



HAL
open science

Pentecostalismis africani alla conquista d'ell'Europa

Sandra Fancello

► **To cite this version:**

Sandra Fancello. Pentecostalismis africani alla conquista d'ell'Europa. *La ricerca folklorica*, 2013, La sfida del pentecostalismo, 65, pp.77-90. halshs-01470887

HAL Id: halshs-01470887

<https://shs.hal.science/halshs-01470887>

Submitted on 16 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pentecostalismo africano alla conquista dell'Europa¹

ABSTRACT

Pentecostalismo africano alla conquista dell'Europa (by Sandra Fancello)

L'implantation ou l'émergence d'Églises pentecôtistes africaines sur le sol européen est un phénomène qui date de plusieurs décennies en dépit du fait qu'il est passé relativement inaperçu dans la littérature sociologique et anthropologique. Loin d'avoir précédé ou accompagné la migration, l'arrivée des Églises africaines dans les capitales européennes est elle-même, dans un premier temps, le résultat de la formation des communautés africaines. L'irruption des Églises africaines dans le paysage religieux européen vient bousculer les Églises dites "établies", qui voient d'un mauvais œil le prosélytisme de ces nouveaux chrétiens et certains aspects de la liturgie "africaine". A partir d'enquêtes ethnographiques menées en Afrique de l'Ouest et en Europe, cet article interroge les liens entre migration, religion et identité, des problématiques qui sont au cœur des enjeux et des tensions qui se nouent au sein de ces communautés.

Keywords: Pentecostalism; African churches in Europe; migration, religion and identity.

¹ Fondata agli inizi degli anni Cinquanta da James McKeown, un missionario scozzese dissidente della *Apostolic Church* (Bradford), la *Church of Pentecost* è oggi una delle Chiese più importanti in Ghana. Essa è impiantata in settanta paesi, tra cui una trentina di paesi africani e una quindicina europei.

² Le ricerche sono state condotte principalmente in Burkina Faso, in Ghana, in Costa d'Avorio e in Togo.

³ A Marsiglia e in seguito a Parigi, Bruxelles e Amsterdam.

⁴ Questa Chiesa è nata nel 1994 da un gruppo di preghiera che si riuniva a Kigali. Essa era inizialmente denominata *Parole Authentique* – nome con il quale è registrata in Belgio – e ha in seguito adottato la denominazione *Zion Temple* nel 1999. La Chiesa ha sedi anche a Londra, Stoccolma e Copenhagen.

L'insediamento delle Chiese pentecostali africane in territorio europeo è un fenomeno datato ormai di qualche decennio, anche se non sembra aver destato l'attenzione della letteratura sociologica e antropologica. La pluralità delle tipologie di Chiese presenti pone interrogativi sui legami tra migrazione, religione e identità, problematiche che si trovano al cuore delle relazioni e delle tensioni che si formano all'interno di queste comunità.

Le mie ricerche si basano su una serie di studi condotti dal 2000 in poi principalmente presso la *Church of Pentecost* del Ghana¹, sia in Africa² che in Europa³, e presso altre tre Chiese: la *Chiesa di Pentecoste della Costa d'Avorio in Francia* (Parigi, Porte de la Chapelle), nata da una scissione con la *Church of Pentecost* in Costa d'Avorio; la *Chiesa di Pentecoste del Togo in Belgio*, e la Chiesa ruandese *Zion Temple*⁴. Queste ultime due Chiese furono fondate rispettivamente nel 1991 e nel 1999, e importate dall'Africa francofona.

La prima deriva anch'essa da una scissione avvenuta dalla *Chiesa di Pentecoste* in Togo nel 1991.

Ognuna di queste Chiese mantiene i contatti con una Chiesa nazionale nel paese d'origine, e costituisce un rifugio lungo gli itinerari migratori dei fedeli, sempre in cerca di luoghi rassicuranti. Queste diverse configurazioni (filiazione, separazione, creazione) intendono restituire la pluralità e la complessità delle categorie di attori e di processi che portano queste Chiese africane ad emergere nello spazio europeo. La presenza di fedeli cristiani africani in Europa, a fianco dei protestanti evangelici e pentecostali europei, segna una nuova tappa nell'espansione transnazionale del pentecostalismo, alla quale contribuiscono le Chiese africane, dando prova di una nuova capacità di espansione missionaria.

Vedremo come questa religione globale e transculturale sia contemporaneamente diventata luogo prediletto per la costruzione e l'affermazione identitaria. Le forme di indigenizzazione del pentecostalismo, soprattutto in Africa (Nigeria, Ghana), ma anche in America Latina, testimoniano di un processo di appropriazione locale, e sottolineano la plasticità culturale del movimento pentecostale.

⁵ Soprattutto per quanto riguarda alcune forme pratiche di guarigione “miracolosa”, e delle sedute di esorcismo che talvolta hanno carattere anche violento. Gli “scandali” (giuridici e mediatici) sono rari, ma essi danno l’occasione di osservare l’espressione di pregiudizi a partire dai quali si definisce la percezione che gli europei – cristiani e non – hanno dei cristiani africani.

⁶ “Une irruption du maire de Montreuil provoque la colère des protestants”, *Le Monde* del 11 febbraio 2005. Si veda anche: “Les protestants dénoncent des entraves à la liberté de culte”, *Agence France Presse*, 10 febbraio 2005.

⁷ Una Federazione di 56 associazioni e collettivi, “destinata a portare la ‘questione nera’ al cuore della Repubblica”, è stata creata il 27 novembre del 2005. Si veda: “Les noirs se rassemblent pour mieux compter”, *Libération* del 27 novembre 2005.

⁸ Laureato in diritto internazionale, D. Konkou dirige la collezione *Théologie et vie politique de la terre* per le edizioni L’Harmattan, ed è impegnato contro le discriminazioni religiose in Europa. <<http://dominiquekonkou.blogspot.com>>.

⁹ <<http://membres.multimania.fr/cccae>>.

¹⁰ Fondata nel 1990 con il nome di CEZAF (*Comunità delle Chiese Zairiane in Francia*), essa diventa nel 1998 la *Comunità delle Chiese Africane in Francia*, e nel 2003 la *Communauté des Églises d’Expressions Africaines en France*. La CEAF, che raggruppa circa trenta Chiese, è membro della *Fédération Protestante de France* dal 2003. Va notato il passaggio recente al plurale “Expressions Africaines”, a differenza degli scritti precedenti di Konkou (2000, 2004), in cui si trovava al singolare. Questa sfumatura mo-

L’irruzione delle Chiese africane nel panorama religioso europeo scuote le Chiese già “impiantate”, che non vedono di buon occhio il proselitismo di questi nuovi cristiani e certi aspetti della liturgia “africana”. Venendo in contatto con le “Chiese dei Bianchi”, i cristiani africani denunciano il “sonno spirituale” delle Chiese “assopite”, il che spiega secondo loro la de-cristianizzazione progressiva delle società europee. Per “risvegliare” gli europei, essi propongono una liturgia del “grido di gioia”, nella quale musica e danze occupano una posizione centrale, e si impegnano in un proselitismo militante.

In Francia, il clima religioso segnato dalla presentazione di diversi rapporti parlamentari (1995, 1999 e 2002), e dalla formazione di un Osservatorio Interministeriale sulle Sette, e in seguito della Missione Interministeriale di Vigilanza e di Lotta contro le Derive Settarie (MIVILUDES), contribuisce alla stigmatizzazione delle forme africane di religiosità⁵, e alimenta la diffidenza di queste Chiese nei confronti di osservatori esterni. In maniera simile, fatti come la polemica riguardante l’irruzione del sindaco e del vicesindaco durante una celebrazione a Montreuil (nella regione parigina) nel febbraio del 2005, contribuiscono ad alimentare il clima di persecuzione denunciato dai pastori africani⁶.

