



Chiese, società civile e sviluppo in Africa subsahariana

Pino Schirripa

Chiese e azioni di assistenza

Il nesso tra organizzazioni religiose e attività volte allo sviluppo economico non è certo nuovo nel continente africano. Fin dalla penetrazione delle prime organizzazioni missionarie si assiste, infatti, accanto alla attività di conversione e proselitismo, al proliferare di iniziative di assistenza e promozione sociale: dalla costruzione di dispensari sanitari e ambulatori, alla istituzione di scuole, alla promozione di attività volte alla generazione di reddito per la popolazione locale o comunque al miglioramento della situazione economica. La scuola e l'assistenza sanitaria hanno rappresentato i settori in cui si è maggiormente concentrata l'attività delle varie denominazioni religiose che, in molte zone del continente, specie quelle rurali più isolate, hanno di fatto sostituito l'azione pubblica nella creazione di risorse sanitarie e di luoghi di istruzione. Una tale tendenza, che ha avuto inizio durante l'epoca coloniale, è continuata anche nel periodo successivo all'indipendenza.

Se per molti versi il loro ruolo in questi campi è stato per lungo tempo sussidiario a quello delle autorità coloniali, prima, e degli Stati indipendenti, poi, oggi esso è molto spesso sostitutivo. Una recente pubblicazione incentrata su una indagine in quattro Paesi africani mostra come gli ospedali gestiti da organizzazioni religiose, nonostante conoscano una crisi finanziaria, rappresentino circa il 40% delle risorse

sanitarie di quei Paesi e siano fondamentali in molte aree rurali (Boulenger, Criel 2012).

Seppur cronologicamente profondo, tale nesso assume spesso oggi una luce differente per le trasformazioni economiche e sociali che hanno attraversato il continente negli ultimi decenni, e per il panorama delle chiese che appare oggi radicalmente mutato. Nei prossimi paragrafi intendo riflettere su quale sia oggi il ruolo delle chiese nelle azioni di sviluppo in Africa, partendo da alcune considerazioni sui Programmi di Aggiustamento Strutturale (PAS), da un alto, e sui nuovi soggetti religiosi, dall'altro, principalmente le chiese pentecostali che si sono affermate nel continente e che intendono giocare un ruolo anche nelle azioni di sviluppo.

La grande ristrutturazione economica del continente

Nel corso degli anni '70 e '80 del secolo scorso il continente africano è stato investito da una forte crisi, ad un tempo economica e finanziaria. Si usciva dal decennio delle grandi speranze, quello in cui buona parte del continente aveva raggiunto l'indipendenza e in cui ha avuto inizio il difficile processo di costruzione degli Stati nazionali. Un decennio segnato da grandi passi avanti e da bruschi arretramenti, in cui le élites arrivate al potere non sempre sono riuscite a mantenere le promesse di libertà, non solo dalle potenze occidentali, di giustizia e emancipazione.

I motivi della crisi vanno ricercati in una serie di congiunture globali e nazionali. L'impennata dei prezzi del petrolio sul mercato internazionale ha avuto conseguenze drammatiche in questi Paesi, perché si è associata ad un concomitante crollo dei prezzi sul mercato internazionale dei costi delle merci, quali ad esempio il cacao e il caffè, che rappresentavano una delle principali voci della loro esportazione commerciale. Tutto ciò portò a una grave spirale inflattiva, che esacerbò una già difficile situazione economica. Gli Stati africani videro aggravarsi il proprio debito, già alto a causa degli investimenti nelle infrastrutture compiuti negli anni precedenti, per i quali si erano già indebitati. La pesante situazione debitoria e la crisi delle esportazioni, che imponeva la necessità di nuovi prestiti, indusse il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale a condizionare nuovi finanziamenti a una radicale ristrutturazione delle economie e degli assetti: i ben noti PAS cui furono soggetti buona parte dei Paesi del continente. Tali piani prevedevano una drastica diminuzione della presenza dello Stato nei settori chiave dell'economia e, più in generale, una forte liberalizzazione e una apertura ai mercati internazionali, anche attraverso la riduzione delle barriere doganali. Si voleva, quindi, favorire lo sviluppo del settore privato a dispetto di quello pubblico; ridurre le tasse; semplificare le regole del mercato e dell'impresa; in breve creare le condizioni per lo sviluppo di una economia di chiaro stampo neoliberista. A ciò si aggiungeva la svalutazione delle valute nazionali; la privatizzazione delle imprese controllata dallo Stato e, infine, una forte riduzione dei dipendenti pubblici. Tutto ciò nella prospettiva di una economia di mercato che favorisse la nascita di



nuove imprese e che fosse volano per un più generalizzato sviluppo economico.¹

Si è molto insistito sui costi sociali di questi piani. Il ritirarsi dello Stato dai settori chiave dell'economia ha significato, infatti, una forte riduzione della spesa pubblica che ha comportato, oltre alla riduzione degli impiegati pubblici, un drastico taglio di tutti i programmi di *welfare*, principalmente nel campo della salute. Tutto ciò si è accompagnato a una spirale inflattiva che ha causato un aumento dei prezzi, compresi quelli dei generi di prima necessità, e una perdita di posti di lavoro che ha comportato un forte impoverimento di grandi fasce di popolazione in molti Paesi del continente (Freeman 2012: 3-4).

