Eshete nel passo appena citato, con cui ho scelto di caratterizzare il cristianesimo ortodosso etiopico. L’aggettivo è a mio avviso in grado di dare immediatamente conto di due caratteristiche peculiari del contesto descritto: un cristianesimo che ha una «profondità» storica unica nell’Africa subsahariana, ed un radicamento tra Chiesa, Stato e società civile, visibile sia nei grandi processi sia nell’esperienza quotidiana, che rende quel paese «profondamente» cristiano ortodosso.

²⁴ Sullo scontro relativo alle tradizioni terapeutiche, si veda P. Schirripa (ed.), *Terapie religiose. Neoliberalismo, cura e cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, Roma, Cisu, 2012.

²⁵ *Ibidem*, p. 35, originale in inglese (trad. mia, corsivi miei).

3. Il protestantesimo nella regione

Tralasciando, per motivi di spazio le varie missioni protestanti tra il XVII secolo e il XIX secolo²⁶, la cui attività non fu incisiva come quelle del periodo successivo, la missione che giocò il ruolo più importante fu sicuramente la *Swedish Evangelical Mission*. Fondata in Svezia alla metà dell'800 come associazione di missionari luterani con lo scopo di diffondere il *Vangelo* nel mondo, nel 1866 giunse a Massawa (attuale Eritrea) con l'obiettivo di stabilirsi tra le popolazioni oromo dell'Etiopia. L'obiettivo oromo fu impossibile da raggiungere e i missionari ripiegarono in area Kunama²⁷, nello Hamasien e sulle coste del Mar Rosso. Proprio da queste missioni partì un'opera di evangelizzazione destinata a raggiungere varie parti dell'Etiopia e ad espandersi fortemente in Eritrea dove, nel 1926, condusse alla formazione della *Evangelical Church of Eritrea*²⁸. Poco prima dell'occupazione italiana, si insediarono nel paese la *Sudan Interior Mission* (SIM), nel 1928, e la *Bible Churchmen's Missionary Society*. La SIM giunse mediante evangelici statunitensi appartenenti ad una organizzazione omonima fondata in Canada, a Toronto, nel 1897, da Rowland Victor Bingham, con l'obiettivo di evangelizzare varie aree africane²⁹. La teologia di riferimento era fortemente influenzata da un evangelismo fondamentalista che enfatizzava, tra le altre cose, la infallibilità della *Bibbia* e la conversione individuale come risultato di un sincero pentimento e da una confessione dei propri peccati³⁰. La SIM, a differenza delle attività missionarie precedenti, assunse un atteggiamento di rottura rispetto alla Chiesa ortodossa: l'obiettivo non era collaborare con il clero locale, bensì creare dei gruppi separati. In un decennio diede vita a sedici centri, la maggior parte nel sud, e la loro espansione fu fermata soltanto dall'invasione italiana che espulse i suoi missionari. I seguaci della *Bible Churchmen's Missionary Society* arrivarono invece in Etiopia negli anni Trenta, sotto la guida di Alex Buxton. La principale strategia di questa mis-

²⁶ Si veda G. Arèn, *Envoys of the Gospel of Ethiopia*, Stoccolma, EFS, 1999.

²⁷ Per la missione evangelica tra i Kunama si vedano G. Arèn, *Evangelical Pioneers in Ethiopia: Origins of Evangelical Church Mekane Yesus*, Stoccolma, EFS, 1978 e G. Dore, "Chi non ha una parente Andinna?" *Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell'alterità tra i Kunama d'Eritrea*, in «Ethnorema», 2007, 3, pp. 45-87.

²⁸ K.J. Lundström - E. Gebremedhin, *Kenisha*.

²⁹ A. Naty, *Protestant Christianity Among the Aari People of Southwest Ethiopia*, in V. Böll (ed.), *Ethiopian and the Missions. Historical and Anthropological Insights*, Münster - Berlin, Lit Verlag, 2005, pp. 141-152, here p. 145, note 12.

³⁰ T. Eshete, *The Sudan Interior Mission (SIM) in Ethiopia (1928-1970)*, in «Northeast African Studies», 6, 1999, 3, pp. 27-57.

sione era quella di costituire delle scuole per chierici e di diffondere le *Scritture* attraverso le pubblicazioni e le distribuzioni di letteratura, una tradizione che continua sino ad oggi³¹. Il gruppo che si formò intorno a questa missione diede luogo al *Serawit Kristos* (l'Esercito di Cristo, rinominato poi in Società dei Seguaci degli Apostoli) costituito soprattutto di giovani studenti che volevano interagire con la missione protestante, pur rimanendo legati alla Chiesa Ortodossa *Tewahdo*³²; l'Esercito di Cristo creò una nuova rivista per la diffusione delle proprie idee, la «*Mesekere Berhan*» (testimonianza della luce), nella quale venivano spiegati concetti biblici e teologici in termini popolari, con aneddoti e morali riprese da alcuni passaggi tratti dal *Vecchio e Nuovo Testamento*³³.