Alcune Chiese africane stanno anche portando avanti procedure di denuncia delle discriminazioni, e richieste di riconoscimento, sia nei confronti della Federazione protestante francese, che delle istituzioni statali. La creazione della *Comunità delle Chiese Africane Francesi* (CEAF) e del *Consiglio Rappresentativo delle Associazioni dell’Africa Nera* (CRAN) nel 2005⁷, sono infatti molto significative a questo riguardo. Queste associazioni hanno come obiettivo da un lato di aprire la strada alla legittimazione delle Chiese africane, e dall’altro di proteggere le differenze culturali. Esse spingono inoltre a interrogarsi sui compromessi tra le identità religiose e culturali, e persino politiche, dei cristiani africani in Europa. Più politico che religioso, il *Consiglio delle Comunità Cristiane d’Espressione Africana in Europa*, presieduto dal pastore Dominique Konkou⁸, è nato nel 1999 con l’obiettivo di “creare

dei partenariati strategici tra le comunità cristiane africane in Europa; di fungere da piattaforma per la condivisione dei problemi condivisi dagli africani, e di trovare soluzioni nei diversi paesi europei in cui sono residenti; infine, di lavorare per la giustizia razziale e sociale in Europa”⁹. Il CEAF si presenta invece come una “Unione di Chiese di confessione protestante e di espressione liturgica che integra l’africanità”¹⁰.

L’approccio comparativo delle diverse Chiese pentecostali africane rivela configurazioni variabili, soprattutto tra le Chiese “importate” dall’Africa e quelle fondate direttamente sul suolo europeo. A partire dal caso tedesco, Benjamin Simon (2001) propone una tipologia di tre categorie di Chiese africane in Europa:

1) Le più numerose sono le Chiese fondate in Africa, dove hanno una Chiesa-madre (*Mother-church*), che fondano nuove Chiese nel contesto della diaspora (in Europa, negli Stati Uniti, e persino in Asia).

2) Le nuove Chiese fondate all’interno delle comunità africane da migranti cristiani; in questo caso i gruppi di studio biblico giocano un ruolo importante poiché permettono di aggregare credenti che alla fine fondano una Chiesa. La maggior parte di queste Chiese permangono all’interno dello spazio nazionale del paese in cui sono state fondate; si parla allora di comunità o di Chiese “derivate dalla migrazione” (COYAULT 2004).

3) Alcune delle Chiese fondate in Europa cercano di impiantarsi sul continente africano (di solito, ma non sempre, nel paese d’origine del pastore-fondatore), contribuendo così a tracciare un movimento circolare tra l’Africa e l’Europa. Poiché l’insediamento di Chiese africane in Europa è anch’esso un effetto di ritorno dell’impresa missionaria che ha accompagnato la colonizzazione, vengono utilizzate espressioni differenti per descrivere questo fenomeno partendo dallo schema dell’“inversione”. Si parla quindi di “missione invertita”, un’espressione di stampo teologico ripresa nella letteratura francofona e anglosassone: “reversed mission” (ADOGAME 2001, che utilizza anche l’espressione “remissionisation of heathen Europe”; o anche GRACE DAVIE 2002: 109), che ricorda l’espressione

“*évangélisation à l’envers*” (MARY 1999), o anche “*mission en retour*” (TER HAAR 2000). Non essendo un fenomeno del tutto nuovo all’ambiente pentecostale, già nel 1983 l’evangelista americano Peter C. Wagner impiegò l’espressione “*Full Circle Mission*” per indicare le premesse della globalizzazione religiosa. L’espressione “*Christianismes du Sud*” (MARY 2008) si inserisce piuttosto in un re-inquadramento che mira a spiegare il fenomeno di slittamento del centro di gravità del Cristianesimo evangelico verso i paesi del Sud del mondo (Africa, Asia, Americhe), già evocato da Jenkins (2002: 2), integrando delle logiche di scambio sud-sud.

In assenza di un consenso riguardo le espressioni più adeguate per indicare il fenomeno dell’emergere di Chiese africane nello spazio europeo, la letteratura antropologica presenta le più svariate denominazioni. L’espressione “*Églises Indépendantes Africaines*” (o “*African Independent Churches*” nel contesto sudafricano) indica solamente le Chiese separatiste fondate in Africa, *da* africani e *per* gli africani nel contesto dell’apartheid o dei nazionalismi, in contrapposizione rispetto alle Chiese missionarie. In seguito emerse in Africa una nuova generazione di Chiese, non derivanti dalla frattura con il colonialismo. Per indicarle, la lingua inglese propone le espressioni “*African Initiated Churches*”, o “*African Instituted Churches*”, o ancora “*African International Churches*” – ripresa da Gerrie ter Haar (2000 : 65) – riferendosi alle Chiese importate dall’Africa, mentre le Chiese fondate in Europa sono indicate con l’appellativo “*Églises d’expression africaine*”, utilizzato dal pastore Dominique Kounkou.

Altre espressioni, come “*Églises afro-chrétiennes*”, o “*chrétiens d’Outre-mer*” (TER HAAR 2000), sono state utilizzate come alternative alle precedenti, anche se quest’ultima non appare nella letteratura più recente. Il concetto può in effetti apparire in parte eurocentrico, tanto più che, leggendo l’intervista ad Afe Adogame (2002), si comprende che quando parla di “*oltremare*” evocando le “*diocesi d’oltremare*” della *Celestial Church of Christ* (originaria della Nigeria), egli intende l’Europa e l’America, cioè l’“*oltremare*” visto dall’Africa.

In questo caso, la scelta è stata quella di mantenere l’espressione “*Église indigène*”, perché essa viene utilizzata sia dalle persone interessate, sia da alcuni autori di letteratura evangelica. Una certa “*religiosità indigena*” viene rivendicata in America Latina (ALVARSON 2003; TAMAGNO 2004), così come in Africa (MARY 2003), giocando sull’inversione del valore negativo del concetto di “*indigeno*”. Nel contesto del Ghana coloniale, Christine Leonard (1989) fa riferimento alla volontà del fondatore della *Church of Pentecost* di costruire una “*Chiesa in eredità*” che sarebbe diventata, alla sua morte, proprietà dei suoi collaboratori africani. Ciò significa una Chiesa autonoma dalla gestione e dalle risorse del fondatore: “*Fin dall’inizio James [McKeown] volle che la Church of Ghana fosse indigena, con cultura, amministrazione e finanze africane*” (LEONARD 1989: 69). Nel 1987 il primo presidente ghanese della *Church of Pentecost*, l’apostolo F.S. Safo, dichiarava a sua volta: “*La Church of Pentecost è una Chiesa indigena*” (LARBI 2001: 243). Nella sua tesi di laurea in teologia l’apostolo Michael K. Ntummy identifica numerosi aspetti considerati “*indigeni*” (*indigenious*): in aggiunta al rapporto con la musica e con la danza (*traditional drumming and dancing*), egli cita in particolare l’utilizzo della lingua vernacolare, il *twi*, la divisione spaziale tra uomini e donne all’interno del luogo di culto (*sitting arrangement in church*), e l’obbligo per le donne di coprirsi il capo (*head covering*) (NTUMMY 2000: 35).

Tra le missioni della *Church of Pentecost* in Occidente, il caso dell’Ucraina è il più singolare, e viene considerato come un laboratorio di evangelizzazione al contrario (FANCELLO 2003; 2008). Questo caso è stato oggetto di numerosi articoli apparsi nella rivista bimensile della Chiesa, *Pentecost Fire* (ANTWI 2002), nello stesso contesto in cui il direttore delle Missioni Internazionali dichiara alla rivista: “*Personalmente, sono per le Chiese Indigene*” (BAIDOO 2002). Più di recente, nel *Rapporto delle Missioni Internazionali della Chiesa* del 2008 viene menzionato un “*programma di formazione nel corso del quale il direttore delle Missioni fece un discorso sul tema La ricerca etnografica e l’insediamento*”.

stra la vocazione della CEAF di essere lo spazio “di una fede che, integrando accenti liturgici e culturali gioiosi, si apre a tutte le culture e si lascia interrogare da espressioni e modi di vivere la fede differenti”.

to di Chiese indigene". In tale discorso si legge: "In virtù della nostra politica di formazione di Chiese indigene, abbiamo educato e incoraggiato i nostri missionari a formare persone del luogo alla leadership".

Intanto, nel suo rapporto annuale, il presidente della *Chiesa di Pentecoste* del Canada indica, tra le "sfide" che gli si impongono, quella di "raggiungere la comunità multinazionale attraverso adeguate strategie culturali, e sostenendo la creazione di Chiese mono-etniche"¹¹. È necessario specificare che da parte di questi dirigenti, l'utilizzo del termine "indigeno", così come "bianco" o "nativo", serve a indicare i membri europei delle assemblee dirette da pastori ghanesi. Si tratta di categorie veicolate o riprese dalla letteratura sociologica (si veda TER HAAR 2000: 51, che parla di "europei indigeni").

