

Chiese pentecostali, crisi e cambiamento Il significato emico dell'idea di sviluppo presso le comunità pentecostali nel sud-ovest del Benin

Carla Bertin

Pentecostal churches, crisis and change. *Emic* signification of the notion of development among the Pentecostal communities in south-western Benin

Abstract

The explosion of Pentecostal churches in many countries of the world South has taken new social dimensions since 2000, with the foundation of religious NGOs, schools, orphanages, health centers, etc. This article questions Pentecostal activism in the development sector from the ethnographic case of Southern Benin, a region characterized by great inter-confessionality where Christian, Islamic and “traditional” religious (new and old *voduns*) movements share and compete in the same spaces.

After having introduced the ethnographic case of Benin, the first part of the article demonstrates how this religious activism is not only characterized by proselytism aims but also by – as the “development”’s definition of Olivier de Sardan suggests – a project of social transformation. But in what terms do Pentecostals propose themselves as the motor of the social-economic developing process after the neo-liberal crises started during the '90s?

The second part explores the extent to which, behind the adoption of some stereotypes representing western professionals (the *cliché* of the Village, of the peasant mentality), the Pentecostal notion of development is in continuity with local conceptions of power: the religious salvation is tightly connected to social and economic successes. From cure to economic gains and moral changing, the displacement of “money” from the temptations’ sphere to divine blessings depends on the moral behaviour of the individual.

Keywords: Pentecostalism, development, moral norms, social-economic power, religion in Benin

«Vecchio: *L'église, c'est eux qui ont pu évoluer le village. Ils ont amené l'évolution. Nous, on est vieux, mais on poussent nos enfants d'aller à l'église...*

Io: *Qu'est-ce que ça veut dire l'évolution?*

Vecchio: *L'église a amené l'évolution parce que les enfants avant mourraient n'importe comment; mais maintenant les enfants sont guéris souvent avec la prière. Nous on est déjà vieux... mais nos enfants, ils doivent bénéficier de la protection.*

Io: *Vous n'avez pas peur de perdre «les choses de la famille»¹?*

Vecchio: *On veut que nous enfants puissent progresser et évoluer dans leur vie. Maintenant les gens font du mal avec la tradition, il y a beaucoup plus de sorciers qu'avant, donc les enfants peuvent fuir ce mal à l'église.»²*

¹ «Le cose della famiglia» è un'espressione del Benin meridionale (*fon-gbe*) con la quale ci si riferisce a tutto ciò che si trasmette attraverso il lignaggio patrilineare, il «sapere», ovvero un'insieme di feticci, conoscenza iniziatica ecc.

² Intervista realizzata con il Vecchio il 26/04/2014 nella sua casa in un villaggio vicino a Gbodjè, con registrazione e annotazioni.

Il Vecchio, un anziano iniziato *vodun*, con la pelle marchiata dai tatuaggi rituali, era allungato sull'ombra del mango in un villaggio del Benin meridionale, in un caldo pomeriggio di fine aprile, all'inizio della stagione delle piogge. Una delle sue più giovani figlie, Hilarie, si trovava in stato di gravidanza, e aveva così dovuto saltare qualche mese di scuola; da allora, gli anziani genitori la obbligavano a presentarsi alla messa della chiesa pentecostale del villaggio ogni domenica. Ogni gravidanza, infatti, porta con sé pericoli e rischi di morte prematura dell'infante o della madre, dovuti alle minacce di streghe e stregoni, e è necessario predisporre della protezione più sicura.

Introduzione

Questo scritto si contestualizza nei termini evocati dal Vecchio come «protezione», «evoluzione» e «guarigione», e delle altre nozioni che danno significato, localmente, all'arrivo delle chiese pentecostali: si cerca di comprenderne così il significato *emico*, in questo comune rurale – che sarà qui chiamato *Alafia*³ – situato nel sud del Benin. Si tratta altresì di problematizzare il militantismo religioso che, a partire dagli anni 2000, ha portato i pentecostali a impegnarsi nella realizzazione di opere sociali, nella costruzione di ambulatori, scuole, orfanotrofi e nella fondazione di Organizzazioni Non Governative (ONG).