Se per una minoranza della popolazione i PAS hanno rappresentato un'occasione per accrescere la propria ricchezza, per la maggioranza hanno significato un peggioramento delle condizioni di vita, spesso già precarie. Un numero sempre crescente di persone è stato posto ai margini dei cicli produttivi, perdendo di fatto il controllo sulla propria vita, le possibilità e le capacità di programmare e decidere il proprio destino. In molti Paesi, le reti famigliari di solidarietà e i sistemi di supporto, formali e informali, sono stati erosi determinando così l'aggravarsi delle condizioni di vita. Tutto ciò è evidente, ad esempio, nel campo della salute. Il ritirarsi dello Stato e lo smantellamento del *welfare* hanno reso minime, se non nulle, le possibilità di accesso alle risorse per un'ampia parte della popolazione. Va detto che in buona parte dei Paesi africani la situazione sanitaria si presentava, già prima dei Programmi di Aggiustamento Strutturale, come precaria e segnata da profonde ineguaglianze nelle possibilità di accesso. Scarsi, e differientemente distribuiti, gli investimenti, sia per quel che riguarda la costruzione di infrastrutture igienico-sanitarie (ad esempio reti idriche e fognarie) che l'intervento diretto nel campo sanitario, come per la costruzione di cliniche o centri di salute o per la distribuzione dei farmaci. Il caso del Ghana, che ho studiato intensivamente, può essere un buon esempio.

Riporto qui quanto ho potuto studiare direttamente nel corso delle mie ricerche sul campo a cavallo tra gli anni '90 e il primo decennio del nuovo secolo, integrando i dati con quanto è emerso nella letteratura più recente.²

L'organizzazione del sistema di cura a carattere biomedico del Ghana risulta abbastanza composita. Innanzitutto esiste il sistema sanitario pubblico, organizzato, pianificato e finanziato dal Governo. Le cure mediche sono erogate dagli ospedali, dai centri di salute, dalle cliniche, dagli *health posts* e dai centri materno-infantili. L'organizzazione dei servizi non è ottimale; spesso i materiali sono obsoleti, i farmaci scarsi e il personale insufficiente. Nelle aree rurali i servizi, specie le cliniche e gli ospedali non solo sono scarsamente diffusi, ma denotano spesso uno stato preoccupante di abbandono e inefficienza.

Vorrei insistere su questo ultimo dato perché mi permette di esplicitare meglio quanto intendevo più sopra parlando delle ineguaglianze di accesso alle risorse. Che queste siano dettate da differenti capacità economiche è ovvio, meno forse che esse

siano anche dovute alla distribuzione diseguale delle risorse nel territorio; buona parte è difatti concentrata nei grandi centri urbani. Ciò vale sia per le strutture, siano essi ospedali o semplici ambulatori-dispensari, che per il personale: mentre nelle città si trovano medici sia nelle strutture pubbliche che in quelle private, nelle aree rurali essi sono scarsi e molto spesso le poche istituzioni sanitarie pubbliche presenti sono gestite da infermieri o da altro personale, gli *health extention workers*, che hanno una preparazione sanitaria limitata e spesso carente. Nei documenti ufficiali dell'OMS, come in buona parte della letteratura scientifica, si sottolinea che nei Paesi detti "in via di sviluppo" l'80% della popolazione non ha facile accesso alle risorse di tipo biomedico, e che per gran parte si tratta di individui che risiedono in aree rurali.

Accanto al servizio pubblico esiste una rete di assistenza "quasi-governativa" che fornisce prestazioni a segmenti specifici della popolazione: ad esempio l'esercito, la polizia, gli impiegati di alcune grandi compagnie e industrie. Vi è poi una rete, abbastanza capillare nelle città, di servizi sanitari privati, spesso forniti da singoli medici. Si tratta di cliniche, ospedali di piccole dimensioni e farmacie. Tra i servizi privati, ma in una posizione diversa, si devono annoverare anche le prestazioni fornite dalle missioni religiose, in genere abbastanza presenti anche nelle aree rurali. Da un punto di vista finanziario le missioni godono di un qualche aiuto governativo.

La disparità nell'erogazione dei servizi è un vizio di origine nella creazione del servizio di assistenza sanitaria pubblica, almeno dai tempi della istituzione della colonia della Costa d'Oro, come era chiamato il Paese ai tempi del dominio inglese (Addae 1997). In genere l'attenzione dei Governi, prima coloniali e poi nazionali, è stata rivolta molto più verso la malattia che verso la salute della popolazione. Intendo dire che si è pensato meno a strategie preventive complessive, che avrebbero richiesto interventi complessi a livello di sistemazione igienica e di creazione di strutture di prevenzione, e molto più a fronteggiare specifiche situazioni legate alla presenza di patologie. Si è puntato, perciò, invece che a politiche di prevenzione (poco visibili dal punto di vista politico), incentrate sulla igienizzazione del territorio (acqua potabile, fogne, ecc.) alla costruzione di ospedali e all'ampliamento di quelli già esistenti, o alla diffusione, possibilmente capillare, di posti di salute primaria (*health post*) che possano fornire assistenza sanitaria alla popolazione (Twumasi 1981).

La disparità di risorse tra aree urbane e rurali è un fatto evidente che va sottolineato; tale dato però non deve far dimenticare che anche nelle città la presenza di servizi sanitari è distribuita in modo ineguale e si concentra nelle aree maggiormente ricche. È quanto sottolinea Charles Anyinam in un suo saggio in cui descrive la situazione delle risorse sanitarie a Kumasi, seconda città del Paese per numero di abitanti: «Si deve comunque notare che la situazione favorevole nei centri urbani oscura la mancanza di risorse per alcuni segmenti di popolazione urbana. A Kumasi, per esempio, tutti gli ospedali e le cliniche esistenti sono concentrati all'interno di un diametro di dieci miglia dentro la città. Il solo servizio sanitario che si ritrova all'esterno di quest'area



è quello di maternità. È un serio squilibrio nell'erogazione dei servizi sanitari nella città poiché il 50% della sua popolazione risiede nei sobborghi. L'offerta dei servizi sanitari privati, a Kumasi, segue lo stesso modello di distribuzione» (Anyinam 1991: 231).

