

Postfazione: uno sguardo dalle città africane

Pino SCHIRRIPA

Università di Roma “La Sapienza”

Afterword: A view from African cities

ABSTRACT: In the last few decades, Pentecostalism has dramatically grown and spread world-wide. Currently it is the fastest-growing Christian movement. It is spreading mainly in the urban areas, even though one can find it also in the rural ones. One of the leading factors, among others, which are pivotal for its development and spread is the flexibility of the idiom, which allow it to be consistent with the local contexts. Many scholars in the recent years have highlighted the nexus between neo-liberal perspective and Pentecostal doctrine, preaching and practices. Starting from the articles published in this section, the paper wants to resonate on the topics outlined above, focusing mainly on the urban areas.

KEYWORDS: PENTECOSTALISM, PROSPERITY GOSPEL, NEO-LIBERALISM, DEVELOPMENT, AFRICA.

This work is licensed under the Creative Commons © Pino Schirripa

Postfazione: uno sguardo dalle città africane

2016 | ANUAC. VOL. 5, N° 1, GIUGNO 2016: 225-243.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-2401



Religioni e città

Nel 1995 Birgit Meyer pubblicò un articolo sul Ghana che esordiva così:

Ad Accra il diavolo è onnipresente. Le canzoni popolari di high-life come: 'Diavolo, vai via da me' erompono dagli altoparlanti nelle botteghe e nelle stazioni di servizio. Si può leggere la stessa esortazione su molte magliette e adesivi per automobili; così manifesti e striscioni di varie chiese dichiarano 'guerra a Satana' e indicano riunioni di preghiera dove i demoni saranno distrutti dallo Spirito Santo che guarirà i fedeli ed in cui sarà possibile ricevere ricchezze. Ovunque in città si trovano cartelloni illustrati pieni di mostri colorati e di diavoli in cui si annunciano concerti popolari in cui si cantano le cattive azioni dell'oscuro oppositore di Dio. Nelle sale video, dove è possibile vedere un film per pochi soldi a essere maggiormente trasmessi, accanto a quelli occidentali, sono i film horror prodotti in Ghana, i cui protagonisti sono il diavolo e i suoi accoliti, principalmente streghe (Meyer 2012: 35).

L'articolo si incentrava sull'analisi del pentecostalismo e della stregoneria nella capitale del Ghana e, più in generale, in tutto il Paese, alla luce delle nuove dinamiche culturali e sociali e dei nuovi assetti determinati principalmente dai piani di aggiustamento strutturale, negoziati dal governo con il Fondo monetario internazionale, che prevedevano l'apertura al mercato globale e il ritrarsi dello Stato dai settori chiave dell'economia e dell'assistenza.

L'analisi portata avanti dall'antropologa olandese si inseriva nel solco di un più generale ripensamento del modo in cui le antropologie africaniste avevano visto e analizzato le modernità africane. In quegli stessi anni infatti, in due fortunatissimi volumi, Jean e John L. Comaroff (1993a) e Peter Geschiere (1995), ponendo al centro dell'analisi la stregoneria e le pratiche dell'occulto per come si sono modellate negli anni più recenti in Africa – e soprattutto nelle realtà urbane¹ –,mettevano in questione il modo di rappresentare, e ancor più di pensare, la modernità, o se si preferisce i processi di modernizzazione, al di fuori dell'Occidente. La pervasività della stregoneria e delle pratiche dell'occulto nelle città africane, così come l'impetuoso sviluppo di nuovi culti, che della lotta alla stregoneria fanno un perno centrale delle loro pratiche e della loro azione di proselitismo, intaccavano fortemente la grande narrazione, come direbbe Lyotard, che vedeva i processi di modernizzazione come un costante approssimarsi al modello occi-

1. Su come le pratiche dell'occulto siano oggi presenti principalmente nelle aree urbane, penso ad esempio a quanto scrive, a proposito delle città nigeriane, Misty Bastian: «Le città e i loro satelliti suburbani hanno infatti rimpiazzato molte delle vecchie aree forestali della Nigeria meridionale [...]. La scomparsa degli alberi e del sottobosco non ha necessariamente significato, nell'immaginario degli abitanti di queste zone, la scomparsa di quelle entità spirituali che avevano fatto di quelle aree la loro casa. Invece di diventare disincantate, le città nigeriane hanno dato luogo a una magia moderna» (Bastian 2001:75).

dentale (Comaroff, Comaroff 1993b); narrazione che è stata egemonica, anche al di fuori e al di là del discorso sviluppatista, fin dagli anni cinquanta dello scorso secolo. In breve, la modernizzazione non si risolveva solo nell'acquisizione di nuove strumentazioni tecniche, di nuove tecnologie e nella creazione di infrastrutture, ma comportava anche un mutamento più profondo nelle basi culturali e nelle prospettive ideologiche: con la modernizzazione si sarebbero ritratte le forme tradizionali di vita, di organizzazione sociale e di pensiero. Con l'avanzare del mondo moderno si sarebbe imposta, in Africa come già in Occidente secoli prima, una prospettiva secolare e secolarizzante. La nascita e la crescita di nuovi culti religiosi, la persistenza delle denominazioni storiche cristiane e dell'islam, la diffusione di nuove pratiche legate all'occulto che risignificano le forme tradizionali della stregoneria ci raccontano invece una storia affatto diversa.

Come sottolineato nell'introduzione a questa sezione monografica, l'impetuoso sviluppo delle città, fulcro, sebbene non unico, delle modernizzazioni africane, non ha significato una parallela avanzata del secolarismo, anzi in questi ultimi anni le vecchie denominazioni religiose e quelle nuove prendono sempre più piede, e la loro presenza è sempre più visibile nelle geografie urbane del continente.

I saggi qui presentati non parlano, naturalmente, solo di Africa, ma la loro lettura conferma che la tendenza sopra sommariamente delineata può essere applicata anche ad altri continenti e a contesti che, come quelli italiani qui analizzati da Daniele Parbuono o quelli rumeni presi in esame da Giuseppe Tateo, sembrerebbero a tutta prima declinarsi verso il secolare.