Il contatto con la Chiesa ortodossa fu sempre ambivalente: se, da un lato, gli evangelici accettarono alcune idee ortodosse, dall'altro, enfatizzavano il ruolo di Gesù come unico salvatore e criticavano le idee ortodosse sull'intercessione dei santi e della madonna³⁴, una polemica che si ritrova oggi, con rinnovato vigore, nelle chiese pentecostali che considerano queste pratiche come «venerazione degli idoli». Inoltre, essi rifiutavano l'uso della *Bibbia* ortodossa, poiché essa è costituita da 81 libri, di cui fanno parte i 66 testi biblici con l'aggiunta dei 15 capitoli, appartenenti alla tradizione locale, delle «storie dei santi».

L'occupazione italiana³⁵ costituisce un periodo complesso: nei confronti della Chiesa ortodossa, il governo coloniale adottò una strategia di indebolimento in favore della Chiesa cattolica, fortemente promossa dall'Italia³⁶. Furono i missionari evangelici ad essere però ostracizzati dal governo coloniale: i protestanti furono perseguitati ed espulsi dal paese, in Etiopia come in Eritrea, applicando lo stesso tipo di politica valido all'interno dei confini nazionali all'indomani dei *Patti Lateranensi*³⁷. Nel 1942, un anno dopo la fine dell'occupazione italiana, il numero di evangelici in Etiopia si

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, pp. 73-76, 90-94.

³⁵ Dal punto di vista formale solo l'Eritrea fu colonia italiana, mentre l'Etiopia riuscì a resistere al progetto imperiale italiano: non fu mai creato un governo coloniale, ma soltanto una occupazione militare tra il 1936 e il 1941.

³⁶ *Ibidem*, p. 37.

³⁷ J. Launhardt, *Protestantism*, in «Encyclopedia Aethiopica», 2009, 3, pp. 223-227.

stima fosse intorno alle 20.000 unità³⁸. Con la restaurazione del potere imperiale da parte dell'imperatore Haile Selassie I nel 1941, la Chiesa ortodossa fu incitata ad aumentare la sua opera di evangelizzazione anche mediante l'uso delle lingue vernacolari nelle predicazioni³⁹. Fu tuttavia proprio Haile Selassie che, in questa idea di modernizzazione del paese, mostrò una apertura verso i missionari occidentali: nel 1944, attuò una politica di riconoscimento e istituzionalizzazione delle chiese protestanti⁴⁰, concedendo loro il permesso di predicare in alcune aree del paese, mentre altre zone rimanevano a monopolio ortodosso⁴¹.

L'apertura religiosa, seppure relativa e limitata, incoraggiò l'attività missionaria, che vide il suo periodo di maggiore importanza negli anni Cinquanta. I missionari pentecostali svedesi e finlandesi, che arrivarono in Etiopia dalla metà del decennio, in questa situazione di semi-tolleranza, furono i protagonisti nel campo dell'evangelizzazione. I missionari finlandesi fondarono la loro missione ad Addis Abeba nel 1951, attraverso la *Free Finnish Foreign Mission*, mentre quelli svedesi diedero vita, nel 1959 ad Awasa, alla *Swedish Philadelphia Church Mission*⁴². Alla fine della decade, vennero fondate alcune delle denominazioni destinate a divenire le più importanti realtà del cristianesimo non ortodosso in Etiopia: i protestanti sopravvissuti alle persecuzioni italiane si unirono alla *Mekane Yesus*, la prima denominazione luterana fondata nel paese nel 1959, e nel 1963 venne fondata la Chiesa battista *Kale Heywet* (lett. = parola di vita), due denominazioni che contano oggi circa quattro milioni di fedeli ciascuna. Nel 1962, nasceva la Chiesa mennonita *Meseret Kristos* (lett. = fondata su Cristo), una denominazione oggi di «soli» 230.000 seguaci.

È importante evidenziare una caratteristica importante del pentecostalismo e del protestantesimo etiopico: sebbene esso inizi con l'azione di alcuni missionari statunitensi negli anni Trenta⁴³, il movimento etiopico non ha radici nordamericane⁴⁴, poiché l'influenza di questi missionari fu

³⁸ *Ibidem*, p. 225.

³⁹ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 38

⁴⁰ E. Fantini, *Go Pente! The Charismatic Renewal of the Evangelical Movement in Ethiopia*, in E. Fiquet - G. Prunier (eds.), *Contemporary Ethiopia*, London, Hurst, 2012.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² J. Haustein, *Embodying the Spirit(s): Pentecostal Demonology and Deliverance Discourse in Ethiopia*, in «Ethnos», 76, 2011, 4, pp. 534-552.

⁴³ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 149.

⁴⁴ J. Haustein, *Charismatic Renewal, Denominational Tradition and the Transformation of Ethiopian*

di scarso rilievo rispetto a quella nord europea, in continuità con quanto era accaduto per le denominazioni evangeliche classiche.