Vi è dunque una disparità intraurbana che bisogna prendere in considerazione. Anche se nella citazione qui riportata non appare chiaramente, tale disparità è soprattutto sociale e tende a escludere dall'erogazione dei servizi la parte più marginale della popolazione. Occorre sottolineare che la situazione è ancora più grave se si pensa che la stessa disparità, soprattutto in ambito urbano, si può constatare nella presenza di risorse sanitarie di tipo tradizionale. Anche esse infatti tendono a distribuirsi secondo lo stesso modello e dunque a concentrarsi nelle parti più ricche della città (Anyinam 1991). Le zone periferiche e povere subiscono, dunque, una doppia carenza.

Una tale situazione non riguarda solo l'accesso alle risorse, ma anche l'approvvigionamento di farmaci, da sempre problematico perché pesa considerevolmente sulla bilancia commerciale di questi Stati (Schirripa 2015).

Come già dicevo, questa situazione si è ulteriormente esacerbata con i PAS e il conseguente impoverimento delle politiche di *welfare*, già deboli in questi Stati.³

Non è solo nel settore sanitario che si possono vedere gli effetti dei Programmi di Aggiustamento, ma anche in altri settori in cui l'intervento statale era presente: si pensi ad esempio ai trasporti, in molti Paesi in mano ormai solo ai privati, alla distribuzione di servizi essenziali e alla scuola. Anche in quest'ultimo caso, come già per la sanità, il ritirarsi dello Stato non è certo completo, va comunque registrato un cospicuo aumento dell'iniziativa privata. Per quel che riguarda gli scopi di questo saggio, segnalo come la tradizionale presenza di scuole finanziate direttamente da denominazioni religiose sia andata aumentando.

Società civile, chiese e sviluppo⁴

Il ritirarsi dello Stato dai settori chiave dell'economia e dell'assistenza ha ridisegnato nel contempo anche le politiche di aiuto. Alla cooperazione bilaterale, incentrata sui rapporti tra gli Stati, se ne è sostituita una in cui i principali beneficiari dei *donors* vanno ricercati nella società civile, intesa nel suo senso più ampio: nuovi attori, quali le ONG locali, entrano nella scena, altri seppur già noti, come le ONG internazionali assumono un nuovo ruolo.

Le ONG locali si sono moltiplicate in pochi anni a un ritmo impressionante: nella sola Etiopia, Paese in cui lavoro dal 2007, ad esempio, si è passati dalle 60 ONG locali presenti alla fine degli anni '80 alle quasi 2000 censite nel 2007 (Freeman 2012: 5). Nel contempo, il flusso di aiuti che passa attraverso le ONG, sia internazionali che locali, diventa sempre più importante: «Nel 1995 c'erano almeno 29.000 ONG internazionali in attività, con un flusso di aiuti canalizzato attraverso loro che era stimato intorno ai 5 miliardi di dollari; di questi 3,5 miliardi erano diretti a ONG

operanti in Africa. Questa cifra rappresentava quasi un quinto degli aiuti totali destinati al continente» (Freeman 2012: 5).

Queste sintetiche informazioni sono utili a mostrare come sia cambiato profondamente il panorama africano a cavallo degli ultimi due decenni del secolo scorso e quali attori si siano imposti sulla scena. È comunque utile sottolineare come i nuovi e vecchi attori, ovvero le diverse ONG, che si sono imposti abbiano notevolmente cambiato in questi ultimi anni la loro prospettiva, i loro modi di intervento e, molto spesso, la loro struttura. C'è una certa tendenza, infatti, ad attribuire a questo tipo di organizzazioni un ruolo, e una pratica conseguente, tutto sommato fisso. Insomma li si vede al di fuori della processualità storica e delle dinamiche sociali e politiche che investono sia i Paesi in cui si trovano ad operare, ad esempio quelli del continente africano, che i Paesi donatori, cioè quelli occidentali.

Il mutato panorama qui brevemente descritto, ha fatto sì che, con il ritrarsi del ruolo degli Stati, le ONG siano diventate uno degli attori principali delle politiche di sviluppo e, conseguentemente, siano riuscite a incanalare, come visto più sopra, buona parte dei fondi dei donatori. In questi anni, parallelamente al loro accresciuto ruolo, si assiste a una radicale trasformazione nelle pratiche, nelle prospettive e nella stessa struttura di molte ONG. Trasformazioni che avvengono contestualmente con ciò che viene definito il *neoliberal turn* in Africa. I due fenomeni non devono essere visti in maniera separata, poiché la pratica e l'attitudine neoliberista fanno breccia nel mondo delle ONG. Freeman sintetizza bene questo mutamento: «Prima della svolta neoliberista, le ONG erano principalmente organizzazioni volontarie della società civile che definivano da se stesse i propri scopi e i propri valori, che raccoglievano fondi dal settore pubblico e lavoravano con un alto grado di indipendenza [...] dagli anni '80 in poi molte ONG sono diventate più simili a sottocontraenti di Governi e organizzazioni stranieri, che mettevano a regime le loro agende, mettendosi l'un l'altra in competizione per questo ruolo» (Freeman 2012: 7).