"A Uniquely African Church"?

Nel 2010 la *Church of Pentecost* contava più di 1.800.000 fedeli, ai quali vanno aggiunti più di 200 mila fedeli fuori dal Ghana¹², tra cui 32 mila in Europa¹³, soprattutto in Inghilterra (9.371 fedeli), Italia (7.539), Germania (5.026), Olanda (2.395), Francia (1.949) e Belgio (1.590). Nel 2000, in Italia, la *Chiesa di Pentecoste* riuniva la più importante comunità della *Church of Pentecost* in Europa, seguita a distanza da Germania, Inghilterra, Olanda e Francia. Dal 2008, è la seconda comunità dopo quella inglese.

Storicamente, l'Inghilterra ha rappresentato uno dei principali approdi per l'entrata in Europa: già nel 1971 James McKeown si era associato alla Chiesa britannica *Elim* (che costituisce oggi il gruppo ELICOP¹⁴). Inizialmente questa associazione aveva lo scopo di permettere il trasferimento dei pastori ghanesi a Londra, al fine di costituirvi delle assemblee composte da emigranti. In questo contesto, la *Church of Pentecost* è quindi apparsa fin dall'inizio come un'istituzione volta a riunire e inquadrare la migrazione ghanese a Londra. Le ricerche condotte all'interno di questa Chiesa dal 1999, sia in Africa che in Europa, evidenziano l'esistenza di una comunità transnazionale di fedeli composta quasi esclusivamente da migranti ghanesi che

organizzano culti in lingua *twi*, la lingua vernacolare degli Ashanti. Questa scelta contribuisce a mantenere le assemblee entro un quadro comunitario, il che può apparire in contrasto con le ambizioni missionarie di cui questi fedeli si fanno i promotori.

La politica delle lingue è a monte delle tensioni che si sviluppano in seno a queste comunità. Le problematiche legate alla riconversione identitaria dei migranti all'interno delle comunità pentecostali africane possono in realtà essere affrontate a partire dalle forme di attaccamento all'utilizzo delle lingue vernacolari come il *twi*, il *lingala* o lo *yoruba*, in concorrenza con altre lingue europee. Situazione che si verifica all'interno di assemblee prese nella morsa delle proprie ambizioni missionarie, da un lato, e del proprio radicamento comunitario dall'altro (ADOGAME 2001; SIMON 2001; FANCELLO 2006; 2008). La scelta della lingua liturgica risponde più a criteri politici e identitari che a quelli strettamente religiosi; tuttavia, essa determina anche la scelta tra una forma di religiosità specificamente africana e una religione a vocazione internazionale, che comporta un'apertura sul mondo globalizzato. Questa tensione si fa tanto più forte in quanto la situazione migratoria tende a rinforzare lo statuto immaginario della lingua materna, elevandola talvolta al rango di "lingua sacra", come succede per esempio nel caso della lingua *twi* degli Ashanti del Ghana, o per lo *yoruba* dei pentecostali nigeriani. La lingua liturgica non determina solo la struttura del culto (con o senza traduzione simultanea), ma anche e soprattutto le relazioni con l'altro, africano o europeo, e con la società ospite, e solleva, in definitiva, la questione dell'identità culturale e della cittadinanza di questi cristiani africani in Europa.

Per alcuni autori è la cattiva accoglienza riservata ai migranti africani nelle "Chiese dei Bianchi" a spingere queste persone a riunirsi in primo luogo sulla base della loro identità etnonazionale, provocando una reazione che porta alla riaffermazione dell'"eticità" in contesto europeo. Per Gerrie ter Haar, che si pone dal punto di vista delle politiche di integrazione e del riconoscimento delle minoranze e delle loro reli-

¹¹ *Rapporto delle Missioni Internazionali*, 2010.

¹² "The Church of Pentecost – International Missions Growth Curve of Church Membership from 1998 to 2006", Accra, maggio 2007, p. 102. Questa cifra è più che raddoppiata in dieci anni: secondo il rapporto missionario del 2000, nel 1998 era di 96 mila.

¹³ La gran parte dei fedeli ovviamente si trova in Africa, con un totale di oltre 160 mila (senza contare il Ghana), ripartiti in 40 paesi (i più importanti dopo il Ghana sono la Costa d'Avorio e il Benin). Oltre 20 mila si trovano in America del Nord, cinquemila in India e duemila in America del Sud (Argentina, Brasile, Costa Rica, Repubblica Dominicana, Salvador e Guyana).

¹⁴ Espressione composta con la contrazione di *Elim* e di *Church of Pentecost*. In Inghilterra la Chiesa ha conservato questo nome.

gioni⁵⁵, qui l'influenza di queste nuove comunità cristiane e il loro contributo al "reincantamento" delle società europee rappresentano la vera posta in gioco. La presenza di congregazioni africane in Europa deve dunque essere considerata come una fase recente della storia cristiana del continente, con attori che sono cristiani ancora prima di essere africani (TER HAAR 1998; 2000: 58; 2008: 39).

Seguendo questa prospettiva, la storia africana delle identità cristiane non porterebbe che un chiarimento secondario nell'elaborazione di nuove forme di inculturazione del Cristianesimo, alle quali contribuirebbero le Chiese di "espressione africana". L'ostracismo delle società occidentali costituirebbe quindi un ostacolo nei confronti di questa opportunità di ampliamento del mercato religioso, e dell'apertura verso nuove forme liturgiche: "L'insistenza dei non-africani sull'esistenza di una specifica identità africana può essere ispirata da una preoccupazione per l'ortodossia religiosa, o può rispondere a un bisogno della comunità cristiana bianca di distinguersi da una comunità cristiana nera, nei confronti della quale si sentono differenti" (2008: 40).

Già agli inizi degli anni Duemila Afe Adogame osservava che "i primi decenni di esistenza dei movimenti cristiani africani in diverse parti del continente europeo mostrano che molti di essi si sono ristretti nelle loro attività in parte a causa dell'atteggiamento spiacevole e ostile della società ospite" (2001: 3). Anche le conclusioni di Benjamin Simon (2001) sul caso tedesco vanno nella stessa direzione.

È vero che le tensioni legate alle relazioni inter-etniche in alcune Chiese hanno dato vita a nuove Chiese africane sul suolo europeo, seguendo un processo già osservato nella storia africana delle Chiese chiamate "separatiste" (per esempio in Sudafrica). In effetti il modello della scissione come reazione all'esclusione dalle Chiese dei Bianchi è lo stesso a cui si attingeva per spiegare la creazione delle prime Chiese Indipendenti Africane. Questo schema, ripreso comunemente nei discorsi dei pastori e degli attori di queste Chiese, è tuttavia troppo semplice, per diverse ragioni:

1) In questo modo non si riconosce la dimensione endogena e "indigena" dei profetismi e dei Pentecostismi africani che vogliono rimarcare la loro diversità rispetto agli altri, né il prolungamento in area europea dell'appropriazione del Cristianesimo tipica di questi movimenti. Ciò significa che i cristiani africani non cercano necessariamente l'assimilazione in seno al Cristianesimo europeo, ma desiderano affermarsi, ed essere riconosciuti, come "cristiani africani", e vedere riconosciuta la legittimità del Cristianesimo nelle sue forme culturali africane.

2) Il modello citato ignora il contributo di lunga data dell'incontro con il Cristianesimo nella formazione delle identità etno-nazionali africane, come viene descritto per esempio da Terence Ranger nel caso dello Zimbabwe (1992), o da John Peel nel caso degli Yoruba della Nigeria (2000).

3) Queste Chiese rientrano in logiche e in tematiche transnazionali nelle quali la cultura pentecostale (o evangelica) si sovrappone alle preoccupazioni dell'afrocentrismo, che intende tagliar corto con le promesse e le difficoltà dell'integrazione.

A dispetto di un'evangelizzazione intensiva nei paesi europei, queste Chiese si trovano coinvolte in una dinamica di scissione interna che contribuisce a diversificare il paesaggio religioso europeo. La scena europea si presenta dunque come un riflesso e un'amplificazione delle tensioni della scena africana. Con un effetto di ritorno sorprendente, il radicamento nazionale ghanese della *Church of Pentecost*, che si presentava come elemento di unione per una comunità transnazionale di fedeli, ha continuato a suscitare risvegli nazionalisti, spesso francofoni (sia in Africa che in Europa), che appaiono come altrettante "identità di reazione" e che portano alla formazione di comunità separate, talvolta di nuove Chiese nate sotto l'impulso di profeti-pastori.