Nel clima sopra descritto, si alimenta la crescita di un movimento pentecostale autoctono che vede due percorsi: l'indigenizzazione di alcune denominazioni fondate dai missionari stranieri. La *Gennet Church* (Chiesa del Paradiso) e la *Heywet Birhan Church* (Chiesa della Luce della Vita), ad esempio, fondate dai missionari, divennero solo successivamente chiese indipendenti o autoctone⁴⁵. Il secondo percorso risiede nella fondazione di quella che attualmente è la più importante denominazione pentecostale etiopica: la *YeEthiopiawyan Mulu Wengel Haimanoch Byetkristiyan* (conosciuta nella sua versione inglese *Ethiopian Full Gospel Believers Church*), abbreviata a livello popolare in *Mulu Wenghel*. Come altri gruppi pentecostali che si sviluppavano nel paese in quegli anni, la *Mulu Wengel* nacque intorno agli studenti universitari della *Haile Selassie I University*, anche in contrapposizione ai gruppi di studenti radicali, che, a loro volta, accusavano i pentecostali di essere un progetto della CIA⁴⁶. Tra questi studenti e quelli marxisti esisteva, nota ancora Eshete, una differenza ontologica poiché i pentecostali si basavano su una micro-rivoluzione individuale, in chiara contrapposizione ad una ideologia rivoluzionaria di tipo marxista⁴⁷. Si sviluppò fortemente un linguaggio che descriveva – appoggiandosi su parti delle *Sacre Scritture*, come *Romani 1 e 4*, *Galatei 1* – la conversione al cristianesimo come una presa di coscienza della propria condizione di peccatore e come compimento di una decisione personale di ricevere la salvezza per sé basata sul lavoro redentivo compiuto da Gesù Cristo⁴⁸. La scelta di seguire la religione pentecostale diveniva allora una decisione personale che si contrapponeva alla religione ereditata dalla famiglia⁴⁹; in tale discorso assume una importanza primaria la nozione pentecostale di «rinascita» (*born-again*) – uno degli elementi oggetto di scontro con la Chiesa ortodossa etiopica – che seguiva il loro nuovo incontro spirituale, descritto come *getan magnet* (incontrare/trovare il signore) oppure, *getan meqebel* (ricevere il signore), basandosi su *Ro-*

Society, in «Evangelisches Missionswerk Deutschland», pp. 45-52.

⁴⁵ E. Fantini, *Go Pente!*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 162.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 154-168.

⁴⁸ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 165. Tale idea era già presente in forma diversa negli insegnamenti della *Sudan Interior Mission* (oggi *Serving In Mission*), cfr. T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 80.

⁴⁹ *Ibidem*.

*mani 10:9*⁵⁰. Durante questo fermento spirituale, però, le condizioni politiche cambiarono e, già negli ultimi anni di Haile Selassie I, il movimento iniziò ad attrarre numerose antipatie. Dal 1967, i pentecostali subirono aggressioni da parte degli ortodossi, i quali esprimevano ostilità verso un movimento da loro percepito come una forma deviante di cristianesimo che corrompeva la società etiopica⁵¹. Giornali ufficiali come «Addis Zemen» o «Ethiopian Herald» li bollavano come «setta», «religione sconosciuta», «virus straniero» e «*pentecosti*». I critici vedevano nelle pratiche pentecostali la mancanza di *chewanet*, la riservatezza e gentilezza che si suppone siano alla base del soggetto etiopico, circostanza che li rendeva contro culturali e antisociali agli occhi degli ortodossi⁵². Elementi quali la (asserita) assenza di gerarchia, gli incontri liturgici e di preghiera notturni o nei giorni feriali, il cantare urlato e, più in generale, un allontanamento da quelli che sono appunto i canoni di riservatezza e compostezza del contesto etiopico, erano ciò che maggiormente infastidiva e contrastava con la fede tradizionale ortodossa⁵³. Lo stesso fatto, come giustamente sottolinea Eshete, che uomini e donne laiche potevano andare al pulpito e predicare senza alcun abito clericale, era un forte elemento di contrasto⁵⁴, poiché, aggiungerei, rompeva quella tradizionale forte divisione tra *menfassawi* ed *alemawi* (spirituale e laico/mondano) radicata nella struttura e nella gerarchia della società etiopica⁵⁵. Quando il movimento pentecostale iniziò ad attrarre anche fasce meno giovani della popolazione, l'ostilità crebbe e l'opposizione si fece più forte e pressante⁵⁶. Come evidenzia ancora Eshete:

«il movimento pentecostale ruppe le tradizioni cristiane esistenti, ortodosse o collegate ad essa, nei punti chiave che ruotavano intorno alle idee sul battesimo dello Spirito Santo, che i giovani studenti, liberi dalle costrizioni denominazionali, prendevano dalla bibbia iniziando così ad applicarle ed esperirle. I pentecostali consideravano il battesimo dello Spirito Santo una parte normale e necessaria dell'esperienza cristiana»⁵⁷.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 165.

⁵¹ *Ibidem*, p. 175.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 176.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Cfr. T. Boylston, «The Shade of the Divine. Approaching the Sacred in an Ethiopian Orthodox Christian Community», tesi di dottorato non pubblicata, London School of Economics and Political Science, 2012.

⁵⁶ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 176.

⁵⁷ *Ibidem*.