Il mutamento delle ONG è evidente anche se ci si concentra sulle loro strutture organizzative. In effetti, il processo di cambiamento che si sta sviluppando in queste organizzazioni, sebbene il panorama non sia omogeneo e sussistano piccole ONG che richiamano il modello degli anni '70 e '80 dello scorso secolo, è quello del superamento della piccola organizzazione di volontari a favore di grandi strutture organizzate con uffici appositi per la progettazione e il *fund-raising*, quest'ultimo incentrato sulla raccolta di fondi attraverso campagne di donazione su larga scala. Spesso tali organizzazioni gestiscono notevoli quantità di denaro, ma non è solo questo a segnare il mutamento di prospettiva. Un dato interessante è che sempre più spesso è evidente come tra gli impegni centrali vi sia non tanto quello di conciliare i piani di sviluppo con le prospettive locali, ma quello di rispondere alle aspettative, sempre più precise, dei donatori. In breve, da una parte si è perso quel grado di indipendenza nella progettazione e nella pratica che le caratterizzava nei decenni



precedenti, dall'altro la struttura organizzativa diventa man mano più aziendalistica. Ai fini del discorso che qui sto portando avanti occorre infine fare riferimento all'accresciuto ruolo, sul piano internazionale e nelle singole realtà locali, delle *Faith-Based Organizations* (FBO), cioè di quelle organizzazioni cristiane interdenominazionali impegnate nelle politiche di sviluppo. Si tratta di organizzazioni che spesso raccolgono fondi per destinarli a singole ONG cristiane, spesso gemmate da chiese, oppure per utilizzarli in progetti propri, come ad esempio in molti Paesi africani fa World Vision, una delle più importanti FBO su scala internazionale. I fondi hanno una provenienza differenziata: grandi donazioni, raccolta capillare e, con un peso crescente, fondi di Stato o delle organizzazioni sovranazionali.

Le FBO sono oggi attori centrali che combinano il discorso umanitario e le attività di promozione dello sviluppo con un forte zelo proselitistico, continuando l'azione classica dei missionari nel periodo coloniale che, attraverso le attività sociali e assistenziali, quali scuole e ospedali, e attraverso azioni volte a incrementare le attività economiche avvicinavano gli individui alla religione cristiana. Questo insieme di attività non deve essere visto in modo strumentale, quanto piuttosto come un tassello essenziale nella costruzione di nuove soggettività.

In ogni caso le risorse impiegate dalle FBO nelle loro attività sono molto ingenti, sia dal punto di vista finanziario che da quello umano. Se non si può scindere il nesso che lega l'azione umanitaria e sociale da quella di conversione, non si può nemmeno nascondere il legame che tali organizzazioni hanno con la destra cristiana e con gli ambienti più radicalmente neoliberalisti. Scrive Clarke: «è sicuramente significativo il modo in cui, nelle organizzazioni evangeliche, le attività umanitarie e quelle volte allo sviluppo si combinano con un fervente impegno a guadagnare nuovi convertiti. Secondo Bornstein, per esempio, World Vision è impegnata in un attivo proselitismo in Zimbabwe e i membri del loro staff sono costretti a firmare una “dichiarazione di fede” e nelle sedi in cui si sviluppano le attività dei progetti vengono creati dei “comitati di evangelizzazione”. Le organizzazioni evangeliche investono in questi sforzi importanti risorse finanziarie ed umane. Nel 2001, ad esempio, si stima che 350.000 cittadini americani siano andati all'estero con le agenzie delle missioni protestanti, e che le donazioni a queste missioni abbiano raggiunto la cifra di 3.750.000.000 dollari, registrando un incremento del 44% in cinque anni. Infine, nei primi anni del nuovo millennio il nesso operativo tra l'amministrazione Bush e la destra cristiana americana è diventato un aspetto fondamentale delle politiche americane di aiuto allo sviluppo» (Clarke 2007: 83).

L'incremento della presenza delle FBO, e più in generale delle ONG, sia in termini di risorse umane che di numeri di progetti di sviluppo portati avanti, ridisegna il panorama dell'intervento umanitario e sviluppatista in Africa. Allo stesso tempo viene fortemente modificato lo stesso tessuto sociale legato ai servizi, che passano dalla gestione pubblica a quella privata e caritatevole.

Le chiese, tanto le denominazioni storiche che le nuove realtà evangeliche e

pentecostali, occupano spazi lasciati liberi dal ritirarsi dell'intervento pubblico. Scuole, dispensari, ospedali sono ora gestiti direttamente dalle chiese, che in tal modo occupano una posizione sempre più importante nell'ambito dei servizi primari per la popolazione. Le scuole e gli ospedali sono di fatto due dei simboli chiave dei processi di sviluppo per i valori che possono essere loro associati. È attraverso questo tipo di azioni, sostitutive più che complementari, che le chiese si promuovono come agenti dello sviluppo e della modernizzazione. Vorrei qui sottolineare come, in tal modo, l'idea di modernità portata avanti dalle agenzie religiose mette in discussione uno dei pilastri su cui si è costruita la modernità nel nostro Occidente, cioè il legame tra questa e il secolarismo. L'Occidente moderno si è sempre pensato in termini secolari. Nel momento in cui propone piani di sviluppo nei Paesi poveri, ha sempre pensato tali processi come accostamento e avvicinamento alla modernità occidentale.⁵ Non si è trattato solo di impiantare ospedali, scuole e di esportare tecnologie, ma è sempre stata, invece, una operazione più complessa, con una sua specifica idea di società e di istituzioni che, riflettendo il modello occidentale, faceva del secolarismo la sua base. È questa idea del ruolo sempre più prominente delle chiese come agenti di sviluppo, in specie quelle pentecostali ma non solo, che mette in discussione.