Un primo chiarimento è d'obbligo: finora ho parlato di processi di secolarizzazione e di luoghi in cui tali processi sembrano non aver avuto luogo. Non intendo però in questa sede leggere il fenomeno delle religioni in città attraverso questa lente. Principalmente perché la giudico fuorviante. Credo infatti che il dibattito sulla secolarizzazione, oltre a non essere scevro da ambiguità e aporie, ci porterebbe fuori strada. La presenza religiosa in città, e la sua maggiore visibilità e diffusione, è senz'altro una spia di come l'idea della secolarizzazione, e soprattutto del suo legame con la modernità, sia superata e poco utile, ma ciò non ci deve portare a vedere nel reincanto del mondo, come vorrebbero molti sociologi (Kepel 1991; Berger 1999; Micklewait, Wooldridge 2009), una spiegazione sufficiente di questa rinnovata presenza: è ad altro che dovremmo volgere l'attenzione. Nella seconda parte di questo intervento tornerò sulla sfida all'ideale Occidentale della modernità secolarizzata che le presenze religiose pongono, ma cercherò di vedere in che modo essa si leghi alle peculiari forme che ha assunto il modello neolibera in Africa.

Da molti anni svolgo ricerche in Africa in contesti urbani, spesso ricerche che hanno a che fare con la religione. Nelle pagine che seguono, dopo aver svolto alcune considerazioni sui saggi di questa sezione, proverò a portare avanti alcune riflessioni che proprio dalle letture di questi saggi sono state stimulate.

Il discorso sulla presenza delle religioni nelle città può essere sviluppato da diversi punti di vista, come fatto dagli autori nelle pagine precedenti. Penso ad esempio al sag-

gio di Parbuono, che mostra chiaramente come le diverse pratiche religiose rintracciabili in una comunità migrante siano ad un tempo uno Strumento di mediazione identitaria, ma anche il perno attraverso cui poter mettere in gioco strategie di comunicazione con i residenti. È importante, a questo proposito, il richiamo all'arena politica, poiché mostra come il discorso religioso si moduli e penetri diversi campi e non sia quindi relegabile a una sfera privata o, tutto sommato esclusiva di una comunità. Le pratiche religiose diventano un mezzo attraverso cui leggere la comunità e per essa una maniera per significare i luoghi.

Credo che la risignificazione dei luoghi sia uno dei punti forti che taglia trasversalmente tutti i contributi qui presentati, sebbene con valenze diverse. Ad esempio, nel caso rumeno descritto da Tateo la risignificazione degli spazi che si opera attraverso la edificazione di nuovi luoghi di culto, spesso imponenti, da ancora una volta il senso di una riappropriazione identitaria, a volte condensa se si pensa all'erezione della moschea, ma anche quello forte di rifare i conti con un passato recente che incombe. Gli edifici religiosi, ridisegnando la città, mutano la trama della sua storia, in una dinamica che coinvolge sia una pianificazione politica che una azione spontanea.

Per molti versi simile appare il discorso di Gusman, che però aggiunge un elemento di sicuro interesse. L'appropriazione simbolica dello spazio, nel suo caso, procede fin dal tempo coloniale, con l'edificazione sui punti più alte della città delle cattedrali, a bilanciare il peso simbolico del palazzo reale. Il nuovo panorama si arricchisce della continua edificazione di chiese, spesso pentecostali, piccole e grandi. È interessante il fatto che, a volte, sia valorizzato l'elemento di provvisorietà delle chiese piccole, considerato nel suo nesso con la dinamicità della religione. Mi pare che qui la pianificazione dall'alto faccia i conti con una diversa appropriazione dello spazio dal basso, che si manifesta nel contrasto tra ciò che rimane e ciò che, provvisorio, può mutare, magari crescendo. In tutti i due casi è forte l'idea della sacralizzazione dello spazio.

Di altri tipi di mediazione ci parlano gli altri due contributi; sebbene anche in essi si può rintracciare lo stesso interesse alla risignificazione dello spazio in senso sacrale, mi pare che aggiungano un nuovo elemento: quello della contrapposizione tra diverse aree dello spazio urbano. Il saggio di Javier González Díez, che ha un'ottica comparativa, mostra come la dinamica della espansione urbana che ingloba villaggi e crea nuove frontiere tra l'urbano e il rurale, dia modo a espressioni religiose, vecchie e nuove, di svolgere un ruolo non solo di risignificazione dello spazio ma di mediazione con la realtà liminale di queste aree. Se nel Gabon diversi culti si contendono il campo religioso proponendo idiomi e pratiche differenti per confrontarsi con questa realtà, in India sono i culti antichi a essere protagonisti; culti che non rappresentano una reviviscenza quanto invece l'espressione religiosa di classi marginali che in tal modo si distinguono dall'induismo delle caste alte. La realtà brasiliana indagata da Laura Petracchi ha dei punti di contatto, principalmente nella contrapposizione tra la città e la *favela*. Ad essa fa da contrappunto quella, che viene fuori dalla visione dualista pentecostale, tra lo spa-

zio di Dio e quello del diavolo. L'azione pentecostale dentro la *favela*, ancora una volta, risignifica lo spazio, ma nel contempo modifica i corpi e crea nuove pratiche di soggettivazione. Sebbene si tratti di continenti e storie differenti, questi ultimi due saggi segnano una continuità proprio nella possibilità di tradurre nell'idioma religioso, e dare un senso, la contrapposizione sociale e spaziale di città composite.

Quello che intendo fare nella pagine che seguono, e proprio a partire dagli stimoli di questi saggi, e proporre alcune ulteriori riflessioni proprio sulla risignificazione dello spazio e su come vengano tradotte nell'idioma religioso pratiche che a tutta prima assegneremmo ad un altro ambito. Tutto ciò riferendomi al pentecostalismo, mio argomento di ricerca.