Questo scritto è il frutto di una ricerca, che ha seguito una metodologia etnografica, per un periodo di circa due mesi e mezzo sul terreno, diviso in due soggiorni (tra settembre e novembre 2013 e tra aprile e maggio 2014). Il primo soggiorno si è svolto prevalentemente tra le periferie della capitale economica del paese, Cotonou. Il tempo trascorso con gli evangelizzatori e con i pastori – in particolare Pastore Siméon, vero protagonista della mia ricerca – che partivano in missione ogni settimana nei villaggi è stato fondamentale per preparare il secondo soggiorno, svoltosi principalmente nel comune rurale di Alafia. Infatti, i pastori erano impegnati a creare chiese e ONG nei villaggi sparsi nel territorio del Benin meridionale; i più intrepidi, fino alla *brousse* del Nord.

L'obiettivo è stato quello di indagare il rapporto tra pentecostalismo e sviluppo, di problematizzare il progetto pentecostale di sviluppo e di trasformazione della propria società. Evidentemente, al fine di svelare le ambiguità dell'immaginario pentecostale sarebbe stato necessario un campo di ricerca ben più approfondito. Tuttavia, i mesi di indagine hanno permesso di analizzare il livello simbolico del militantismo pentecostale e di aprire una serie di domande sulle conseguenze «pratiche», politiche e economiche di questo fenomeno.

³ Si è scelto qui di rendere anonimi i seguenti nomi di luoghi, persone, istituzioni della ricerca: Pastore Siméon, Pastore Sawal, Serge, Enrique, Davy, la denominazione della chiesa (MEBD), Gbodjè, Alafia.

La religione, la politica e il politico

La ricerca del valore profano della religione, ovvero del suo significato socio-politico in un determinato contesto e in un preciso momento storico, non è un interrogativo nuovo negli studi antropologici.

Già nel 1955 con la pubblicazione di *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Georges Balandier, africanista che portò gli scritti del *Rhodes-Livingstone Institute* in Francia, definisce le religioni come «mouvements» e, quindi, come oggetto di ricerca di una nuova antropologia *dinamista*. L'antropologo francese sposta l'attenzione dall'indagine sulla religione “tradizionale” a una nuova problematizzazione delle cause, in virtù delle quali i movimenti messianici e profetici sorgono durante il periodo coloniale. Per Balandier, le ricerche antropologiche devono situare i propri oggetti, e soggetti, di studio all'interno di un quadro storico e dinamico⁴; a partire da questa premessa, questi fermenti religiosi sono letti da Balandier come l'espressione di sentimenti anticoloniali e come prodromo dei primi movimenti nazionalisti.⁵

Alla fine degli anni '70, vent'anni dopo la pubblicazione del suo *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza*, Vittorio Lanternari mette in discussione l'interpretazione secondo la quale i movimenti religiosi del periodo coloniale rappresentavano l'espressione dell'oppressione e dell'emancipazione politica. Così, nel testo *Festa, Carisma, Apocalisse*, l'antropologo italiano rende più complesso il rapporto tra religione e politica e osserva che l'energia liberata da questi fermenti religiosi può avere altresì un impatto simbolico-religioso, senza comportare necessariamente degli effetti politici concreti nella società.⁶ Ciononostante, secondo Lanternari, ogni fenomeno religioso può essere letto come risposta a una *crisi* morale e sociale, provocata dalla disintegrazione dei valori, e i movimenti profetici sorgono dalla capacità dei profeti di adattare e reinventare localmente gli sconvolgimenti sociali, economici e politici.⁷ A partire da ciò, la domanda non è più quella di sapere «whether they [i movimenti religiosi] were 'political' but what form their religious and political activity took»⁸.

In questo senso, ci si interroga sul significato sociale dell'esplosione dei movimenti pentecostali in Benin, così come in molte altre regioni del cosiddetto “Sud” del mondo. Per di più, l'implicazione di questi gruppi nel settore dello sviluppo pone ancora di più la questione del progetto sociale del pentecostalismo. Infatti, il legame tra militatismo religioso e implicazione nello sviluppo è esplicitato nella

⁴ G. Balandier, «La situation coloniale: approche théorique», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, pp. 44-79.