A questo proposito, è particolarmente interessante quanto scrive Jean Comaroff: «Nel momento in cui, sotto l'impulso delle politiche neoliberiste, molti Stati hanno rinunciato a responsabilità significative nella gestione dell'istruzione, della salute e del *welfare* – in breve, a ciò che concerne la riproduzione sociale dei loro cittadini –, le organizzazioni religiose hanno recuperato volentieri questo ruolo. Si tratta di un ruolo che, in alcuni luoghi, non avevano mai completamente ceduto alle grandi organizzazioni disciplinari del *welfare state*. La recente espansione dei servizi sociali gestiti da organizzazioni religiose rappresenta una sfida alla separazione dei poteri che è alla base degli ideali, se non delle pratiche, della maggior parte delle democrazie liberali del XX secolo» (Comaroff 2009: 20).

Le organizzazioni religiose occupano, quindi, un ruolo importante nella gestione dei servizi sociali; allo stesso tempo si sono dotate di ONG che sono una loro diretta filiazione. Per quanto le ONG di ispirazione cristiana siano una realtà consolidata da tempo, ci troviamo di fronte, in questo caso, a un fenomeno in parte differente. Non si tratta di organizzazioni autonome e indipendenti che progettano le loro politiche e le loro pratiche in base a una prospettiva e ispirazione di natura religiosa, si tratta invece di organizzazioni intimamente legate alle chiese, che di fatto le gestiscono direttamente.

Il quadro qui esposto serve, a mio avviso, non solo a descrivere il contesto ma a permettere di porre alcune domande cui si cercherà di dar conto nelle prossime pagine. In che modo l'azione e le pratiche pentecostali contribuiscono, in un contesto specifico, a forgiare nuovi tipi di soggettività che possono essere più coerenti rispetto al modello neoliberalista? In che modo l'idioma religioso interpreta e traduce l'idioma dello sviluppo?



Processi di soggettivazione

In questo paragrafo conclusivo vorrei riferirmi, parlando di un concreto caso etnografico, a una specifica realtà religiosa su cui faccio ricerca da molti anni: il pentecostalismo. Si tratta sicuramente del movimento religioso cristiano che più di ogni altro, in Africa e altrove, sta conoscendo una crescita impetuosa (Schirripa 2012). Prima di passare all'analisi del caso che intendo proporre, fornirò una sintetica descrizione del pentecostalismo e della sua diffusione nell'Africa contemporanea, riferendomi a quegli studiosi che hanno indagato il nesso tra ideologia neoliberista e prospettive pentecostali.

Il pentecostalismo nasce nei primi anni del '900 a Los Angeles, all'interno di quell'effervescente movimento di riforma religiosa che si era sviluppato negli Stati Uniti a cavallo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo noto come il "secondo grande risveglio". Tale movimento operò in un clima di forte mutamento sociale, in cui grandi masse di popolazione si muovevano verso le città industriali del Paese e in cui un numero sempre più elevato di immigrati, arrivato principalmente dai Paesi europei, forniva manodopera a basso costo. Nelle città si venivano creando grandi sacche di marginalità e di *lumpenproletariat*, che costituirono la base della prima azione di proselitismo del nascente movimento pentecostale.

Nato dalla predicazione di un pastore nero, Richard Seymour, il pentecostalismo si basava su una interpretazione letterale dei dettami biblici, e propugnava un ritorno alla purezza della chiesa delle origini. Si trattava, all'epoca, di un movimento millenarista che, sentendo prossima la fine del mondo, predicava la salvezza dell'anima attraverso la conversione. Uno dei suoi tratti caratteristici, che segnò anche la frattura con altre branche del grande risveglio, era l'idea che i membri della chiesa, se forti nella loro fede, ricevessero la visita dello spirito Santo, ripetendo così l'esperienza vissuta dai primi apostoli durante la Pentecoste, e riportata negli Atti degli Apostoli 2: 1-13 e da Paolo nella Prima lettera ai Corinzi. L'attualizzazione dell'esperienza degli apostoli era completa: anche nel caso dei nuovi fedeli i segni della visita dello spirito Santo erano i carismi, prima di tutto quello della glossolalia, cioè la capacità per il fedele di parlare in lingue fino a quel momento a lui sconosciute. L'esperienza della visita dello spirito Santo rappresenta una rottura esistenziale nella vita del fedele, che viene completamente cambiato: non a caso spesso i pentecostali si riferiscono a loro stessi come *born again*. Solo chi passa attraverso questa fondamentale esperienza di trasformazione del proprio sé è, nella prospettiva pentecostale, salvo. In questo senso il pentecostalismo opera nel convertito una rottura con il suo passato. Si tratta di una rottura che, se non altro nelle sue versioni più recenti di cui parlerò, opera su tre livelli: individuale, familiare e storico. Individuale, perché una volta convertito l'individuo rompe con i suoi comportamenti peccaminosi passati, quali bere alcolici, commettere adulterio, rubare e, in Africa e in altre regioni del mondo, adorare gli dèi tradizionali; familiare, perché in seguito alla conversione il fedele entra a far parte

della comunità dei “salvi” rinsaldando legami di relazione e solidarietà al suo interno e, di converso, indebolendo quelli col proprio gruppo familiare; in molte parti del continente africano ciò significa rompere le tradizionali trame di solidarietà e redistribuzione su cui si basa l’economia morale locale. Infine storico, perché implica una rottura più generale col proprio passato e quello della comunità di appartenenza. Nel vangelo della prosperità, di cui si parlerà tra breve, questo significa, ad esempio, una rottura profonda col passato del continente africano: l’Africa è povera perché adorando gli dèi tradizionali non si è posta sotto la protezione di Dio, e solo quando si sarà liberato dal paganesimo, per usare il lessico pentecostale, il continente conoscerà la prosperità.