Dei migranti-missionari

Lontano dall'aver preceduto o accompagnato la migrazione, l'arrivo delle Chiese africane nelle capitali europee è anch'esso, almeno in un

⁵⁵ Nel giro di qualche decennio, i ghanesi hanno formato una comunità di migranti notevole in Olanda, ma solo negli ultimi dieci anni il Ministero dell'Interno ha cominciato a considerare la possibilità di conferire a questo gruppo lo statuto di "minoranza riconosciuta" (*recognized minority*), una categoria che pare impensabile nel quadro politico dell'immigrazione in Francia. Rivendicazioni simili sono portate avanti dalle minoranze religiose non-cristiane in Svizzera: "Il fatto di prendere in considerazione le rivendicazioni delle minoranze religiose risulta da negoziazioni tra la società ospite e i suoi immigrati. Sarebbe errato dire che questi ultimi debbano integrarsi all'interno di strutture rigide" (PEAFF-CZARNECKA 2002: 63).

primo momento, il risultato della formazione di comunità africane in queste città. I migranti hanno preceduto i missionari. Le prime Chiese Africane Indipendenti, associate ai migranti nigeriani, appaiono negli anni Ottanta in Gran Bretagna, dove i nigeriani rappresentano la principale comunità di migranti (ADOGAME 2001), e negli anni Settanta in Germania (SIMON 2001).

Se l'arrivo delle Chiese Aladura negli anni Sessanta è dovuto a studenti nigeriani, la *Church of Pentecost* è invece apparsa nella terza fase di migrazione delle Chiese. Questa Chiesa arrivò tardi in Inghilterra (1987) e in Olanda (1990) malgrado le ondate di migrazione ghanese in entrambi i paesi fossero cominciate già negli anni Settanta. Tali flussi vengono suddivisi in due parti: la prima ondata inizia nel 1973, nel momento della crisi petrolifera, mentre la seconda inizia nel 1981, quando il capitano Rawlings instaura un regime autoritario in Ghana. Allo stesso modo le ondate migratorie provenienti dal Congo e dalla Costa d'Avorio sono state seguite da vicino dall'installazione di Chiese harriste e kimbanguiste in Francia (MOKOKO-GAMPIOT 2002) e in Germania (SIMON 2001), la migrazione proveniente da paesi anglofoni come il Ghana e la Nigeria è seguita dalla comparsa di Chiese ghanesi e nigeriane in Europa.

In Olanda, l'inasprimento delle politiche sull'immigrazione all'inizio degli anni Duemila – soprattutto nei confronti di ghanesi e di nigeriani – sembra aver contribuito a riorientare questi flussi migratori verso altri paesi europei, come la Francia e il Belgio. Un fenomeno simile è stato osservato anche per quanto riguarda i Muridi, i cui flussi migratori si sono diretti verso l'Italia (SAINT-BLANCAT 1998). Nel caso della *Chiesa di Pentecoste*, questo evento potrebbe spiegare l'importanza della comunità di fedeli all'inizio del Duemila.

È allora necessario interrogarsi sul ruolo che oggi queste “Chiese di migranti” hanno nei processi di migrazione verso l'Europa, e nella regolarizzazione dei “sans papier”. Il coinvolgimento delle Chiese nella migrazione dei fedeli è oggetto di poche analisi, soprattutto a causa delle difficoltà che si incontrano nel cercare di mettere in luce questi processi di “accompagnamento

dei migranti”; tuttavia, esse rappresentano senza alcun dubbio luoghi di solidarietà e di aiuto reciproco per i migranti.

I fedeli che costituiscono le assemblee della *Church of Pentecost* in Europa sono per la maggior parte ghanesi e soprattutto Ashanti, il gruppo etnico maggioritario in Ghana. Le interviste dei fedeli permettono di comprendere che alcuni di loro, di solito di educazione anglicana o presbiteriana, si trovavano già in Europa molto prima della loro conversione, mentre altri erano già membri della stessa Chiesa in Ghana. In Francia, le prime assemblee si sono formate verso la metà degli anni Ottanta, ma la maggior parte sono arrivate più tardi, all'inizio degli anni Novanta e anche dopo. Il flusso dei migranti che provengono dal Ghana continua ad accrescere le assemblee, arrivando a formare una vera e propria comunità ghanese in Francia, che viene inquadrata all'interno della Chiesa, in modo simile a quanto avvenuto per altre comunità cristiane africane (HUNT & LIGHTLY 2001; ADOGAME 2004; HARRIS 2006; KNIBBE 2009).

Chiesa di migranti o Chiesa in migrazione?

Nel corso delle mie precedenti ricerche, mi sono dedicata a chiarire come le Chiese pentecostali africane riuscivano a incanalare la migrazione seguendo le proprie reti legate direttamente all'Africa (FANCELLO 2003; 2006; 2008). I percorsi dei fedeli intervistati rivelano alcuni aspetti inediti della migrazione africana in Europa, soprattutto per quanto riguarda le ultime generazioni di migranti, e più nello specifico la presenza sempre maggiore di migranti africani anglofoni, provenienti dal Ghana e dalla Nigeria, nei paesi francofoni (Francia, Belgio, Svizzera). Gli studi sulla migrazione africana in questi paesi non rendono ancora conto di questo fenomeno recente, ed è quindi difficile valutare la presenza di questi migranti. La circolazione all'interno di una rete di Chiese come quella costituita dalla *Church of Pentecost* mostra che molti fedeli si conoscono, e non è raro ritrovarli sia in Francia che in Africa, nelle assemblee di Parigi, Bruxelles, Amsterdam, o di Accra e Ouagadougou. Sembrerebbe che i membri di una

stessa famiglia si distribuiscano in diverse assemblee europee e africane, e la stessa cosa vale per i dirigenti; il che permette di tessere un legame di tipo familiare tra tutte queste assemblee, appartenenti a una vasta comunità transnazionale di “fratelli e sorelle in Cristo”. I matrimoni all'interno della comunità – compresi quelli dei pastori – contribuiscono senza dubbio a rafforzare i legami di tipo familiare che già uniscono i fedeli tra un continente e l'altro. Questa forma di raggruppamento in ambiente urbano si traduce inoltre in una sorta di estrema chiusura all'interno della società di accoglienza nella quale la comunità prende forma, situazione che viene accentuata dall'uso esclusivo della lingua *twi* degli Ashanti del Ghana. Studi recenti riguardanti le Chiese congolese in Francia descrivono processi simili (MOKOKO-GAMPIOT 2004).

Nel caso della *Church of Pentecost*, il processo di “etnicizzazione”, descritto da Gerrie ter Haar come il prodotto secondario dell'ostracismo europeo, sembra al contrario essere un dato chiave e il fondamento stesso di una politica di ricomunitarizzazione portata avanti dai migranti in Europa. “Come nel caso di molte altre migrazioni, la componente religiosa rappresenta per le popolazioni sub-sahariane un'istanza di strutturazione comunitaria, un luogo in cui emerge la collettività” (QUIMINAL & TIMERA 2002). Ad oggi sembrerebbe che le Chiese pentecostali si siano fatte carico di gran parte dei flussi di nuovi migranti – soprattutto nelle questioni riguardanti i visti, i matrimoni e il lavoro – al punto che si parla ormai di “Istituzione religiosa della migrazione”¹⁶.

I dati raccolti nel corso delle interviste con i migranti mostrano percorsi simili ed esemplari, poiché ognuno di essi illustra diverse fasi dello sviluppo della migrazione africana in Europa, sia che si tratti di individui originari dell'Africa francofona, o delle nuove ondate migratorie dei ghanesi in Belgio e in Francia, o ancora delle donne, i cui percorsi migratori sono passati prima per il ricongiungimento familiare, e in seguito per l'avventura solitaria. Le traiettorie della migrazione ci presentano dei migranti “avventurieri” non sempre animati da un vero e proprio progetto di integrazione (FANCELLO 2006b;

2008). L'importanza conferita alla prospettiva di un ritorno al paese d'origine costituisce spesso un limite all'integrazione nel paese d'accoglienza, visto costantemente come una tappa transitoria. In questo contesto di relativa instabilità, e talvolta anche di reale precarietà, la Chiesa costituisce il rifugio più sicuro per una comunità di migranti in cerca di sicurezza, di luoghi di socialità e di espressione culturale.