Essi basavano la loro teologia sulla salvezza individuale, la santità e la creazione di una comunità separata di credenti. Ciò che però rese il pentecostalismo così ostile era l'idea dello Spirito Santo come esperienza centrale, dalla quale ognuno poteva essere condotto verso una vita cristiana santificata e caratterizzata dall'impegno radicale nell'evangelizzazione del mondo⁵⁸. I pentecostali dichiaravano anche apertamente che il mondo era affetto da una pluralità di forze occulte, demoni, spiriti e poteri, come descritto in *Efesini 6*, che causano affezioni ed impediscono il progresso⁵⁹. Sottolineavano come i credenti avessero bisogno di protezione e liberazione da queste forze malvagie attraverso l'esercizio dei doni dello spirito e il potere di preghiere efficaci⁶⁰. Uno dei punti più importanti dei pentecostali etiopici era la considerazione della redenzione personale promessa dal *Vangelo* come una esperienza olistica⁶¹.

I pentecostali vedevano dunque loro stessi come una religione di avanguardia e di rottura rispetto ad una fede, quella ortodossa, consistente in una mera ripetizione di regole⁶². La loro posizione era però di rottura anche rispetto alle denominazioni protestanti storiche, che vedevano la profezia e la glossolalia come doni operanti solo all'epoca degli apostoli, mentre i pentecostali li ritenevano immediatamente applicabili ai loro tempi.

Crescevano le ostilità e le distanze rispetto alle altre denominazioni, così come cresceva la pressione e la persecuzione politica nei confronti dei pentecostali: verso la fine del 1971 la pressione politica era salita ulteriormente e la domenica del 27 agosto 1972, circa duecentocinquanta seguaci furono arrestati ad Addis Abeba⁶³. I pentecostali, dunque, erano criticati dalle chiese protestanti storiche, aggrediti dai fedeli ortodossi e repressi dal governo, con una collaborazione tra Stato e Chiesa ortodossa nella repressione del pentecostalismo. Risulta interessante il quesito: «che tipo di sfida il movimento pentecostale rappresentava, non solo per la religione ufficiale ma anche per il sistema politico che la stabiliva?»⁶⁴. La risposta di Eshete è che si tratta di una collaborazione ovvia, anche considerando che i giovani pen-

⁵⁸ *Ibidem*, p. 176.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 177.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ J. Haustein, *Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*, Wiesbaden - Erbenheim, Harrassowitz Verlag, 2011, p. 15.

⁶⁴ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 181.

tecostali etiopici avevano accesso ad aree precluse ai missionari evangelici, a causa delle limitazioni poste da Haile Selassie I. Tuttavia, mi sembra che la risposta di Eshete possa essere integrata: non si tratta soltanto di una ovvia collaborazione tra due poteri storicamente alleati, ma vi è da valutare almeno un ulteriore aspetto, vale a dire la sfida posta dal pentecostalismo che, in termini di concezione della persona e della gerarchia, andava a porsi su un livello molto più profondo sino a minacciare le strutture culturali a sostegno di quell'intreccio tra Stato e Chiesa. Una collisione tra una religione che asseriva, almeno a livello retorico, una fede in strutture egualitarie e non gerarchiche, ed una importanza primaria, a livello identitario, dell'essere pentecostali, non poteva non generare una reazione in un luogo dove, anzitutto, il nazionalismo era stato un forte elemento nella resistenza anticoloniale e, in secondo luogo, la struttura gerarchica della società si alimentava, rispecchiava e riproduceva in una religiosità costruita su gerarchie forti in terra, tra laici e chierici (e tra i vari chierici), e in cielo (tra santi, madonne, Gesù e Dio), così come nei rapporti tra terra e cielo. Tom Boylston mette in evidenza l'importanza della gerarchia nelle richieste dei fedeli della Chiesa ortodossa, per i quali sarebbe assurdo rivolgersi direttamente a Dio o a Gesù, notando proprio come il discorso pentecostale, che elimina la mediazione dei santi, pone una sfida forte a questo tipo di strutture⁶⁵. Si tratta, in sintesi, di un rapporto storico tra Stato e Chiesa, dove quest'ultima svolgeva anche delle funzioni amministrative che la configura come «più che una religione di Stato», rispetto alla quale il pentecostalismo è contro-egemonico (naturalmente se si focalizza lo sguardo sul livello locale) non solo perché «religione esterna», ma anche perché vettore di una sfida ontologica a quelle strutture.

4. Il periodo delle persecuzioni. Evangelici e pentecostali durante il regime del Derg

La situazione, per i pentecostali, peggiorò dopo il 1974, anno in cui fu deposto l'imperatore Haile Selassie I e fu istituito il regime militare filosovietico del Derg. Inizialmente il Derg concesse una parziale libertà: nel 1976 fu fondata la *Evangelical Churches Fellowship of Ethiopia* (ECFE), ad opera delle dirigenze delle seguenti chiese: *Mulu Wenghel*, *Mekane Yesus*, *Qale Heywot*, *Gennet Church*, *Heywot Behrane Church*, *Emnet Kristos* e la *Lutheran Church of Ethiopia*⁶⁶. Successivamente, però, la si-

⁶⁵ T. Boylston, *The Shade of the Divine*.