Il movimento si sviluppò principalmente tra le masse diseredate delle città americane e, in seguito, grazie alla continua azione di proselitismo dei suoi adepti si diffuse ben oltre i confini della Nazione americana. Ben presto esso raggiunse l’America meridionale, l’Europa e infine l’Africa, dove si sviluppò dapprima grazie all’azione di predicazione dei missionari e in seguito grazie a predicatori locali. Non è certo questa la sede per analizzare nel dettaglio la diffusione di questo movimento,⁶ tuttavia va sottolineato come esso si incontra e, a volte, si amalgama con la grande esperienza delle chiese indipendenti africane, nate durante l’esperienza coloniale e lungamente studiate dagli antropologi, conosciute anche come chiese carismatiche. Da questo incontro sono nate negli ultimi decenni nuove sintesi in cui gli elementi di derivazione pentecostale si fondono con quelli carismatici, facendo sì che gli studiosi si riferiscano ormai a questo effervescente e complesso fenomeno come chiese pentecostali e carismatiche (Meyer 2004).

Una delle versioni del pentecostalismo che in questi ultimi decenni ha conosciuto un prepotente sviluppo in Africa, così come nell’America meridionale e in altri continenti, è quella detta del vangelo della prosperità. Nata negli Stati Uniti d’America, soprattutto nei circoli del movimento dei Fratelli dell’ultima pioggia, ha velocemente varcato i confini impiantandosi nei vari continenti. Si tratta di una dottrina complessa e sfaccettata i cui elementi basilari consistono nell’idea che la fede possa garantire non solo la salvezza ultraterrena, ma anche una ricompensa materiale immediata durante la vita terrena: attraverso la fede ci si può, quindi, garantire il successo e il benessere. Per certi versi può essere visto come una versione estrema dell’etica protestante per come illustrata da Weber. Rispetto ad essa c’è però una differenza fondamentale: se nell’etica protestante, basata sulla dottrina della predestinazione, le opere in terra erano segno della benevolenza divina, e quindi il successo marcava un destino già però scritto, nel vangelo della prosperità non si ha a che fare con la predestinazione. Il destino è in mano al fedele e il successo non è segno della sua elezione, bensì ricompensa immediata nel qui e ora terreno, per la forza e intensità della sua fede e per aver seguito i comandamenti divini. Tutto ciò comporta anche la volontà di esibire pubblicamente i segni materiali del successo,



poiché essi sono segno della benevolenza divina e possono anche contribuire all'azione di proselitismo. Oggi i predicatori pentecostali che si incontrano nelle grandi città africane, così come nelle zone rurali, sono ben lontani dall'immagine di essi riferiteci nelle etnografie dei decenni passati. Scrive Birgit Meyer: «Niente può meglio mostrare quale sia l'attuale posta in gioco del contrasto stridente tra le famigliari immagini dei profeti africani delle chiese Sioniste, Nazarene o di Aladura – vestiti con le loro tuniche bianche, che portano le croci e vanno a pregare nella boscaglia – e gli sgargianti leader delle nuove mega-chiese che vestono all'ultima moda (africana), che guidano mercedes benz o automobili ancora più lussuose, che partecipano del *jetset* del pentacostalismo globalizzato, che diffondono il loro messaggio attraverso le TV o le radio e che predicano il vangelo della prosperità ai loro seguaci, deprivati e tuttora senza speranza, tanto in patria che nella diaspora» (Meyer 2004: 448).

L'ambiguo rapporto con la ricchezza e le merci che si percepisce nel vangelo della prosperità ci riporta ai Programmi di Aggiustamento Strutturale: è in infatti in quegli stessi anni che questa dottrina si diffonde e si impone in Africa. L'apertura ai mercati internazionali che si opera in quegli anni porta di fatto a una importazione massiccia di merci in questi Paesi. Il contemporaneo impoverimento di buona parte della popolazione fa sì che alla disponibilità di merci non corrisponda una adeguata disponibilità di denaro per acquisirle: i beni di consumo sono presenti in maniera massiccia ma sono preclusi a buona parte della popolazione, e alimentano inoltre un desiderio che non si può soddisfare. Come nota Birgit Meyer (1995) in un articolo dedicato al Ghana, l'ambivalenza delle merci, desiderabili ma non ottenibili, si traduce in un doppio discorso: le merci sono prodotti diabolici e chi ha la possibilità di acquisirle ha attenuato il denaro attraverso un patto col diavolo, riti satanici o pratiche di stregoneria; al contempo, come nel vangelo della prosperità, la possibilità di accedere alle merci si ottiene attraverso la benevolenza divina, legata alla conversione e alla adesione individuale ai dettami della fede cristiana. Dovuta quindi alla capacità del singolo di essere forte nella sua fede, la ricchezza, anche nella sua versione pentecostale, è vista come un affare individuale. Solo chi è salvo in Dio può sperare nella sua benevolenza e quindi nei suoi doni in terra. Così come nelle retoriche neoliberali dell'individualismo imprenditoriale, anche nel pentecostalismo la possibilità della ricchezza è un affare individuale. Il denaro e le merci, dunque, sono ad un tempo oggetto di desiderio e segno tangibile della nuova realtà sociale ed economica in cui le solidarietà di gruppo lasciano lo spazio alla impresa individuale e in cui l'economia dello scambio si sovrappone alle economie morali locali.