La domesticità utilizzabile degli edifici religiosi

Da un punto di vista spaziale, gli edifici religiosi determinano la topografia, poiché i luoghi in cui sorgono rimandano a importanti valenze simboliche, come è il caso dell'Uganda o della Romania. La costruzione degli edifici rimanda a una precisa gerarchia che non è solo spaziale ma soprattutto simbolica. Non è solo nella pianificazione, più o meno controllata, che si ritrovano questi elementi, ancora il caso dell'Uganda, così come quello del Brasile, mostrano come la topografia urbana si risignifichi attraverso il continuo nascere di nuovi edifici religiosi, e più ancora la rifunzionalizzazione di edifici vecchi, ora dedicati al culto. Il caso dei pentecostali è emblematico: dalle piccole chiese costruite con materiale provvisorio, alle grandi *mega-churches* che sempre più affollano il panorama di molte città nei vari continenti i loro luoghi di culto ridisegnano, e non solo simbolicamente, lo spazio. Certo la valenza simbolica di questi edifici è rilevante. Nella visione dualista, centrale in molte versioni del pentecostalismo, l'occupazione dello spazio è vista come una forma di sua sacralizzazione. Come spiega bene Alessandro Gusman, la presenza del luogo di culto rende sacro un pezzo di un territorio altrimenti destinato a rimanere non tanto mondano, ma preda del diavolo. Vorrei soffermarmi sulla questione della sacralizzazione. Innanzitutto va meglio inquadrato il dualismo pentecostale; una tale visione pervade l'insieme delle pratiche di questo movimento: la conversione, i rituali di cura, lo spazio e così via rimandano a un orizzonte metastorico in cui il principio divino è in continua contesa con quello diabolico; il mondo è pervaso dal male ed è compito dei fedeli strappare via via suoi pezzi per restituirli a Dio. In questa visione i corpi, ma anche lo spazio, sono teatri, o microcosmi, che rimandano a tale incessante lotta. Rendere sacro lo spazio quindi assume un senso forte perché rimanda a una idea che le pratiche pentecostali, intese in un senso lato, non possano avere luogo che in uno spazio che è stato strappato al mondo, e quindi a Satana; uno spazio che quindi è reso domestico perché in esso ritroviamo le forme e i simboli del movimento; tale azione assume quindi un senso che non può essere costretto entro una dialettica sacro/profano, intesa come antinomia tra ciò che è di Dio e ciò che è degli uomini. Può essere utile a questo proposito un riferimento ai concetti demartiniani,

prima di tutto quello della domesticità utilizzabile. Si tratta di un concetto esposto in forma germinale negli appunti che poi rifluiranno *La fine del mondo* (de Martino 1977: 636-656).

De Martino, in uno dei passi di quel volume pubblicato a dodici anni dalla sua morte, definisce così la domesticità:

La domesticità del mondo è in primo luogo e innanzitutto questo esser fra corpi utilizzabili col nostro corpo utilizzabile: domesticità che in parte costituisce lo sfondo opaco della vita quotidiana, in parte affiora in decisioni così agevoli da non richiedere un impegno particolare della coscienza, e in parte infine emerge in iniziative che possono richiedere la più alta tensione e un vigile senso di responsabilità operativa o addirittura di invenzione di una tecnica dell'operare completamente nuova. Il mondo domestico delle cose è l'indice delle abilità nostre possibili o attuali (de Martino 1977: 641).

Potrebbe sembrare una forzatura citare passi di de Martino che sono inseriti entro una più ampia riflessione sulla datità del mondo, sulla natura e sull'utile, per parlare di come i pentecostali operino una sacralizzazione dello spazio. Non credo che sia così. Come accennavo più sopra, nella visione dualista dei pentecostali lo spazio del "mondo", lo spazio cioè non ancora reso sacro, non è solo uno spazio ostile, è un luogo in cui non è possibile operare. La sacralizzazione dello spazio, che si opera attraverso la costruzione di edifici di culto, o strappando all'utilizzo mondano vecchi edifici, ha il senso di rendere "domestico" ciò che prima era ostile ed estraneo. È solo in questa domesticità che le pratiche pentecostali, e ancor più l'azione generale tesa a dispiegare il progetto comunitario, sono possibili. Lo spazio sacralizzato rende possibile l'azione, che è anche i reiterarsi dell'azione che si svolge, o meglio si fa, in ogni spazio sacro. La sacralizzazione quindi rende lo spazio "domestico", nell'accezione demartiniana di questo termine:

Un sfondo 'domestico', un 'mondo', che è domestico e che è mondo nella misura in cui racchiude progetti umani che furono eseguiti una volta e diventarono perciò progettabili o atti a diventare stimolo e appoggio per nuove utilizzazioni e progettazioni (de Martino 1977: 646).

È in questo senso che intendo la sacralizzazione dello spazio come condizione per rendere possibile il dispiegarsi dell'azione, delle pratiche. Rende cioè possibile l'esistenza stessa di un progetto comunitario. Una sacralizzazione che, in prima istanza, si opera attraverso la costruzione degli edifici di culto.

Nella seconda parte di questo contributo rifletterò su altre forme, che rimandano a differenti topografie, dell'azione pentecostale sempre intesa come volta a una sacralizzazione del mondo. Per ora vorrei proporre una breve riflessione su quegli edifici, noti come *mega-churches* che, anche nella loro imponente architettura, invadono lo spazio delle città, tanto in Africa che in America, e di cui si è già parlato nei contributi della sezione a proposito dell'Uganda e del Brasile.

Le *mega-churches* assumono una propria valenza simbolica che, in questo caso, va al di là della sacralizzazione dello spazio. Gli imponenti edifici, pensati per contenere migliaia di individui, sono la testimonianza tangibile e visibile della potenza di Dio. Così come, per quella versione del pentecostalismo nota come “vangelo della prosperità”, l'esibizione di vestiti di *brand* importanti e diffusi globalmente, l'utilizzo di automobili lussuose e di telefoni cellulari di ultima generazione sono una prova concreta e visibile di ciò che Dio può fare per chi si mette sotto la sua ala protettrice e segue il suo cammino (Mary 2000; Meyer 2004; Schirripa 2012), gli edifici sono il segno, questa volta meno transitorio ed effimero dei vestiti e dei telefoni, di tale potenza posta stavolta al servizio dell'intera comunità. Le *mega-churches* rimandano a un'altra dimensione fondamentale della costruzione della modernità: l'utilizzo delle nuove tecnologie. In queste chiese, pensate per contenere migliaia di persone, lo spazio è dominato da grandi schermi in cui vengono trasmesse in diretta le immagini della funzione e delle omelie del pastore, così come delle sue pratiche esorcistiche. Le stesse immagini vengono poi trasmesse su scala più ampia, spesso globale, attraverso i grandi network pentecostali sui canali televisivi satellitari².