⁶⁶ J. Launhardt, *Protestantism*, in «Encyclopedia Aethiopica», 2009, 3, p. 226.

tuazione cambiò radicalmente: la Chiesa ortodossa fu forzatamente allineata al nuovo potere⁶⁷, laddove, invece, le chiese protestanti, sia pentecostali che le denominazioni storiche, furono soggette all'oppressione politica ed alla marginalizzazione, che caratterizzeranno l'intero periodo Derghista⁶⁸. Molti leader furono arrestati e le chiese non ortodosse non avevano il permesso di operare: i fedeli delle varie congregazioni iniziarono a incontrarsi clandestinamente⁶⁹ e la stessa ECFE operò in clandestinità sino al 1988, quando fu riconosciuta come entità legale ed elesse un proprio segretario⁷⁰. La luterana *Mekane Yesus*, ad esempio, nelle prime fasi della rivoluzione operò senza ostacoli, quando, invece, la rivoluzione si trasformò in una dura dittatura, con il suo apice nel cosiddetto «terrore rosso» del 1977, le attività e le ambizioni della Chiesa vennero viste come una sfida potenziale al Derg: tutte le attività di culto, editoriali e radiofoniche delle chiese protestanti vennero vietate e molti dei loro beni confiscati. Ancora più delicata era la situazione per la *Sudan Interior Mission*, e le chiese ad essa legate, poiché, nonostante fosse stata fondata in Canada, era percepita come una associazione statunitense e dunque osteggiata dalla vulgata che la rappresentava come un esponente dell'imperialismo e della CIA⁷¹. La Mennonita *Meseret Kristos*, riuscì a convivere con la rivoluzione qualche anno, accettando di insegnare il Marxismo nelle sue scuole bibliche e spostando il culto alla domenica pomeriggio, per dare la possibilità ai fedeli di frequentare le obbligatorie assemblee di quartiere⁷². Nel 1982, però, anche le chiese di questa denominazione furono definitivamente chiuse e alcuni suoi leader imprigionati. La *Mulu Wenghel*, che aveva iniziato a muoversi in clandestinità già durante le persecuzioni del 1971-72, riuscì ad operare in maniera riconosciuta dal 1977 al 1979, anno in cui, in settembre, fu definitivamente chiusa, per riemergere dalla clandestinità solo dopo la caduta del regime Derghista nel 1991⁷³.

⁶⁷ Inizialmente il patriarca ortodosso, *Abuna Theophilos*, non espresse la sua opinione nei confronti della rivoluzione. In agosto, evidenziò che alcuni principi del Derg contrastavano con la costituzione etiopica, mentre meno di un mese dopo annunciò il suo pieno supporto alla rivoluzione, definendola un «movimento santo» ed il giorno dopo Haile Selassie I fu deposto.

⁶⁸ J. Hausteijn, *Embodying the Spirit(s)*, p.188.

⁶⁹ O. Eide, *Revolution and Religion in Ethiopia: The Growth and Persecution of the Mekane Yesus Church 1974-85*, Oxford, James Currey, 2000.

⁷⁰ J. Launhardt, *Protestantism*.

⁷¹ J. Hausteijn, *Writing Religious History*, p. 195.

⁷² *Ibidem*, p. 197.

⁷³ *Ibidem*, p. 198.

Questo periodo di persecuzione ha generato una situazione piuttosto complessa: da un lato, a causa della repressione, vi sono poche fonti scritte sulla storia e lo sviluppo delle chiese pentecostali etiopiche, dall'altro, a partire dall'esperienza della clandestinità, si sono creati interessanti intrecci teologici tra le varie denominazioni protestanti e una particolare forma narrativa rispetto a quel periodo⁷⁴. Nelle narrazioni dei pentecostali, il periodo della persecuzione non è visto come totalmente negativo, poiché avrebbe avuto l'effetto paradossale di rafforzare il messaggio spirituale e la sua diffusione nel paese⁷⁵. La marginalizzazione avrebbe contribuito a formare, tra i primi pentecostali, una identità di comunità sacra e messianica che avrebbe prodotto una narrazione di superiorità morale basata sulla sofferenza delle persecuzioni. Spesso, nei loro discorsi si associano esplicitamente le persecuzioni con l'esperienza degli apostoli e delle prime comunità cristiane, elaborando la sofferenza, talvolta anche fisica mediante la tortura, in un orizzonte di senso plasmato dall'esperienza dei martiri cristiani. Le violenze e le limitazioni subite vengono dunque considerate un sacrificio necessario per la diffusione del proprio messaggio di fede⁷⁶ e la capacità di predicare nonostante le minacce, viene valutata come un grande legame dei seguaci con la fede di appartenenza. Le denominazioni protestanti storiche, critiche nei confronti dei pentecostali, ne condivisero le persecuzioni e l'attività clandestina, con il conseguente stabilirsi di una collaborazione foriera di un processo di interscambio teologico. Tuttavia, però, come sottolineano Fantini ed Haustein, il processo è stato segnato da una maggiore diffusione delle pratiche pentecostali all'interno delle chiese evangeliche storiche, piuttosto che da una dinamica di segno contrario⁷⁷. Nella situazione attuale, infatti, sebbene sulla carta le chiese evangeliche storiche siano orientate da una teologia luterana, battista, mennonita, o altro, di fatto, nella pratica, è molto comune vedere all'interno delle chiese evangeliche classiche predicatori pentecostali e pratiche quali il battesimo nello Spirito Santo, la glossolalia, la profezia, la guarigione divina, l'esorcismo, la preghiera come comunicazione privata ed intima con Dio. Tale peculiarità merita di essere esposta

⁷⁴ E. Fantini, *Go Pente!*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ J. Haustein - T. Østebø, *EPRDF's Revolutionary Democracy and Religious Plurality: Islam and Christianity in Post-Derg Ethiopia*, in «Journal of Eastern African Studies», 5, 2011, 4, pp. 755-772, qui p. 764.