In questo ruolo di inquadramento dei migranti e di ricomunitarizzazione in ambiente urbano, le Chiese africane non sembrano dotarsi di nessuna reale strategia di tipo missionario diretta verso altre comunità africane, e tanto meno verso gli europei. Tutto ciò malgrado il discorso ribadito in numerose Chiese sulla evangelizzazione “al contrario”, della re-evangelizzazione dell'Europa da parte degli africani. Un discorso che deriva più spesso da una retorica che da un reale progetto di evangelizzazione, e che spesso viene rivolto all'attenzione degli altri migranti africani (HUNT & LIGHTLY 2001; KNIBBE 2009; KONING 2009; FANCELLO 2008; 2010).

La ricerca di una Chiesa-madre, o la comunità ritrovata

In Francia, assemblee della *Church of Pentecost* del Ghana si trovano, oltre che a Parigi, anche a Strasburgo, Lione, Marsiglia, Tolosa, Mulhouse e a Limoges. Tutte queste assemblee sono composte unicamente da migranti ghanesi, ad eccezione delle assemblee “in francese” che riuniscono principalmente africani francofoni (provenienti dalla Costa d'Avorio, dal Benin e qualcuno dal Cameroun). La fondazione di queste assemblee in Francia risale agli inizi degli anni Novanta; la *Chiesa di Pentecoste* venne registrata come associazione di culto nel giugno 1993¹⁷. Come nella maggior parte degli altri paesi in cui questa Chiesa si è impiantata, le prime cellule di preghiera vennero create da migranti ghanesi che erano arrivati nella regione di Parigi, di cui alcuni, ma non tutti, erano membri della Chiesa in Ghana. In questo contesto, le prime riunioni di preghiera si svolgevano a turno a casa di ciascuno dei membri del gruppo, poi in una sala affittata a questo scopo, fino al punto in cui

¹⁶ Questa espressione è utilizzata nella presentazione tematica della conferenza “Une nouvelle mission pour l'Afrique? Le religieux africain et le ré-enchantement du monde”, organizzata all'Università di Losanna nel novembre del 2005.

¹⁷ Uscita n. 1200 del *Journal Officiel* del 2 giugno 1993.

la crescita numerica del gruppo impose di trasferirsi in una sala più grande che diventerà in seguito il luogo di culto dell'assemblea.

La prima assemblea della *Chiesa di Pentecoste in Francia* venne creata su iniziativa di un membro della *Church of Pentecost* del Ghana, che era stato mandato in Francia a inizio 1991 nell'ambito del suo lavoro all'Unesco. Una delle prime cose che fece, arrivato in Francia, fu di cercare una Chiesa da frequentare insieme a sua moglie. In assenza della Chiesa di cui era membro attivo in Ghana, egli frequentò per un periodo una Chiesa Evangelica americana del quartiere Alésia a Parigi, ma le difficoltà a seguire il culto in francese lo portarono presto a lasciare questa assemblea. Come testimoniano le parole del Presidente della *Chiesa di Pentecoste in Francia*, il desiderio dei migranti di riunirsi in gruppo spinge ognuno a cercare gli altri migranti, e la Chiesa si presenta immediatamente come la struttura ideale per riunire la comunità ritrovata:

Non appena seppe che c'erano dei ghanesi che forse erano pentecostali in Ghana, e che in seguito al loro arrivo in Francia avevano abbandonato la loro fede o andavano in altre Chiese, egli li esortò a riunirsi, fece loro visita, ed è in questo modo che si creano le nuove ramificazioni della Chiesa. Talvolta sono i migranti stessi a prendere l'iniziativa e ad andare nelle città per evangelizzare e per guadagnare delle anime e iniziare a riavvicinarle.

Poco tempo dopo, nel giugno del 1993, la giovane assemblea prende posto in un locale a Porte de la Chapelle, ed è in questa occasione che la *Chiesa di Pentecoste in Francia* viene dichiarata ufficialmente un'associazione di culto. La dichiarazione apparsa sul *Journal Officiel* mostra un radicamento identitario che si allontana dalla vocazione missionaria così ostentata dalla Chiesa internazionale. Essa alimenta il malinteso dichiarando che la propria vocazione è quella di "essere un centro di culto, di preghiera, di studi biblici e di orientamento spirituale per tutti i cristiani, in modo particolare per gli stranieri anglofoni originari del Ghana" (*Journal Officiel*, 1993). Il riferimento esplicito ai migranti ghanesi rende chiare le ambizioni principali della Chiesa, il cui scopo è quello di centrare la pro-

pria missione di evangelizzazione sulla restaurazione della morale in seno alla comunità migrante che, lontana dal paese d'origine da molti anni, ha abbandonato la propria fede e i punti di riferimento, cedendo a quelle che i cristiani africani considerano le peggiori perversioni presenti nel mondo occidentale. Ciò avviene in tutti i paesi di forte immigrazione ghanese.

La tematica della rigenerazione morale viene espressa dal Presidente quando conferma che la missione principale della Chiesa consisteva in un primo luogo nell'allontanare i migranti dalle tentazioni perverse al fine di ravvivare la loro fede, poiché la maggior parte di loro erano cristiani "sradicati":

Questa Chiesa ha contribuito alla trasformazione della vita di molti ghanesi che vivono in Francia, perché bisogna ammettere che all'epoca, negli ambienti africani e soprattutto in quelli ghanesi, c'erano molti vizi, tra cui la prostituzione, la droga, l'alcool e tante altre cose. La parola di Dio e l'insegnamento hanno contribuito a cambiare le cose.

Così come *Chiesa di Pentecoste della Costa d'Avorio in Francia*, estensione missionaria dell'omonima Chiesa del paese d'origine, al momento riunisce solo una porzione limitata della comunità di ivoriani, o come lo *Zion Temple* a Bruxelles, che mette insieme una comunità di ruandesi e di congolesi, la *Chiesa di Pentecoste del Togo in Belgio* si è inizialmente costituita attorno a un nucleo di fedeli togolesi, prima di cercare l'apertura. A questo riguardo le parole del pastore Paulin sono del tutto esplicite:

C'era una mancanza, un vuoto, perché tutte le comunità hanno in dotazione una Chiesa, e la nostra [togolesi] non ce l'aveva; quindi [la Chiesa] serve prima di tutto per riunire i togolesi, e a grazie a questa comunità avere un impatto, far conoscere Cristo a Bruxelles e in Belgio, fino in Europa e nel mondo intero. Ma [...] l'idea non è quella di stare tra togolesi, quanto piuttosto di partire da un nucleo di togolesi [...] e, partendo da qui, creando un nucleo di base, si definiscono le strategie per poter avere un impatto; per questo motivo abbiamo fatto la scelta di una Chiesa internazionale. Il concetto di "internazionale" è importante.

La strategia missionaria delle comunità appare in questi casi più importante rispetto alla scelta della lingua liturgica. I processi di costituzione e di insediamento di numerose Chiese africane in Europa sono testimonianza della strategia fondamentale di ricomunitarizzazione dei migranti. Tale strategia permette di formare un primo nucleo, la “comunità ritrovata”, eppure ben presto diventa un limite all’apertura che sembra invece essere contenuto nell’imperativo missionario sbandierato da queste Chiese. Ne è testimonianza l’espressione inconsapevole delle frontiere comunitarie nel discorso del pastore Paulin, il quale, non contento nel notare la presenza di due belgi tra i suoi fedeli, dichiara: “abbiamo degli ‘stranieri’ nella nostra assemblea...”.

Le estensioni europee della *Church of Pentecost* del Ghana rimangono strettamente legate al loro nocciolo identitario; le modalità di insediamento di questa Chiesa in Europa paiono basarsi più su una strategia di ricomunitarizzazione dei migranti ghanesi che sull’evangelizzazione degli europei. La politica missionaria di conversione degli europei e di africani originari di altre comunità sembra in effetti rimanere in gran parte sul piano dell’immaginario. La dimensione etno-nazionale rimane infatti la modalità di identificazione più significativa all’interno di questa comunità transnazionale. Tale identificazione è alimentata e rinnovata dalla *Church of Pentecost* stessa, soprattutto per mezzo di attori privilegiati quali sono i pastori e gli apostoli, tutti di provenienza ghanese. Questo tipo di “politica identitaria” non solo non facilita la conversione di africani provenienti da altre comunità residenti in Europa (soprattutto gli africani francofoni), ma addirittura è all’origine di numerosi conflitti tra la Chiesa e gli africani francofoni che essa avrebbe potuto raggiungere.