È altrettanto interessante, a mio avviso, riflettere su quali siano gli edifici che vengono rifunzionalizzati in termini sacrali, un dato su cui finora non ci si è soffermati abbastanza e che, invece, a mio avviso ci dice molto sul modo in cui il pentecostalismo, soprattutto in contesti non occidentali, traduce la modernità per come essa è stata esportata in tali luoghi. Molto spesso, infatti, a essere rifunzionalizzati come edifici di culto, sono le vecchie sale cinematografiche dismesse, che vengono affittate per le cerimonie o, a volte, acquistate. Certo, in ciò è facile rintracciare una ragione pratica: le sale sono grandi, e la loro conformazione geometrica, spesso di forma rettangolare, ben si presta alle esigenze del culto. È però possibile vedere anche una sorta di gioco, a mo' di contrappunto, con la modernità, una sorta di mimesi. Che il pentecostalismo utilizzi forme e strumenti della modernità è cosa nota. Ciò vale anche ai suoi esordi, e anche nelle minuzie delle pratiche di culto: gli strumenti musicali, ad esempio, che vengono utilizzati nelle cerimonie rimandano a quelle delle orchestre jazz che iniziarono a diffondersi negli Stati Uniti proprio negli anni in cui il pentecostalismo prendeva forma. Harvey Cox, un teologo e studioso del pentecostalismo, sostiene che questa coincidenza non sia casuale: la diffusione degli strumenti a fiato, facili da trasportare e di basso prezzo, ha permesso una democratizzazione nell'uso della musica che fa il paio con la democratizzazione nel culto imposta dai pentecostali, grazie a una accezione del cristianesimo basata più sulla pratica che sulla dottrina (Cox 1993). In tutti e due i casi l'improvvisazione e il virtuosismo superano e sovrastano il canone. L'utilizzo degli stessi strumenti

2. Si tratta di network televisivi, principalmente in lingua inglese o francese, che trasmettono 24 su 24 funzioni religiose o documentari, prodotti da case di produzione pentecostali, su grandi leader religiosi. Nella sola lingua inglese, durante le mie ricerche sul campo, ho potuto contare almeno 11 network differenti. Si tratta di canali televisivi che vengono visti molto di frequente da una buona parte dei membri delle varie chiese con cui sono stato in contatto durante le mie ricerche.

musicali è indice anche di una forma di cristianesimo che nasce e si consolida sull'onda delle novità e con queste in stretta relazione.

L'utilizzo di certi strumenti musicali, ancor più che quello di particolari ritmi e armonie, è un elemento caratterizzante delle pratiche pentecostali. Ricordo che agli inizi del 2016 intervistai il pastore di una chiesa pentecostale molto diffusa nello Nzema, nel Ghana sud-occidentale: la Sacred Action Church. Si tratta di una chiesa che ebbe nascita tra i minatori delle miniere d'oro della vicina regione dell'Ahanta. Una delle prime cose che il pastore mi sottolineò, cercando di mostrarmi gli elementi caratterizzanti la sua chiesa, fu che nelle cerimonie, fin dall'inizio, non vennero usati strumenti tradizionali quali i tamburi, ma invece le trombe, i tamburelli e i contrabbassi, cioè gli strumenti portati nel paese dalle bande, spesso di origine caraibica, che seguivano l'esercito coloniale inglese o dai marinai delle navi che attraccavano nei porti della colonia (Longo 2015). Si tratta cioè di strumenti che arrivano con la modernità. Sottolineare che nella chiesa si utilizzino questi e non quelli tradizionali non è che uno dei tanti modi per rendere evidente quella "rottura completa col passato" che Birgit Meyer individua come una delle costanti del discorso pentecostale (Meyer 1998).

Ho fatto questa breve digressione sulla musica, proprio per sottolineare il rapporto che c'è tra le forme concrete della modernità e il pentecostalismo, per quel che sto discutendo in questo contributo principalmente quelle che venivano esportate nelle colonie. Ciò mi consente di tornare alle sale cinematografiche. L'arrivo delle sale cinematografiche e dei film nei luoghi colonizzati è infatti parte del progetto di modernizzazione che guida le nazioni coloniali. Il cinema è sineddoche del mondo nuovo che si afferma in Occidente, e la sua esportazione nelle città africane ha il senso di renderle più familiari, più prossime all'Occidente nella sua forma moderna. Rendere sacre quelle sale ora dismesse diventa quindi un modo per tradurre quella modernità nelle specifiche forme e finalità dell'idioma pentecostale. Occupando quelle sale, i pentecostali, così come altri gruppi religiosi, si rendono partecipi di quella modernità declinando e risignificando lo spazio, non più nella sua dimensione secolare ma in una più immediatamente religiosa. Come già accennato più sopra, che i pentecostali, così come altri gruppi religiosi vecchi e nuovi, declinino in forme e nuove e originali la modernità attraverso l'utilizzo dei nuovi media e, più in generale, delle tecnologie, è cosa da tempo sancita negli studi. Si pensi ad esempio alle produzioni video e cinematografiche. L'abbassamento dei costi di produzione e di distribuzione del materiale video e cinematografico, dovuto alla diffusione di strumenti di ripresa a basso costo così come a quella di software per il montaggio e al passaggio dalla pellicola ad altri supporti di visione del prodotto, sono tra gli elementi che hanno portato a una vera e propria esplosione di nuovi centri di produzione. In Africa il più attivo e noto è sicuramente la Nigeria, la cui produzione è conosciuta come Nollywood³. Non si tratta ovviamente dell'unico centro, anche altri Paesi come

3. Su Nollywood e più in generale sul cinema africano cfr. tra gli altri: Krings, Okome 2013; Jedlowski 2014; Jedlowski, Santanera 2015.

ad esempio quelli in cui lavoro io, Ghana ed Etiopia, conoscono lo stesso fenomeno. Quel che mi interesse qui sottolineare è che una parte cospicua di questa produzione ha a che fare, in maniera più o meno diretta, con il mondo religioso: si va dalle piccole case di produzione pentecostali che confezionano documentari per i network televisivi religiosi o anche film e altro materiale video che poi viene distribuito prevalentemente in dvd, a film prodotti da altre case che però hanno sempre a che fare con la stregoneria o con l'occulto⁴. Allo stesso modo è molto pronunciata l'attività in internet. Insomma è l'intero strumentario tecnologico, così come quello fisico e spaziale, che viene declinato sotto una prospettiva religiosa.

L'azione nel mondo: pentecostalismo e sfera pubblica

Vi è però un altro aspetto che a mio avviso è centrale e che solo negli ultimi anni ha cominciato ad essere al centro della riflessione dei ricercatori: mi riferisco alla presenza capillare delle organizzazioni religiose in quella che possiamo definire come la sfera pubblica (Schirripa 2016a, 2016b).