⁷⁷ E. Fantini - J. Haustein, *Introduction: the Ethiopian Pentecostal Movement - History, Identity and Current Socio-Political Dynamics*, in «Penteco Studies», 12, 2013, 2, pp. 150-161.

in maniera più dettagliata, per evidenziare alcune dinamiche storiche e sociali e per mettere in luce alcune contraddizioni delle statistiche sull'appartenenza religiosa in Etiopia.

5. Dagli evangelici ai pente. La pentecostalizzazione della galassia protestante nel periodo post-Derghista

Attualmente l'Etiopia è tra i paesi africani con il più alto numero di protestanti in termini assoluti: circa 14 milioni di persone aderiscono alla cosmologia di denominazioni che le statistiche etiopiche registrano sotto l'etichetta «protestanti»⁷⁸. Nella composizione attuale i protestanti rappresentano il 18,6% della popolazione in un paese composto per il 43,5% da ortodossi etiopici (Chiesa *Tewahdo*), per il 33,9% da musulmani e piccole percentuali di cattolici. Nei primi anni Sessanta, i protestanti erano meno dell'1%⁷⁹, nel 1984 il 5,5%, dieci anni dopo erano il 10,2% della popolazione⁸⁰. Tale crescita, come mostrano i dati citati, ha il suo picco a partire dagli inizi degli anni Novanta, quando le condizioni politiche del paese iniziarono ad essere favorevoli ai movimenti protestanti, grazie alla libertà di culto e predicazione. Tale svolta è dovuta soprattutto all'opera del governo di Meles Zenawi, instauratosi nel 1991 – anno della separazione tra Etiopia ed Eritrea – dopo la caduta del Derg, e, soprattutto, alla separazione tra Stato e religione sancita dalla Costituzione Federale del 1995 che garantisce il riconoscimento di tutte le fedi e delle loro pratiche⁸¹: le riunioni dei protestanti, così come le conferenze pubbliche, venivano protette dalla polizia; ai protestanti vennero dati dei luoghi dove condurre i propri culti, mentre in alcune regioni, tutte le comunità religiose ottennero gratuitamente delle terre, sulle quali erigere chiese e moschee.

L'interscambio teologico di cui accennavamo alla fine del precedente paragrafo ha condotto al processo di «pentecostalizzazione delle chiese protestanti storiche»⁸². Questo processo favorisce l'attuale abitudine di nominare, nel linguaggio comune, l'intera galassia di denominazioni evangeliche con l'etichetta di «Pente», il termine nato in senso dispregiativo

⁷⁸ E. Fantini, *Go Pente!*.

⁷⁹ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 2

⁸⁰ E. Fantini, *Go Pente!*.

⁸¹ E. Fantini - J. Haustein, *Introduction: the Ethiopian Pentecostal Movement*, p. 151.

⁸² E. Fantini - J. Haustein, *Introduction: the Ethiopian Pentecostal Movement*.

per descrivere i pentecostali durante il regime Derghista⁸³. Attualmente, come spesso accade con i termini nati con scopi derisori, l'etichetta «Pente», è stata oggetto di un processo di appropriazione da parte degli stessi evangelici e pentecostali, che oggi userebbero l'etichetta come forma di autonominazione⁸⁴.

Il periodo di sviluppo del pentecostalismo non è stato però caratterizzato soltanto da una unione tra denominazioni. Nello stesso periodo assistiamo anche a un processo tipico dei movimenti pentecostali: la loro costante frammentazione. Negli anni Novanta si acuiscono, infatti, vecchie distinzioni teologiche tra varie posizioni pentecostali e si sviluppano nuove polemiche. In particolare, anche il pentecostalismo etiopico vede svilupparsi al suo interno i movimenti che enfatizzano maggiormente elementi quali la profezia, la glossolalia, la guarigione e l'esorcismo, che sono caratteristici delle correnti dette neo-pentecostali, nelle quali rientrano le dottrine dell'*health and wealth gospel*, conosciute anche come «vangelo della prosperità»⁸⁵. Già nei decenni delle persecuzioni vi era stata una divisione tra una forma di pentecostalismo più «classico» ed una che invece fa perno su elementi quali l'esorcismo e l'uso di un vocabolario manicheo che radicalizza il discorso dell'alternativa tra il «regno 'di Satana' e quello 'di Dio'». Una delle denominazioni colpita da questa divisione fu proprio la *Mulu Wengel*, al cui interno si generò, nel 1976, la separazione con la *Gospel Deliverance Church*⁸⁶. La dinamica della divisione è particolarmente interessante in quanto mostra le poste in gioco dei discorsi sulla cura e sulla malattia nel contesto etiopico: quando la *Mulu Wengel* si ricostituì, durante la rivoluzione del 1974, ci fu un lungo incontro sulla questione della liberazione dai demoni, che condusse alla esclusione di dieci membri. Questi aderivano ad una posizione teologica che era venuta a crearsi all'inizio degli anni Settanta nel lungo dibattito sulla liberazione pentecostale. Tale posizione enfatizzava l'esorcismo molto di più rispetto alle teorie precedenti, considerandolo come una soluzione a tutti i tipi di mali e insegnando nuove forme di fenomeni legati agli spiriti: vomitare e starnutire erano, ad esempio, letti come segni dell'abbandono, da parte

⁸³ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*.