La stretta connessione tra le pratiche e le retoriche neoliberaliste e la dottrina pentecostale, soprattutto nella versione del vangelo della prosperità, è stata spesso segnalata nel dibattito antropologico;⁷ essa mi permette di ricollegarmi alle domande che mi ponevo alla fine del precedente paragrafo proprio rispetto al modo in cui le dottrine e le pratiche religiose possano costituire dei processi di soggettivazione

volti a forgiare individui coerenti con la prospettiva neoliberista oggi egemonica nel continente; e ancora, in che modo l'idioma religioso traduce e trasforma quello dello sviluppo.

Inizio con un breve caso etnografico che si riferisce al mio lavoro in Etiopia. Mi trovavo a Mekelle nel 2012; in quel periodo ho molto frequentato una missione battista guidata da un missionario americano. Si tratta di una branca del movimento battista non molto distante dal pentecostalismo; del resto oggi all'interno di molte denominazioni cristiane si stanno sviluppando gruppi le cui pratiche e prospettive sono molto vicine a quelle pentecostali (Schirripa 2012, 2016).⁸ Un giorno, accompagnati da un altro missionario americano che era venuto in visita, ci recammo presso una sede della Meferet Kristos, la chiesa mennonita d'Etiopia; lì era previsto un incontro con un gruppo di bambini che avevano fondato una squadra di calcio e che era seguita assieme dalle due chiese. La presenza del visitatore americano era giustificata dal fatto che voleva donare del denaro affinché i bambini si comprassero le divise, gli scarponcini e il pallone per la squadra. Prima di procedere alla donazione l'uomo fece un lungo discorso sul calcio e sul suo valore educativo. Attraverso una serie di citazioni bibliche del Vecchio e Nuovo Testamento, il visitatore esaltò il ruolo del calcio come metafora del successo nella vita: quel gioco è importante perché insegna ad avere una meta, uno scopo; è importante perché insegna il valore del gruppo, ma soprattutto perché esalta il ruolo dell'individuo. Solo se all'interno del gruppo ci sono individui di valore si potrà vincere. Parlando della Bibbia e del calcio, il visitatore americano di fatto propose una visione valoriale incentrata sui valori dell'individuo e del suo successo. Il sacrificio, il lavoro di gruppo sono valorizzati in quanto strumenti che conducono al successo; e lo stesso gruppo è importante in quanto permette di esaltare le qualità individuali. Lo scopo del gioco, come della vita, è di avere successo mettendo a frutto il proprio talento. La trama dell'individuo imprenditore emerge chiaramente dall'ordito delle metafore bibliche e calcistiche. Non è il solo caso che ho incontrato. In un altro mio contributo (Schirripa 2016) riferisco dei progetti di sviluppo della prima chiesa pentecostale fondata in Etiopia: la Mulu Wengel (Full Gospel's Church of Ethiopia). La branca di Mekelle, grazie anche a un finanziamento di una grande FBO internazionale, la Compassion, ha creato una serie di attività pomeridiane per i bambini in età scolare e prescolare disagiati e poveri. Si tratta essenzialmente di attività legate allo studio, al corretto comportamento e alla cura del corpo. Per quel che riguarda l'igiene, si tratta di fatto di regole di base: non sputare per terra; lavarsi accuratamente le mani e altre parti del corpo; utilizzare luoghi propri per le deiezioni, e così via. A tutta prima sembrerebbe che si tratti di regole ovvie, tese a contrastare la possibilità di contrarre malattie più o meno serie. In realtà, come ci ha insegnato bene Foucault, la cura del corpo è un elemento fondamentale nei processi di soggettivazione. Tali regole spesso contrastano con quanto i bambini apprendono in casa. Nuove disposizioni corporee,



nuovi *habitus* direbbe Bourdieu, che fanno parte di un individuo affatto diverso da quello fabbricato dalla tradizione etiope. La cura del corpo che viene proposta, così come la postura, appartiene a un nuovo modello: quello della società capitalista. Attraverso specifiche regole di igiene e di comportamento, si crea una disposizione individuale e si addomestica il corpo per renderlo adatto al nuovo ambiente culturale che si è affermato nel Paese. Promuovendo lo sviluppo del talento individuale, in quanto dono di Dio, si promuove l'idea di imprenditorialità; la crescita spirituale si sposa con i discorsi sullo sviluppo economico individuale e del Paese.

Nei due casi qui sinteticamente riportati si può vedere come specifiche attività pedagogiche possano essere viste come pratiche di soggettivazione volte alla creazione di individui il cui orizzonte valoriale e le cui pratiche siano coerenti con la prospettiva neoliberista. In un suo recente lavoro in Etiopia, Dena Freeman ha visto come anche la stessa azione delle ONG cristiane, e in particolare pentecostali, si muova nella stessa ottica (Freeman 2013). Le azioni di sviluppo promosse non mirano infatti solo al miglioramento delle condizioni di vita della popolazione, ma hanno come obiettivo uno sviluppo più complessivo, quello della trasformazione spirituale, una trasformazione vista in maniera globale che investe tutto l'individuo: «Noi possiamo osservare come la “trasformazione spirituale” promossa dalle chiese [pentecostali] non è solo un processo di trasformazione personale e religiosa, ma include e influenza tutte le aree della vita dei fedeli» (Freeman 2013: 241).