In effetti se si guarda alla topografia delle città, e non solo in Africa, assieme agli edifici dedicati al culto vi sono altri luoghi che segnano la presenza religiosa: asili, scuole, cliniche e, con sempre maggior frequenza, uffici di ONG, locali o internazionali, che a volte sono diretta espressione delle varie denominazioni religiose, vecchie e nuove. Certo, l'attività religiosa in questi campi non è affatto nuova; per quel che concerne il continente africano ad esempio, se si guarda alla penetrazione missionaria, durante e dopo il periodo coloniale, si può notare come l'azione di proselitismo sia andata di pari passo con lo sviluppo di attività di tipo assistenziale e caritatevole o di promozione sociale. Non a caso la penetrazione religiosa nel continente è stata spesso definita come l'avanguardia e l'avamposto della dominazione coloniale. Una tale impegno è continuato ovviamente anche dopo la decolonizzazione. Le grandi denominazioni storiche cristiane, così come l'islam, sono impegnate in azioni di assistenza e in progetti caritatevoli. Fin dagli anni settanta dello scorso secolo, poi, anche le nuove chiese indipendenti africane sono entrate, con uno spazio via via maggiore, in questo campo, promuovendo attività assistenziali e creando istituti scolastici, tanto nelle città che nelle aree rurali⁵.

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 co-

4 Si vedano, ad esempio, per quel che riguarda il Ghana: Meyer, Moors 2006; Meyer 2009; de Witte 2012, 2014.

5. Per quel che riguarda il Ghana, una breve descrizione dell'impegno delle chiese indipendenti in questo campo si può trovare in Baeta 2004.

noscano 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 oggi una luce differente per le profonde trasformazioni economiche e sociali che hanno attraversato il continente negli ultimi decenni, e per il panorama delle chiese che appare oggi radicalmente mutato. È bene fare un breve riferimento all'attuale panorama sociale del continente, alla luce delle dinamiche che si sono ingenerate con i piani di aggiustamento strutturale. Successivamente tornerò sul ruolo delle chiese come agenti e promotori di sviluppo e, più in generale, sulla loro azione nella sfera pubblica. Come si vedrà anche questa è centrale nel definire il rapporto tra religioni e spazi urbani.

Tra gli anni settanta e ottanta del secolo scorso la pesante situazione debitoria degli Stati africani, che poco più di un decennio prima erano diventati indipendenti, si aggravò ancora di più a causa dell'innalzamento del prezzo dei prodotti petroliferi e il crollo di quello del cacao, caffè e altre merci, tradizionali *cash-crops* che contribuivano a rendere meno pesante la bilancia dei pagamenti. L'intervento di aiuto del Fondo Monetario Internazionale e della Banca Mondiale fu condizionato all'avvio di una serie di riforme strutturali che ridisegnassero le economie di questi Paesi. In breve tali riforme, che vennero battezzati piani di aggiustamento strutturale, 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 scapito 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 controllate 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 economico⁶.

Le conseguenze sociali dei piani di aggiustamento strutturale furono drammatiche per una buona parte della popolazione, che vide ridursi drasticamente l'accesso ai servizi, conseguenza del peggioramento di un *welfare* che già era molto limitato. Il ritirarsi degli Stati dalle economie significò, infatti, il disimpegno in settori chiave quali i trasporti, che in molti Paesi vennero privatizzati, e una parziale smobilitazione dei servizi sanitari e delle scuole. In questi settori, seppur gli Stati siano ancora presenti, è cresciuto in questi decenni il ruolo dei privati.

Se, quindi, per una minoranza della popolazione i piani di aggiustamento strutturale hanno rappresentato un'occasione per accrescere la propria ricchezza, per la maggio-

6. La bibliografia sui piani 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 2012a.

ranza 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 e le possibilità, e 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* ha significato in questo settore che le possibilità di accesso alle risorse divennero minime, se non nulle, per un'ampia parte della popolazione (Pfeiffer, Chapman 2010). Va detto che in buona parte dei Paesi africani già prima dei piani di aggiustamento strutturale, la situazione sanitaria si presentava come precaria e segnata da profonde ineguaglianze nelle possibilità di accesso. Scarsi, e differenzialmente 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 della salute, come per la costruzione di cliniche o centri di salute o per la distribuzione dei farmaci (Schirripa 2014).

I piani di aggiustamento strutturale hanno un'altra conseguenza, molto importante ai fini di quanto qui si sta dicendo. Il ritirarsi degli Stati dai nodi nevralgici dell'economia, e non solo, ha significato anche un parallelo sminuirsi del loro ruolo nelle politiche di cooperazione internazionale. Se infatti fino agli anni ottanta erano gli Stati i principali beneficiari delle politiche di aiuto e di sviluppo degli organismi sovranazionali e degli Stati ricchi, il panorama mutò radicalmente a partire dal decennio successivo. Poiché buona parte degli Stati africani non erano più i principali fornitori di servizi ai cittadini, nuovi attori sociali si affermarono o, in alcuni casi, attori già presenti incrementarono il loro ruolo, come è il caso delle organizzazioni caritatevoli legate alle denominazioni cristiane storiche o all'islam. Le ONG internazionali acquisirono un nuovo peso, sicuramente maggiore a quello avuto in precedenza⁷, e, contemporaneamente, si assiste a una moltiplicazione senza precedenti delle ONG locali, il cui numero si è più che decuplicato nei vari Paesi africani (Freeman 2012b).

Se le ONG hanno beneficiato, in termini di finanziamenti ottenuti, di questa nuova situazione, altrettanto hanno fatto le *Faith Based Organizations*. Si tratta di organizzazioni cristiane, spesso interdenominazionali, che acquisendo fondi sia direttamente, attraverso donazioni di privati, sia usufruendo di fondi statali o internazionali, si dedicano ad attività di sviluppo o caritatevoli. Si tratta di un panorama vasto e composito, alcune di esse però, quale ad esempio World Vision, hanno un ruolo prominente e lavorano su vasta scala in molti continenti. Alcune di queste organizzazioni hanno una lunga storia, il loro ruolo però è mutato negli ultimi venti anni, e oggi si pongono come veri e propri agenti di promozione dello sviluppo (Clarke 2007). Di norma agiscono diretta-

7. I numeri riferiti da Dena Freeman a questo proposito sono chiari: «Nel 1995 c'erano almeno 29 mila ONG internazionali in attività, con un flusso di aiuti canalizzati attraverso loro che era stimato intorno ai 5 miliardi di dollari annui; di questi, 3,5 miliardi erano diretti a ONG operanti in Africa. Questa cifra rappresenta quasi un quinto degli aiuti totali destinati al continente» (Freeman 2012b: 5).

mente o finanziando azioni e progetti di ONG che spesso sono gemmazione diretta delle chiese, si appartenenti alle denominazioni storiche che pentecostali⁸.