⁸⁴ E. Fantini, *Go pente!*, nella mia ricerca di campo sul pentecostalismo Etiopico ed Eritreo a Roma non ho tuttavia riscontrato tale pratica.

⁸⁵ S. Hunt, *Dramatising the 'Health and Wealth Gospel': Belief and Practice of a Neo-Pentecostal 'Faith' Ministry*, in «Journal of Beliefs & Values. Studies in Religion & Education», 21, 2000, 1, pp. 73-86.

⁸⁶ J. Haustein, *Charismatic Renewal, Denominational Tradition and the Transformation of Ethiopian Society*.

dei demoni, del corpo del fedele⁸⁷. Queste posizioni assunsero una grande importanza nel caso di un membro del consiglio degli anziani della Chiesa che soffriva di crisi epilettiche, cosa che gli aderenti alla teologia che enfatizzava il ruolo dell'esorcismo attribuivano alla presenza di un demone. Si generò a questo punto un dibattito interessante per gli sviluppi successivi: può un cristiano *Born-again* essere posseduto dai demoni? La salvezza, dunque, è data una volta per tutte o e continuamente da rinnovare? Nel 1971, tre membri del gruppo degli anziani, tra cui il leader di quello definito *deliverance group*, lasciarono la Chiesa⁸⁸. Il leader si unì ai missionari svedesi a Jima, per tornare ad Addis Abeba nel 1972. Nel 1974, vi è l'esclusione dei dieci membri: i fuoriusciti diedero vita ad una denominazione autonoma, conosciuta, appunto, come *Gospel Deliverance Church*⁸⁹.

Le più importanti denominazioni nate negli anni Novanta sono la *Beza International Church*, la *Young City Church*, e la *Exodus Reformation Church*. Una delle caratteristiche distintive di queste nuove denominazioni è la loro scelta di non iscriversi alla *Evangelical Churches Fellowship of Ethiopia* (ECFE), l'associazione che riuniva, sotto un unico ombrello, le maggiori denominazioni evangeliche del paese. Alla fine degli anni Novanta queste chiese arriveranno alla fondazione una propria associazione: la *Ethiopian Pastor Conference*. Due tratti di queste nuove denominazioni appaiono di particolare interesse: in primo luogo, le fasce della popolazione che subiscono maggiormente l'attrazione di queste chiese, principalmente giovani e classi medie urbane⁹⁰; in secondo luogo abbiamo l'inizio della costituzione di una rete transnazionale delle denominazioni, lungo i canali della diaspora etiopica⁹¹. Nel 2008, infatti, la ECFE contava al suo interno 28 denominazioni, alle quali si aggiungevano 18 chiese evangeliche della diaspora etiopica, per un totale che supera le 30.000 chiese locali.

⁸⁷ J. Haustein, *Embodying the Spirit(s)*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Per questo aspetto vanno visti i lavori sul rapporto tra ONG e pentecostalismo in Etiopia: P. Schirripa, *Pentecostalismo, sfera pubblica e ONG. Il caso dell'Etiopia*, in «Studi e materiali di Storia delle Religioni», 82, 2016, 1, pp. 131-149; D. Freeman (ed.), *Pentecostalism and Development. Churches, NGOs and Social Change in Africa*, Cham, Palgrave MacMilliam, 2012.

⁹¹ Per il pentecostalismo nella diaspora eritrea ed etiopica si veda O. Costantini, *La nostra identità è Gesù Cristo. Pentecostalismo e nazionalismo tra gli eritrei e gli etiopici a Roma*, Milano, Franco Angeli, 2019.