Le frontiere simboliche della “missione rivelata”

Per comprendere le tensioni legate all’ingresso dei Cristianesimi africani all’interno delle società europee, è necessario ricordare un aspetto che non è ancora stato sufficientemente svilup-

pato nelle ricerche – comunque ancora poco numerose – riguardo questioni legate al movimento storico della “missione di ritorno”; che tende talvolta a nascondere le diversità e la specificità dei Cristianesimi africani. Nel tentativo di capire perché i cristiani africani si riuniscano in Chiese dal carattere “etnico”, nazionale, o semplicemente africano, invece di frequentare le “Chiese dei Bianchi”, è necessario considerare la diversità dei Pentecostalisti e dei profetismi africani, le cui specificità culturali e religiose non permette sempre ai loro fedeli di integrare in modo semplice le “Chiese dei Bianchi” durante il proprio percorso migratorio.

Numerosi studi di caso sulla *Chiesa Kimbanguista* in Congo, sulla *Chiesa Harrista* in Costa d’Avorio, o ancora sulla *Chiesa del Cristianesimo Celeste* hanno messo in evidenza il carattere endogeno di questi profetismi e Pentecostalisti atipici, per non dire sincretici, che integrano elementi della cultura africana, e che si pensano in uno stretto rapporto di filiazione con il loro fondatore (Kimbangu per i Kimbanguisti, Harris per gli Harristi e Oshoffa per i Cristiani Celesti). Le tesi più recenti relative a questo genere di Chiese (MARY 2000; MOKOKO-GAMPIOT 2004; 2010; HARRIS 2006) mettono in evidenza che i principi stessi della dottrina kimbanguista o celeste, in stretta relazione con i precetti dettati dai loro fondatori, non permettono a un migrante kimbanguista, harrista o celeste di integrarsi in una Chiesa europea. Ne è un buon esempio il lavoro di Aurélien Mokoko-Gampiot, che introduce il suo studio affermando: “L’identità kimbanguista è indissociabile dall’identità nera” (2004: 13); questa identità è infatti in stretto legame con il paese d’origine (2004: 211).

Questa religione, ispirata da Simon Kimbangu in un contesto di rivendicazioni nazionaliste in contrasto coi colonizzatori, è diventata in Congo una Chiesa nazionale nel 1959. Come per la lingua *twi* all’interno della *Church of Pentecost*, o per lo *yoruba* nel caso della *Chiesa del Cristianesimo Celeste* (MARY 2000), il rapporto con il *kikongo* – lingua materna di Simon Kimbangu, considerata dai fedeli come “la lingua che ha preceduto la Torre di Babele, e quella del futuro poiché votata all’universali-

tà” (MOKOKO-GAMPIOT 2004: 221) – è uno dei modi attraverso i quali la Chiesa kimbanguista mantiene il primato della sua identità originale, associata all’etnia Kongo, come marcatore di identità della religione kimbanguista. Il *lingala* è la lingua liturgica più frequentemente utilizzata all’interno della comunità kimbanguista, e ha il vantaggio, a differenza del francese, di essere comune sia ai migranti congolesi sia a quelli angolani (SIMON 2001).

Ad affermarsi in questi casi è quindi la “transnazionalità” della lingua vernacolare, o più precisamente veicolare, che si afferma come un’alternativa alle lingue “nazionali” dei paesi d’origine o dei paesi di destinazione. Si capisce quindi più facilmente come mai, dal momento in cui compare in Europa la Chiesa kimbanguista, i migranti kimbanguisti non tardino a frequentarla. Come nel caso della *Church of Pentecost* del Ghana, che appartiene invece alla corrente del pentecostalismo classico, anche qui l’attaccamento alla lingua vernacolare si basa su di un élitismo etno-religioso che si avvicina all’afrocentrismo, al punto che alcuni cristiani africani considerano che Gesù fosse africano, e forse anche Bété o “kikongo”¹⁸. Il professore ivoriano Oré Gnézé Jacques¹⁹ che ha lavorato sulla lingua bété sostiene che possa essere quella parlata da Gesù. In un’intervista per *Le Nouveau Réveil* (ABIDJAN, 7 luglio 2007) egli ha dichiarato: “il modo in cui Gesù pronunciava le parole aveva una connotazione Bété; avevano lo stesso significato in lingua bété”, fatto che gli permette di attestare che “Gesù parlava bété, ed egli stesso era Bété”.

Nel caso della *Church of Pentecost* del Ghana, è importante sottolineare il carattere singolare di questa Chiesa, che è al tempo stesso erede di una Chiesa missionaria coloniale (la Chiesa Apostolica britannica), fondata dal missionario bianco scozzese James McKeown, e di una Chiesa che si identifica oggi come “africana” e “missionaria”. Questa Chiesa ritiene di essere un caso di Chiesa puramente africana (“*A Uniquely African Church*”)²⁰. La *Church of Pentecost* ha in effetti optato molto presto per una politica di indigenizzazione del culto, condotto in lingua vernacolare, con l’integrazione di danze

e di strumenti di musica tradizionale, mentre contemporaneamente fa della demonizzazione della religione tradizionale il motore della conversione. La Chiesa centrale traduce questo atteggiamento con l’adozione di forme liturgiche ereditate dalla cultura africana, che non vengono percepite come incompatibili con il Pentecostalismo: “Alcuni aspetti della ricchezza culturale africana che non erano in contraddizione con la parola di Dio sono stati integrati alla liturgia della Chiesa [...] Fin dall’inizio il battito delle mani, l’uso dei tamburi [*djembe*], la danza e il parlare in lingue sono stati al cuore della matrice culturale della Chiesa”²¹.

Dopo l’indipendenza, il panafricanismo del Presidente Kwame Nkrumah contribuì a dirigere le ambizioni nazionali verso il resto del mondo, e così la *Church of Pentecost* avviò la conquista di paesi lontani, fino a raggiungere l’Europa e gli Stati Uniti alla fine degli anni Ottanta, con l’aiuto della migrazione ghanese. Nel caso di questa Chiesa, i segni più formali del passaggio dall’indigenizzazione degli anni Cinquanta, alla transnazionalizzazione degli anni Novanta, sono percepibili nel cambio di denominazione: l’appellativo *The Church of Pentecost* adottato nel 1962 elimina il riferimento al Ghana, conferendosi un nome a vocazione generica. La Chiesa in questo modo non è più solo una Chiesa ghanese, ma una Chiesa africana internazionale.

Il confronto con le popolazioni dell’Africa dell’Ovest, e le successive dissidenze, porteranno la Chiesa ad affermare sempre più la dimensione internazionale, fino ad arrivare ad adottare nel 2003 la denominazione completa di *The Church of Pentecost International*, a conferma di questa tendenza. La creazione di siti Internet contribuisce a dare alla Chiesa una visibilità e una presenza su questa piattaforma mondiale virtuale, e va di pari passo con la politica di utilizzo della lingua nazionale in diversi paesi.

La *Church of Pentecost* entra così nella terza ondata di pentecostalismo, che prende come nuova sfida personale l’evangelizzazione del mondo occidentale. Con l’adozione (ancora limitata) delle lingue nazionali (soprattutto francese e inglese), l’elezione di presidenti più giovani e diplomati con un mandato limitato

¹⁸ Nella sua opera *Jésus l’Africain* (2002), il pastore burundese Nzeyitu Josias Melo sostiene che “Gesù Cristo e altri santi sono originari del Congo, di razza nera”, e che anche il monoteismo sarebbe di origine *kongo*.

¹⁹ Il professor Jacques è consigliere speciale del Presidente della Repubblica, incaricato dei culti, delle tradizioni e delle religioni, e presidente dell’associazione dei *Chercheurs du Nouvel Age d’Afrique*.

²⁰ *A History of the Church of Pentecost (the Untold Story)*, vol. I, p. 50.