Nel mutato panorama successivo ai piani di aggiustamento strutturale, le FBO e le ONG da loro finanziate sono diventate attori di grande rilievo. Altrove ho riflettuto su come essi lavorino nel campo dell'assistenza ai bambini creando una serie di discipline, non esclusivamente corporee, che mirano alla costruzione di nuove soggettività che siano coerenti con le prospettive neoliberiste oggi egemoniche nel continente africano. Notavo anche come tutto ciò si svolgesse traducendo nell'idioma religioso pentecostale quell'ideale di sviluppo economico e sociale che in Occidente nasceva con presupposti secolari nell'alveo delle grandi democrazie liberali (Schirripa 2016a).

Vorrei qui concentrarmi invece su come questo insieme di attività, che mostrano anche un diverso impegno nel "mondo" delle chiese pentecostali, siano per esse una forma differente di sacralizzazione dello spazio e che quindi comportino un modo diverso di guardare ad esso e di pensare le città.

Sono però necessarie due brevi premesse. La prima riguardo alla relazione tra neoliberalismo e pentecostalismo. La seconda su quello che ho chiamato impegno nel mondo da parte delle chiese pentecostali.

Il pentecostalismo ha avuto origine negli Stati Uniti nel primo decennio del secolo scorso, da allora si è diffuso in tutto il pianeta, nel corso del secolo della sua esistenza, ha conosciuto uno sviluppo, non solo impetuoso, ma denotato da mutamenti, aggiustamenti ai contesti locali, contaminazioni, al punto che oggi è complesso darne una definizione univoca. Inoltre, nel corso di questo secolo, si sono sviluppati movimenti che si richiamano al pentecostalismo, pur rimanendo nell'alveo delle denominazioni cristiane storiche; al punto che Allan Anderson, tra i più autorevoli storici del pentecostalismo preferisce parlare di "range of pentecostalism" (Anderson 2004a:10), intendo con questa espressione un insieme di movimenti, tra loro eterogenei, che si richiamano comunque all'esperienza del battesimo dello spirito, con la possibile conseguente acquisizione dei carismi per come descritti da Paolo nella prima lettera ai Corinzi: e che comunque si rifanno a una fede vissuta intensamente in cui il ruolo di mediazione pastorale tra l'individuo e la divinità risulta fortemente attenuato. In genere si accetta la tripartizione tipologica proposta da Walter Hollenweger (1972): 1) pentecostalismo classico, cui appartengono quelle chiese, di norma più antiche, che si rifanno all'esperienza del pentecostalismo per come essa si è costituita alle sue origini; 2) movimenti carismatici o del rinnovamento, riferendosi alle esperienze parapentecostali che, a partire dagli anni sessanta, si sono sviluppate all'interno delle denominazioni storiche, per quel che riguarda il mondo cattolico si tratta dei tanti rivoli del rinnovamento dello Spirito⁹; 3) chiese in-

8 Su tali temi c'è una letteratura ormai consistente, oltre a Clarke, cito a mo' di esempio: Dorman 2002; Freeman 2012a; Hearn 2002; Mossière (2013).

9. Sul movimento carismatico cattolico si vedano, tra gli altri, Charuty 1986, 1987; Csordas 1994; Lanternari 1983, 1987; Schirripa 2012.

dipendenti o simil-pentecostali; in quest'ultima categoria Hollenweger fa rifluire quelle esperienze che, pur condividendo diversi tratti con le chiese pentecostali non sono geneticamente, usando questo termine nell'accezione di Dumezil, legate all'esperienza pentecostale delle origini, quali ad esempio le chiese indipendenti africane nate nel periodo coloniale e che hanno conosciuto un ulteriore sviluppo dopo l'indipendenza¹⁰. Per quanto non vi fossero, almeno agli inizi, dei legami concreti tra le due esperienze¹¹, negli ultimi decenni si è assistito a inedite forme di avvicinamento e contaminazione tra le due esperienze che ha portato diversi studiosi a parlare di chiese pentecostali-carismatiche (Meyer 2004). Scrivo questo per sottolineare quanto sia difficile riportare la complessa esperienza pentecostale sotto alcuni tratti comuni. Il pentecostalismo si presenta come estremamente variegato e a tratti contraddittorio, in ciò alcuni autori vedono una delle ragioni del suo rapido diffondersi a livello globale: la capacità di avere un idioma che, pur rimanendo costanti in molti tratti, riesce ad adattarsi alle specificità locali, così come una certa flessibilità dottrinale e di pratiche ne garantiscono una sua maggiore adattabilità e accettabilità (Robbins 2004; Csordas 2009).

Tra le varie forme di pentecostalismo che hanno conosciuto un rapido sviluppo in questi ultimi decenni, quella che maggiormente ha attratto l'attenzione degli studiosi è il "vangelo della prosperità"¹². Nato in America, nel contesto dei grandi predicatori della destra americana, esso ha conosciuto uno sviluppo a livello globale. Di questa versione del pentecostalismo riferisce Laura Petracchi nel suo contributo riferendosi alla IURD. In breve, il vangelo della prosperità segna un passaggio importante nelle pratiche nelle dottrine del pentecostalismo, poiché insiste sul fatto che chiunque si metta sotto la protezione di Dio e segua il suo cammino verrà ricompensato anche qui sulla terra. La ricchezza quindi diventa un segno dell'elezione divina. C'è una differenza fondamentale tra il vangelo della prosperità e l'etica protestante discussa da Weber. In quel caso, infatti, l'individuo era predestinato alla vita eterna e il successo sulla terra, così come l'etica del lavoro, non erano che sanzioni di tale stato. Nel vangelo della prosperità invece non c'è predestinazione: è l'individuo che, liberamente, sceglie di stare dalla parte di Dio, il successo sarà la ricompensa per tale scelta. C'è quindi un diverso accento sulla volontà individuale, e più in generale sulla costruzione individuale del proprio destino (Meyer 2007). L'enfasi sul destino individuale, sul successo in questa terra, sulla ricchezza come cifra del proprio posto nel mondo, la connotazione positiva che assumono i beni materiali nonché il desiderio di possederli rendono questa versione del pentecostalismo particolarmente vicina e coerente con la prospettiva neoliberista oggi dominante. Come notano questi autori il pentecostalismo, specialmente nella sua ver-

10 La bibliografia su chiese è sterminata alcuni riferimenti classici sono: Lanternari 1960; Peel 1968; Ranger 1986; Comaroff, Comaroff 1991.

11. Anderson infatti, volendo tracciare dei forti legami tra le esperienze pentecostali e le chiese africane della prima metà del secolo scorso è costretto a rifarsi a una serie di somiglianze tipologiche (2004b).