Conclusioni

Vi sono alcune caratteristiche che l'analisi di queste brevi note sulla questione religiosa in Etiopia permette di evidenziare e, altrettanto brevemente, di connettere. Dal punto di vista dello studioso africanista, l'Etiopia rappresenta una eccezione in quanto, di fatto, unico paese ad aver sconfitto sul nascere il tentativo di colonizzazione di un paese europeo (l'Italia). Tale unicità si amplifica se si considera il piano religioso: nella maggior parte dei paesi africani, il cristianesimo giunge come allegato del dominio coloniale, molto spesso come suo avamposto, in un meccanismo di trattamento razziale e demonizzazione delle cosiddette «religioni tradizionali»⁹². In Etiopia il processo di cristianizzazione è invece temporalmente anteposto al colonialismo: avviene circa quindici secoli prima dell'arrivo della violenza europea, al punto da alimentare l'idea di un impero cristiano nel cuore dell'Africa nera, a cui è probabilmente connessa la leggenda del sovrano conosciuto come il «prete Gianni». Sebbene tale visione occulti la presenza sia delle popolazioni mussulmane sia della enorme varietà interna all'impero etiopico che non era scevro da forme locali di religiosità, essa riflette in ogni caso una certa parte di realtà storica con la quale deve confrontarsi chiunque abbia in animo di riflettere sulle vicende attuali. Da questo punto di vista sia lo studioso delle dinamiche politiche che quello delle dinamiche religiose si trovano ad affrontare le stesse variabili, tutte connesse con il forte legame che è venuto nei secoli a crearsi tra lo Stato etiopico e la Chiesa ortodossa. Un intreccio che si dispiega sia sul piano ideologico, nei termini dello statuto del soggetto, delle caratteristiche della gerarchia sociale, della gestione delle emozioni, sia sul piano più materiale ed economico, nei termini, che abbiamo esplorato brevemente, del clero ortodosso assegnatario della funzione di riscossione delle tasse e della distribuzione delle terre. Per tali ragioni ideologiche e strutturali, la presenza di missionari religiosi esterni va analizzata sulla base delle dinamiche di frattura che esse producono non solo dal punto di vista confessionale, ma con un livello che ha a che fare sia con il piano soggettivo che con quello politico. Una molteplicità di livello che costringe le nuove confessioni religiose, in particolare *quelle pentecostali*⁹³, a modificare le proprie retoriche nell'impossibilità di demonizzare forme tradizionali di religione o inserirsi su dialettiche sociali nel campo religioso che si innestano nel lungo discorso avviato dal contatto con gli europei. Da questo punto di vista, va tenuta in considerazione, ad esempio, il discorso pentecostale che ritiene la Chiesa or-

⁹² A. Bellagamba, *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*, Roma - Bari, Laterza, 2008.

⁹³ Uso l'espressione al plurale per la particolare eterogeneità della dottrina e delle pratiche di questa confessione religiosa.

todossa una fede che contiene ed asseconda strumenti e pratiche di origine demoniaca⁹⁴. Ma non è solo con tale particolarità che si scontra il pentecostalismo di recente introduzione in Etiopia. Spesso la letteratura di storia e di antropologia delle religioni riduce l'ambito del ragionamento al panorama religioso, assumendo una sorta di totale autonomia del metaumano. Nel corso invece di questo breve resoconto storico della cornice in cui si immettono i movimenti protestanti, ho voluto evidenziare alcuni dati che riguardano la storia politica del paese. Come molti altri luoghi del Sud del mondo, anche in Etiopia, a partire dagli anni Cinquanta, si assiste a un processo di politicizzazione delle classi subalterne che porta, da un lato, a un largo processo di decolonizzazione negli anni Sessanta⁹⁵, dall'altro a tentativi di instaurazione di governi popolari ispirati alle differenti tradizioni comuniste e socialiste. L'Etiopia, nel secondo Dopoguerra, si trova immersa in un'area di grande fermento politico a livello popolare: l'Eritrea possiede movimenti studenteschi, operai e femministi che daranno luogo alla guerra di liberazione dall'Etiopia stessa, la Somalia instaura un regime socialista alla fine degli anni Sessanta, il Sudan era nel fermento che lo condusse all'indipendenza dalla Gran Bretagna. Da questo punto di vista, si intrecciano con i cambiamenti religiosi, sia il movimento a ispirazione marxista-leninista che instaurò il governo filosovietico di Menghistu Haile Mariam (1974-1991), sia il movimento maoista che condusse il paese alla liberazione del 1991 e instaurò un governo rivoluzionario che, cambiato di forme e contenuti, ha perdurato sino al 2017, tra infinite contraddizioni. Tali movimenti di massa e trasformazioni politiche, oltre a dover fare i conti esse stesse con la sfera religiosa, come mostrato in precedenza, hanno prodotto delle modificazioni sia a livello molecolare sia a livello macro, che non possono essere ignorate nell'analisi dei movimenti pentecostali, soprattutto quando si affronta il dibattito sul legame tra pentecostalismo e neoliberalismo, assumendo in esso la portata individualizzante del movimento pentecostale⁹⁶. La profondità storica della penetrazione cristiana in Etiopia e le vicende politiche del paese, degli ultimi settanta anni, sono le due variabili che costringono lo studioso non solo ad un approccio storicista, ma anche a un allargamento della complessità che lo inducono a ripensare le dinamiche osservate in altri contesti.

⁹⁴ P. Schirripa, *Where Christianity is Ancient. Pentecostalism, Evil in the World and the Break with the Past in Ethiopia*, in M. Pavanello (ed.), *Perspectives on African Witchcraft*, London - New York, Routledge, 2017, pp. 145-164.

⁹⁵ G.P. Calchi Novati - P. Valsecchi, *Africa: la storia ritrovata*.

⁹⁶ Cfr. O. Costantini, *Scacciare demoni e occupare case. Etnografia dei pentecostali eritrei a Roma*, in «Annali di storia religiosa», 22, 2021, pp. 89-109.