²¹ *Ibid.*, p. 36.

nel tempo, la Chiesa prosegue la sua politica di apertura con a capo l'apostolo Opoku Onyinah, noto intellettuale cristiano di 54 anni, eletto nel 2008 come successore dell'apostolo Ntummy, la cui elezione aveva già segnato una rottura. Opoku Onyinah risponde alle attese della comunità eliminando, nel 2010, l'obbligo per le donne di coprirsi il capo e il divieto di portare i pantaloni, per evitare che queste prescrizioni possano rappresentare un ostacolo culturale all'espansione transnazionale della Chiesa: "Per mantenere la crescita del numero di membri giovani e adulti della Chiesa, e al tempo stesso per aprire le porte della Chiesa e fare in modo che persone provenienti da ambienti socio-economici e culturali differenti possano avere accesso senza ostacoli al vangelo totale nelle sedi che la Chiesa ha in tutto il mondo"²². Si tratta chiaramente di un atto politico, che purtroppo non è stato ben accolto dai pastori ghanesi, al punto che la sicurezza del presidente è stata minacciata; malgrado queste misure fossero in linea con le prescrizioni del missionario-fondatore europeo: "Egli aveva ammonito la Chiesa con una circolare del 7 agosto 1967, indicando che i leader non si sarebbero dovuti immischiare negli affari privati dei membri della Chiesa imponendo loro un codice di abbigliamento".

La *Church of Pentecost* si è anche investita progressivamente di una missione storica che fa del Ghana una "nazione missionaria" allo stesso modo che la Nigeria per i pentecostali Yoruba. Così, i cristiani Ashanti, che costituiscono la parte principale del gruppo Akan, si presentano come il popolo eletto da Dio, idea che deriva dall'Antico Testamento e di cui si è nutrito anche il pentecostalismo. Con l'espressione "nazione missionaria", si vuole qui indicare il processo attraverso il quale il Pentecostalismo diventa il luogo di formazione e di espressione di identità etno-nazionali a vocazione mondiale. In modo simile, la nozione di "Ivoirité" in Costa d'Avorio partecipa alla costruzione dell'identità cristiana ivoriana in ambiente evangelico, così come si parla di identità cristiana Yoruba, nel caso della Nigeria. Si tratta sempre di un'identità cristiana di tipo evangelico, pensata in termini biblici. Nel caso della *Church of Pentecost* questa ambi-

zione missionaria viene esplicitata in un testo intitolato *God's Covenant with the Church of Pentecost Revealed*, che afferma l'esistenza di un'alleanza "straordinaria" tra Dio e i "padri fondatori" (*Founding Fathers*) della Chiesa, elevando in tal modo il Ghana al rango di nazione missionaria eletta al fine di essere la "lancia" (*spearhead*) dell'evangelizzazione del mondo intero²³. Gli articoli 1 e 2 descrivono in questo modo l'alleanza e il piano divino per il Ghana: "1. Dio farà sorgere una nazione africana che sarà una lancia e una luce per il mondo, annunciando la seconda venuta di Gesù Cristo nostro Signore. 2. La Costa d'Oro (ora chiamata Ghana) è stata scelta per adempiere questo proposito divino".

Il testo precisa che l'alleanza risale all'anno 1931: essa sarebbe dunque precedente all'arrivo del missionario-fondatore James McKeown nella Gold Coast (l'attuale Ghana), e sarebbe stata confermata nel 1940, ancora prima della scissione con Bradford e della creazione della *Church of Pentecost*²⁴. Su questa nozione di un'alleanza con Dio si basano l'idea di un "piano divino" e quella di una nazione scelta tra tutte, elevata al di sopra del continente africano e delle sue difficoltà storiche. Questa alleanza "straordinaria" permette ai dirigenti attuali di attestare il ruolo storico della Chiesa ghanese nel mondo, e di ribadire la missione speciale di cui sono investiti i dirigenti ghanesi (e più esattamente Ashanti) nel piano divino. Il fatto che la Chiesa sia stata fondata da un missionario scozzese non entra in contraddizione con questa impostazione, poiché si tratta di un missionario che aveva una "visione per l'Africa" (LEONARD 1989: 153)²⁵. Quindi è anche lui parte del piano divino: in un certo senso è proprio perché è stato un Bianco a dare il primo impulso a questa Chiesa che essa ha conosciuto un'espansione folgorante in Ghana (ASARE-DUAH 2002: 8).

La rivelazione del piano divino per il Ghana va di pari passo con l'immaginario dell'"akanità", che fa degli Ashanti il popolo eletto da Dio per la ri-cristianizzazione del mondo. La retorica del "popolo eletto", unita a quella della "missione invertita" conferisce ad alcuni gruppi africani il ruolo di "salvatori" in un'Europa percepita come decadente. L'autenticità cristiana di questi

²² "No More Head Scarves Imposition... Jeans And Trousers Welcomed – Church Of Pentecost", February 2010, <www.ghananation.com>; "Pentecost Church relaxes Trousers and Head covering rules for females", <www.modernghana.com>.

²³ Il testo si trova in versione integrale all'interno dell'opera di Oppong Asare-Duah (2002: 7-10), ed è presente sul sito Internet della *Church of Pentecost* del Canada (<http://www.pentecost.ca/covenant.html>).

²⁴ "La prima alleanza che Dio ha stipulato con la *Church of Pentecost* risale al 1931. Questa alleanza fu confermata nel 1940, durante la *Easter Convention* a Winneba, e riconfermata nel 1948 alla *General Convention* a Koforidua".

²⁵ Questa tematica, al pari di altri punti contenuti nell'opera di Christine Leonard, basata su una serie di interviste fatte a James McKeown alla metà degli anni Ottanta, è ampiamente ripresa nella letteratura e nei siti Internet della Chiesa.

cristiani modello si confonde così con l'identità africana, al punto che il discorso pentecostale traduce le tentazioni afrocentriche di alcune Chiese come lo *Zion Temple*, che organizza ogni anno una riunione denominata "Africa rialza l'Europa", destinata a formare i cristiani africani in vista della riconquista spirituale dell'Europa (FANCELLO 2010).

Le Chiese africane qui analizzate non sono impegnate in una strategia di integrazione nelle società europee nelle quali si emergono, ma, al contrario, si dedicano a una missione di rigenerazione morale che passa attraverso l'affermazione dei valori tradizionali e la resistenza ai valori liberali delle società europee. Ispirati dalle tesi dell'evangelista americano Peter Wagner (2008), i cristiani africani cercano la "trasformazione sociale" attraverso il ritorno ai valori cristiani, vale a dire la conversione dei governi europei alle leggi bibliche.

Conclusione: una doppia scena, tra l'Africa e l'Europa

La moltiplicazione di nuove Chiese in Europa costituisce un dato inedito, che rimane da analizzare: l'evoluzione del ruolo e dello statuto delle donne; la politica delle lingue; la migrazione; le logiche di scissione, e anche il "nazionalismo nero" rappresentano dilemmi identitari a cui è impossibile approcciarsi solo a partire dall'Africa, anche se vi restano profondamente legati. Le scissioni e le dissidenze che si verificano in questo contesto non sono necessariamente sinonimo di aperture trans-etniche o transnazionali. La strategia missionaria sbandierata da queste Chiese rivendica una "evangelizzazione invertita", che non concepisce lo spazio pubblico come luogo di affermazione della cittadinanza, ma di una lotta spirituale (ADOGAME 2004). Non si tratta di un nazionalismo africano basato sui valori ispirati della "nazione nera", né di un mercato dell'etnico sullo sfondo del pluralismo religioso, ma piuttosto del proselitismo di un pentecostalismo africano che trasforma il tema della maledizione biblica in una fonte di elezione e in una promessa di rigenerazione.

Per i cristiani africani, il "piano divino" si

fonda su una logica di inversione della stigmatizzazione: a causa del loro destino storico segnato dalla violenza, i paesi africani sono chiamati a diventare i modelli della fraternità cristiana, e a riportare il Vangelo agli Europei che se ne sono allontanati. Missione e migrazione mirano quindi a portare questi nuovi missionari nel cuore delle società europee, dove essi sono chiamati a giocare il ruolo di "intercessori", o di salvatori. Questa constatazione non esclude ovviamente che ci possa essere un rinnovamento generazionale con un'apertura verso dimensioni e valori differenti, quelli delle dinamiche religiose transnazionali contemporanee che fanno spazio a un processo di individualizzazione dei soggetti.