12. Sul vangelo della prosperità cfr. tra gli altri: Coleman 2000; Gifford 1998; Marshall 2001; Meyer 2012; Smith 2001.

sione di vangelo della prosperità, ha conosciuto il suo picco di diffusione in Africa durante e dopo l'attuazione dei piani di aggiustamento strutturale. Quando cioè, grazie alle diverse politiche doganali, i Paesi si sono riempiti di merci e, allo stesso tempo, si è imposta l'economia di mercato. Il pentecostalismo permette di agire in questo mondo, rendendo pensabile positivamente il desiderio di acquisire merci e ricchezza e enfatizzando gli aspetti dell'iniziativa e del successo individuale.

Ho insistito su questo punto perché, a mio avviso, rende evidente una delle motivazioni che fanno sì che le chiese si impegnino direttamente nello sviluppo tramite le loro ONG: promuovere attività generatrici di reddito, educare a una etica del successo è parte integrante del loro orizzonte e delle loro pratiche pedagogiche. C'è un secondo elemento che va sottolineato: l'impegno nel mondo.

Alle sue origini, il pentecostalismo si presenta come un movimento millenarista: buona parte della sua predicazione si basava sull'idea dell'imminente fine del mondo e, quindi, della necessità impellente della salvezza eterna. Su queste premesse si basava il sostanziale disimpegno dalle cose mondane: i fedeli dovevano occuparsi della salvezza eterne e non del benessere terreno.

Negli ultimi decenni buona parte del movimento pentecostale, e non solo il vangelo della prosperità, ha invece posto una diversa enfasi sull'impegno su questa terra. La fine del mondo non è considerata più come imminente, e il compito del fedele, entro l'ottica dualista più sopra delineata, è di guadagnare attraverso la sua azione nuovi fedeli, di salvare individui sottraendoli all'influenza malefica, riducendo così l'azione e il peso di satana nel mondo. C'è chi legge questa nuova tendenza in termini ottimistici e tutto sommato riduttivi¹³, vedendo nelle attitudini etiche pentecostali – il rifiuto dell'alcol, dell'adulterio, della violenza e nel contempo l'attitudine al risparmio, alla promozione individuale e così via –, le basi per uno sviluppo virtuoso della società. A mio avviso le cose stanno in maniera più complessa e, soprattutto, vanno lette all'interno della visione dualistica del pentecostalismo. Agire nel mondo significa lavorare per rendere sacro e sottrarre a satana il suo spazio di azione, significa rendere "domestico" uno spazio altrimenti diabolico. C'è quindi una continuità tra quanto sostenevo a proposito del rendere domestico lo spazio urbano attraverso la diffusione dei luoghi di culto e l'azione pentecostale nel mondo. In entrambi i casi si lavora per rendere "domestico", "utilizzabile" il mondo, per agire su di esso. È evidente che tutto ciò ha forti ricadute, come nel caso delle azioni delle ONG. Non è però possibile ridurre tale azione in termini meramente fattuali, dimenticando la cornice religiosa in cui si inseriscono, pena la non intellegibilità del fenomeno. Si può, e si deve, pensare a una possibile lettura politica del pentecostalismo, a patto di mantenere l'irriducibilità del suo discorso religioso. Un discorso che permette di agire sul mondo perché è intrinsecamente performativo. Dice giustamente Ruth Marshall parlando del pentecostalismo in Nigeria e della sua dimensione operativa e politica:

13. Ad esempio Woodberry 2008.

[...] il linguaggio della fede è realmente performativo e accorda alla testimonianza e alla preghiera una forza che è genuinamente fondativa: invocare Dio, lodarlo, indirizzare preghiere e testimoniare le sue opere costituisce un atto di fede – ciò che Paolo chiama *performativum fidei* – ma anche, letteralmente, una azione sul mondo. Attraverso la preghiera e la testimonianza i convertiti fanno cose con le parole (Marshall 2009: 4).

È in questa performatività del linguaggio della fede che si fonda la possibilità di azione. Grazie al fatto che le parole stesse siano performative e trasformative è possibile e pensabile una azione sul mondo che sia essa stessa sacra. 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 quindi una sfida radicale al nostro universo secolarizzato.

Le chiese, gli asili, le cliniche e, non ultimi, gli uffici delle ONG ci raccontano di una versione differente della modernità. Tutto questo, così come quanto evidenziato nei contributi di questa sezione, rende più stringente la necessità di continuare a indagare le religioni nelle città.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Anderson, Allan, 2004a, *An introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Anderson, Allan, 2004b, *The origin of Pentecostalism and its global spread in the early twentieth century*, Lecture for the Oxford Centre for Mission Studies, October 2004.
- Baeta, Christian G., 2004, *Prophetism in Ghana: A study of some "spiritual" churches*, Accra, Africa Christian Press.
- Bastian, Misty L., 2001, Vulture men, campus cultists and teenaged witches. Modern magics in Nigerian popular media, in *Magical interpretations, material realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*, Henrietta L. Moore, Todd Sanders, eds, London and New York, Routledge: 71-96.
- Berger, Peter L., ed., 1999, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids (MI), Eerdmans.
- Boulenger, Delphine, Bart 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*, Antwerp, ITGpress.
- Charuty, Giordana, 1986, Prier pour Guérir: les nouveaux sauvers d'âmes, *Autrement*, 85: 98-109.
- Charuty, Giordana, 1987, Guérir la memoire. L'invention rituelle du catholicisme pentecotiste français et italien, *Social Compass*, XXXIV, 49: 437-463.
- Coleman, Simon, 2000, *The globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Comaroff, Jean, John L. Comaroff, eds, 1991, *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean, John L. Comaroff, eds, 1993a, *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean, John L. Comaroff, 1993b, Introduction, in *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*, Jean Comaroff, John L. Comaroff, eds, Chicago and London, University of Chicago Press: XI-XXXVII.
- Cox, Harvey, 1993, Jazz and Pentecostalism, *Archives des sciences sociales des religions*, 84: 181-188.
- Csordas, Thomas, 1994, *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*, Berkeley, University of California Press.
- Csordas, Thomas, 2009, ed., *Transnational transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
- de Martino, Ernesto, 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Torino, Einaudi.
- de Witte, Marleen, 2012, Television and the Gospel of Entertainment in Ghana, *Exchange*, 41: 144-164.
- de Witte, Marleen, 2014, Médias religieux, esprits voyageurs. Diffusion publique et secret dans le Pentecôtisme et dans la religion traditionnelle au Ghana, *Social Compass*, 61, 1: 11-20.
- Dorman, Sara R., 2002, "Rocking the boat?": Church NGOs and democratization in Zimbabwe, *African Affairs*, 101: 75-92.