Attraverso una tale proposizione le chiese, quindi, mirano alla creazione di specifici soggetti. L'idioma dello sviluppo delle ONG e delle grandi agenzie sovranazionali si poggia su una specifica idea di progresso: quella che si è affermata storicamente nel nostro Occidente, caratterizzata da uno sviluppo visto come secolarizzato, slegato dal discorso religioso e incentrato sul progresso tecnologico. Viceversa, la traduzione dello sviluppo nell'idioma religioso delle chiese comporta uno slittamento fondamentale: l'idea che lo sviluppo si leghi a una radicale trasformazione dell'individuo. Se pur coerenti con l'ideologia neoliberista, le pratiche di sviluppo delle chiese pongono una sfida radicale al nostro universo secolarizzato. Quella che si propone è una versione della modernità che pur ricalcando gli assi fondamentali della prospettiva neoliberista, quali l'individualismo e l'imprenditorialità, sembra ambire a far breccia in una visione più globale dell'individuo.

NOTE:

1 - La bibliografia sui Programmi di Aggiustamento Strutturale in Africa e sui suoi effetti sugli assetti sociali e sulla vita delle popolazioni è sterminata; in questa sede rimando, dato il suo fuoco sui pentecostali, a Freeman (2012).

2 - Per un'analisi più articolata del sistema medico ghanese vedi Schirripa (2005) e Vasconi (2012).

3 - Cfr. Pfeiffer, Chapman, (2010); Schirripa (2014).

- 4 - Svolgo considerazioni simili a quelle esposte in questo paragrafo anche in Schirripa (2016).
- 5 - Seppur senza riferirsi esplicitamente al secolarismo, quanto invece a una più generale immagine dell'Occidente, è quanto sostengono J. e J.L. Comaroff nell'introduzione al noto volume da loro curato *Modernity and Its Malcontents* (1993). Con una non celata ironia i due autori ricordano come, a detta di molti, nella nostra epoca post-moderna il sapere onnicomprensivo e totalizzante delle grandi narrazioni ha ceduto il passo a saperi parziali, provvisori, locali. Eppure, ci dicono i Comaroff, c'è una grande narrazione che tuttora esiste e sembra immune dall'usura della critica post-moderna: quella della modernizzazione. Essa consiste in «una narrativa che sostituisce le relazioni proteiformi ed ineguali tra “noi” e gli “altri” nella storia del mondo, con una semplice, epica storia del passaggio dal selvaggio alla civiltà, dal mistico al mondano» (Comaroff, Comaroff 1993: XII). Il bersaglio polemico dei Comaroff è teleologia implicita al paradigma della modernizzazione, che legge proprio la modernizzazione come un progressivo avvicinarsi al modello occidentale.
- 6 - Sulla storia e la diffusione del pentecostalismo vedi: Anderson (2004), Schirripa (2012), Naso (2013).
- 7 - Si veda ad esempio Comaroff, Comaroff (2001); Comaroff (2009); Gifford (2003); Meyer (2007).
- 8 - Si pensi ad esempio all'esperienza dei carismatici cattolici; su questo rimando a Csordas (1994) e Schirripa (2012).

Riferimenti bibliografici

- Addae S. (1997), *History of Western Medicine in Ghana. 1880-1960*, Durham Academic Press, Edinbourg-Cambridge-Durham
- Anderson A. (2004), *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge University Press, Cambridge
- Anyinam C. (1991), “*Modern and Traditional Health Care System in Ghana*”, in A. Rais (ed.), *Health Care Patterns and Planning in Developing Countries*, pp. 227-241, Greenwood Press, New York-Westport-London
- Boulenger D., B. Criel (2012), *The Difficult Relationship between Faith-Based Health Care Organizations and the Public Sector in Sub-Saharan Africa. The Case of Contracting Experiences in Cameroon, Tanzania, Chad, Uganda*, ITGpress, Antwerp
- Clarke G. (2007), *Agents of Transformation? Donors, Faith-Based Organisations and International Development*, in «Third World Quarterly» vol. 28, pp. 77-96
- Comaroff J. (2009), *The Politics of Conviction. Faith on the Neo-Liberal Frontier*, in «Social Analysis», vol. 53, pp. 17-38
- Comaroff J., J. L. Comaroff (1993), “*Introduction*”, in Comaroff J., J. L. Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, pp. XI-XXXVII, The University of Chicago Press, Chicago - London
- Comaroff J., J. L. Comaroff (eds.) (2001), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Duke University Press, Durham
- Csordas T. J. (1994), *The Sacred Self: a Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California Press, Berkeley
- Freeman D. (ed.) (2012), *Pentecostalism and Development. Churches, NGOs and Social Change in Africa*, Palgrave - McMilliam, Basingstoke
- Freeman D. (2013), *Pentecostalism in a Rural Context: Dynamics of Religion and Development in Southwest Ethiopia*, in «PentecoStudies», vol. 12, pp. 231-249
- Gifford P. (2003), *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalizing African Economy*, Indiana University Press, Bloomington
- Meyer B. (1995), ‘*Delivered from the Power of Darkness. Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana*, in «Africa. Journal of the International African Institute», vol. 65, n. 2, pp. 236-255
- Meyer B. (2004), *Christianity in Africa: from African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches*, in «Annual Review of Anthropology» vol. 33, pp. 447-474
- Meyer B. (2007), *Pentecostalism and Neo-Liberal Capitalism: Faith, Prosperity and Vision in African Pentecostal-Charismatic Churches*, in «Journal for the study of religion» vol. 20, n. 2, pp. 5-27