Riferimenti bibliografici

- ADOGAME, A. (2001), *Betwixt Identity and Security: African New Religious Movements (ANRMs) and the Politics of Religious Networking in Europe*, Paper presentato alla The 2001 Conference, Londra.
- ADOGAME, A. (2002), *Les Églises africaines se développent en Europe* (intervista realizzata da JF. Mayer), "Relioscope", 12 p.
- ADOGAME, A. (2004), *Engaging the Rhetoric of Spiritual Warfare: The Public Face of Aladura in Diaspora*, "Journal of Religion in Africa", vol. 34, n. 4, 493-522.
- ANTWI, V. (2002), *Leading an "Indigenous Church", Interview with Pastor W.W. Adanyi, Head of The Church of Pentecost in the Ukraine*, "Pentecost Fire", n. 130, 32-33.
- ALVARSON, JÅ. (2003), *A Few Notes on Conversion to Pentecostalism, Especially among Ethnic Minority Groups*, in ALVARSSON JÅ. e SEGATO RL. (a cura di), *Religions in Transition. Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions*, Uppsala, Uppsala University Press, 33-64.
- ASARE-DUAH, SO. (2001), *The Gallant Soldiers of The Church of Pentecost, vol. 1: History of the fathers of old whose relentless efforts gave birth to the Church*, Pentecost Press, Accra.
- BAIDOO, SK. (2002), *"I am for Indigenous Churches"*, "Pentecost Fire", n. 131, 32.
- COYVAULT, B. (2004), *Églises issues de l'immigration dans le paysage protestant français: de la 'mission en retour' à la mission commune*, "Information-Évangéli-

- sation. *Revue bimestrielle de l'Église Réformée de France*, n. 5, 3-18.
- DAVIE, G. (2002), *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton, Longman and Todd Ltd.
- FANCELLO, S. (2003), *Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale: The Church of Pentecost (Ghana)*, "Cahiers d'Études Africaines", vol. 63, n. 4, 857-881.
- FANCELLO, S. (2006a), *Akanité et pentecôtisme. Identité ethno-nationale et religion globale*, "Autrepart", n. 36: "La globalisation de l'ethnicité?", 81-98.
- FANCELLO, S. (2006b), *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.
- FANCELLO, S. (2008a), *Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains*, "Cahiers d'études africaines", n. 189-190, 161-183.
- FANCELLO, S. (2008b), *Les pentecôtismes indigènes: la double scènes africaine et européenne*, "Archives de Sciences Sociales des Religions", n. 143, 79-89.
- FANCELLO, S. (2010), *Afrique élève l'Europe: pentecôtisme, afrocentrisme et démocratie*, in FANCELLO S., MARY A. (a cura di), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, 207-242.
- HARRIS, H. (2006), *Yoruba in Diaspora. An African Church in London*, London, Palgrave MacMillan.
- HUNT, S. and LIGHTLY, N. (2001), *The British Black Pentecostal 'revival': identity and belief in the 'new' Nigerian churches*, "Ethnic and Racial Studies", vol. 24, n. 1, 104-124.
- JENKINS, P. (2002), *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press.
- KNIBBE, K. (2009), *'We did not come here as tenants, but as landlords': Nigerian Pentecostals and the Power of Maps*, "African Diaspora", vol. 2, n. 2, 133-158.
- KONING, D. (2009), *Place, Space and Authority. The Mission and Reversed Mission of the Ghanaian Seventh-day Adventist Church in Amsterdam*, "African Diaspora", vol. 2, n. 2, 203-226.
- KOUNKOU, D. (2000), *Les Églises chrétiennes d'expression africaine en France*, in SPINDLER M., LENOBLE-BART A. (a cura di), *Chrétiens d'outre-mer en Europe. Un autre visage de l'immigration*, Paris, Karthala, 219-227.
- KOUNKOU, D., POULAT, E. (a cura di) (2004), *Les discriminations religieuses en France*, Paris, L'Harmattan.
- LARBI, K. (2001), *Pentecostalism. The Eddies of Ghanaian Christianity*, CPCS (Centre of Pentecostal and Charismatic Studies), SAPC, series 1, Accra.
- LEONARD, C. (1989), *A Giant in Ghana. The story of James McKeown and the Church of Pentecost*, Chichester, New Wine Press.
- MELO NZEYITU, J. (2002), *Jésus l'Africain: le Vrai Grand Secret de Fatima*, Luanda, Editions Pyramide Papyrus Presse.
- MELO NZEYITU, J. (2003), *La Bible, un texte kongo?*, "Journal de l'association des démocrates congolais en France", <http://www.mwinda.org/archivel/jesusi.html>.
- MARY, A. (1999), *Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Église indépendante africaine*, "Archives de Sciences Sociales des Religions", n. 105, 29-50.
- MARY, A. (2000), *L'anthropologie au risque des religions mondiales*, "Anthropologie et Sociétés", vol. 24, n. 1, 117-135.
- MARY, A. (2003), *L'invention chrétienne de l'identité yoruba. Les racines missionnaires d'une nation africaine*, "Archives de Sciences Sociales des Religions", n. 124, 49-61.
- MARY, A. (2008), *Africanité et christianité: une interaction première*, "Archives de Sciences Sociales des Religions", n. 143, 9-30.
- MOKOKO-GAMPIOT, A. (2002), *Harrisme et kimbanisme: deux Églises afro-chrétiennes en Île-de-France*, "Hommes & Migrations", n. 1239, 54-66.
- MOKOKO-GAMPIOT, A. (2004), *Kimbanisme & identité noire*, Paris, L'Harmattan.
- MOKOKO-GAMPIOT, A. (2010), *Les kimbanistes en France. Expression messianique d'une Église afro chrétienne en contexte migratoire*, Paris, L'Harmattan.
- NTUMY, MK. (2000), *An Assessment of The Growth and Development of The Church of Pentecost with particular reference to its Impact on the Religious Life of Ghana*, Regents Theological College, Nantwich, UK.
- PEEL, JDY. (2000), *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- PFÄFF-CZARNECKA, J. (2002), *Migration et flexibilité. La recherche aux revendications des minorités religieuses en Suisse*, "Ethnologie française", 263-269.

- QUIMINAL, C., TIMERA, M. (2002), *1974-2002, les mutations de l'immigration ouest-africaine*, "Hommes & Migrations", n. 1239, 19-39.
- RANGER, T. (1992), *The Invention of Tradition in Colonial Africa*, in HOBBSAWM EJ., RANGER T., *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 211-262.
- SAINT-BLANCAT, C. (1998), *L'islam de la diaspora*, Paris, Bayard.
- SIMON, B. (2001), *Christian Pluralism and the Quest for Identity in African Initiated Churches in Germany*, Paper presentato alla The 2001 Conference, Londra.
- SIMON, B. (2010), *From Migrants to Missionaries. Christians of African origin in Germany*, Franckfurt, Peter Lang.
- THE CHURCH OF PENTECOST, *A History of the Church of Pentecost. The Untold Story*, vol. 1, document dactylographié.
- TAMAGNO, L. (2004), *Religiosité indigène et identité ethnique: le pentecôtisme chez le peuple toba*, "Recherches amérindiennes au Québec", vol. 34, n. 2, 49-61.
- TER HAAR, G. (1998), *Halfway to Paradise. Africans Christians in Europe*, Cardiff Academic Press.
- TER HAAR, G. (2000), *Les théories de l'ecclésiogénèse et les diasporas chrétiennes d'outre-mer en Europe*, in SPINDLER M., LENOBLE-BART A. (a cura di), *Chrétiens d'outre-mer en Europe. Un autre visage de l'immigration*, Paris, Karthala, 49-66.
- TER HAAR, G. (2008), *Enchantment and Identity. African Christians in Europe*, "Archives de Sciences Sociales des Religions", n. 143, 31-48.
- VAN DIJK, R. (2002), *Ghanaian churches in the Netherlands : religion mediation a tense relationship*, in VAN KESSEL, I. (a cura di), *Merchants, Missionaries & Migrants: 300 years of Dutch-Ghanaian Relations*, kit Publishers/Sub-Saharan Publishers.
- WAGNER, P. (2008), *Dominion! How Kingdom Action can Change the World*, Grand Rapids, Chosen Books.

SANDRA FANCELLO <.....> est anthropologue, chercheur au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) et membre du Centre d'Étude des Mondes Africains (CEMAf). Ses recherches sur les pentecôtismes africains ont donné lieu à plusieurs publications dont *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest* (Karthala, 2006), et en co-direction avec André Mary, *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations* (Karthala 2010).