- Freeman, Dena, ed., 2012a, *Pentecostalism and Development. Churches, NGOs and Social Change in Africa*, Basingstoke, Palgrave-McMilliam.
- Freeman, Dena, 2012b, The Pentecostal ethic and the spirit of development, in *Pentecostalism and Development. Churches, NGOs and Social Change in Africa*, Dena Freeman, ed, Basingstoke, Palgrave – McMilliam: 1-38
- Gifford, Paul, 1994, Some Recent Developments in African Christianity, *African Affairs*, 93: 513-534.
- Gifford, Paul, 1998, *African Christianity. Its public role*, Bloomington, Indiana University Press.
- Geschiere, Peter, 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.
- Hearn, Julie, 2002, The “invisible” NGO: US Evangelical missions in Kenya, *Journal of religion in Africa*, 32, 1: 32-60.
- Hollenweger, Walter, 1972, *The pentecostals*, London, SCM Press.
- Jedlowski, Alessandro, 2014, *Nollywood. L'industria video nigeriana e le sue diramazioni transnazionali*, Napoli, Liguori.
- Jedlowski, Alessandro, Giovanna Santanera, a cura di, 2015, *Lagos calling. Nollywood e la reinvenzione del cinema in Africa*, Roma, Aracne editrice.
- Kepel, Gilles, 1991, *La rivincita di Dio*, Milano, Rizzoli.
- Krings, Matthias, Onookome Okome, eds., 2013, *Nollywood: The Transnational Dimensions of an African Video Film Industry*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- Lanternari, Vittorio, 1960, *Movimenti religiosi di salvezza e di libertà dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli.
- Lanternari, Vittorio, 1983, Le terapie carismatiche. Medicina popolare e scienza moderna, *La Ricerca Folklorica*, 8: 83-89.
- Lanternari, Vittorio, 1987, Religion et thérapie dans les nouvelles sectes charismatiques, *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 7: 95-111.
- Longo, Francesco S., 2015, *Vite, luoghi e pratiche musicali nel Ghana sud-occidentale*, Tesi di laurea magistrale, Corso di laurea in Discipline Etnoantropologiche, Sapienza – Università di Roma.
- Marshall, Ruth, 2004, *Political spiritualities. The Pentecostal revolution in Nigeria*, Chicago, University Press of Chicago.
- Mary, André, 2000, L'anthropologie au risque des religions mondiales, *Anthropologie et Société*, 24, 1: 117-135.
- Meyer, Birgit, 1998, “Make a complete break with the past”. Memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse, *Journal of Religion in Africa*, 28, 3: 316-349.
- Meyer, Birgit, 2004, Christianity in Africa: from African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches, *Annual Review of Anthropology*, 33: 447-474.
- Meyer, Birgit, 2007, Pentecostalism and neo-liberal capitalism: Faith, prosperità and vision in African Pentecostal-Charismatic churches, *Journal for the study of religion*, 20, 2:5-26
- Meyer, Birgit, ed., 2009, *Aesthetic formations. Media, religions and the senses*, New York, Palgrave McMillian.
- Meyer, Birgit, 2012 [1995], “Liberato dalle forze oscure”. Confessioni sulle ricchezze ottenute mediante Satana nel Ghana cristiano, in *Terapie religiose. Neoliberalismo, cura e cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, Pino Schirripa, ed, Roma, CISU: 35-62.

- Meyer, Birgit, Annelies Moors, eds, 2006, *Religion, Media and the Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press.
- Micklewait, John, Adrian Wooldridge, *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*, Penguin Press, London, Penguin, 2009.
- Mossière, Geraldine, 2013, Église de réveil, ONG confessionnelles et transnationalisme congolais: une théologie du développement, *Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement*, 34, 2: 257-274.
- Peel, John D.Y., 1968, *Aladura: a religious movement among the Yoruba*, London, Oxford University Press.
- Pfeiffer, James, Rachel Chapman, 2010, Anthropological Perspectives on Structural Adjustment and Public Health, *Annual Review of Anthropology*, 39: 149-165.
- Ranger, Terence O., 1986, Religious movements and politics in Sub-Saharan Africa, *African Studies Review*, 29, 2: 1-70.
- Robbins, Joel, 2004, The globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity, *Annual Review of Anthropology* 33: 117-143.
- Schirripa, Pino, a cura di, 2012, *Terapie religiose. Neoliberismo, cura e cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, Roma, CISU.
- Schirripa, Pino, 2014, Ineguaglianze in salute e forme di cittadinanza, *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 37: 59-80.
- Schirripa, Pino, 2016a, Pentecostalismo, sfera pubblica e ONG. Il caso dell'Etiopia, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 82, 1, in stampa.
- Schirripa, Pino, 2016b, Chiese, società civile e sviluppo in Africa sub sahariana, in *Democrazia, società civile e sviluppo in Africa sub sahariana*, Elisa Vasconi, ed, "I libri di Afriche e Orienti", AIEP editore, Bologna, in stampa.
- Smith, James H., 2001, Of spirit possession and structural adjustment programs: government downsizing, education and their enchantment in neo-liberal Kenya, *Journal of religion in Africa*, XXXI, 4: 427-456.
- Woodberry, Robert D., 2008, *Pentecostalism and development*, in Jonathan B. Imber, *Markets, moral and religion*, New Brunswick (NJ), Transaction Publishers.

Pino SCHIRRIPA is Associate Professor at University of Rome “La Sapienza”. He has been Visiting Professor at Keio University of Tokyo (Japan), Federal University of Stavropol (Russia) and Mekelle University (Ethiopia). He has been doing fieldwork since 1989 mainly in Ghana and Ethiopia, currently he is the director of the Italian Ethnological Mission to Ghana and of the Italian Ethnological Mission to Tigray, Ethiopia. He is Chair of the Medical Anthropology Network within EASA. He wrote many articles in Italian, English, Spanish and French and the books: *La vita sociale dei farmaci* (2015); *Le politiche della cura* (2005); *Profeti in città* (1992).

pino.schirripa@uniroma1.it

This work is licensed under the Creative Commons © Pino Schirripa

Postfazione: uno sguardo dalle città africane

2016 | ANUAC. VOL. 5, N° 1, GIUGNO 2016: 225-243.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-2401