⁵ G. Balandier, «Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 14, 1953, pp. 41-65.

⁶ Vittorio Lanternari, *Festa, Carisma, Apocalisse*, Palermo: Sellerio Editore, 1983.

⁷ Cfr. Jean Pierre. Dozon, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris: Editions du Seuil, 1995.

⁸ Beinart and Bundy (1986) citati in T. Ranger, «Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa», *African Studies Review*, Vol. 29, N° 2, Jun. 1986, p. 5.

definizione che Olivier de Sardan fornisce di *développement*, ovvero: «l'ensemble des processus sociaux induits par des opérations volontaristes de transformation d'un milieu social (...)»⁹. A partire dal «politico¹⁰» così come l'ha proposto Balandier – ovvero la diffusione del potere nella società, distinto dalla “politica”, cioè del potere delle istituzioni –, s'interroga allora sulla capacità del linguaggio religioso pentecostale di dare significato e reagire a una situazione storica. Prima di lasciare spazio agli attori di tale ricerca, è necessario seguire l'esempio di Balandier: *situare* il fenomeno all'interno del suo contesto geografico e storico.

Nascita e espansione dei movimenti pentecostali in Benin

Il cristianesimo ha una lunga storia in questo paese dell'Africa dell'Ovest, e rimonta alla fine del XV secolo, e quindi giunse ben prima delle grandi missioni cattoliche e protestanti del XIX secolo. Senza addentrarsi nella storia del cristianesimo e dei rapporti interreligiosi nel Benin, già ampiamente trattati in altra sede¹¹, sarà sufficiente prendere qui atto che i primi scambi con il cristianesimo risalgono alle relazioni economiche dei regni locali con i commercianti portoghesi.

I primi movimenti religiosi indipendenti, a carattere carismatico o profetico, sorgono dalle missioni protestanti, troppo legate alle amministrazioni coloniali. Così, nel 1901, la *Première Mission Africaine Boda Owa* e, negli anni '30¹², la *Église méthodiste Eledja*, si separano dalla chiesa metodista di Porto-Novo. In Benin, così come nella maggior parte dei paesi dell'Africa occidentale, si assiste tra gli anni '20 e gli anni '30 alla nascita di numerose «*églises de réveil*», categoria cui appartiene una grande diversità di movimenti religiosi che hanno in comune il fatto di nascere dalla critica formulata alle chiese storiche o dalla fondazione autonoma per rivelazione di un profeta, e di rappresentare delle dissidenze religiose e le prime forme di cristianità locale. La «cultura» visionaria e carismatica di queste prime forme di cristianesimo locale saranno fondamentali per la formazione dei caratteri “africani” del pentecostalismo.¹³

Sebbene le sue prime manifestazioni risalgano all'inizio del XX secolo e al contesto statunitense, si ritiene qui che l'arrivo del pentecostalismo in Benin –

⁹ Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement sociale*, Paris: Karthala, 1995, p. 13.

¹⁰ «La politique» e «le politique». Cfr. G. Balandier, *Anthropologie Politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1967, p. 117.

¹¹ Cfr. Carla Bertin, *Du salut à la réussite. Enquête autour d'une église et d'une Ong pentecôtistes au sud-ouest du Bénin*, EHESS (mémoire de Master), Paris, 2014.

¹² Patrick Claffey, *Christian Churches in Dahomey-Benin. A study of their socio-political role*, Leiden & Boston: Brill, 2007, p. 143, fa risalire questa separazione al 1937 mentre Albert De Surgy, *Le phénomène pentecôtiste en Afrique Noire. Le cas béninois*, Paris: l'Harmattan, 2001, p. 9, al 1930.

¹³ André Mary, «Le voir pour y croire: expériences visionnaires et récits de conversion», *Journal des Africanistes*, Tome 68 fascicule 1-2, 1998, pp. 173-196.

chiamato più in generale, soprattutto per quanto riguarda il periodo precedentemente gli anni '90, "evangelismo"¹⁴ – debba essere interpretato in continuità con la lunga tradizione cristiana del paese; solo così si può andare al di là della visione riduttiva del pentecostalismo come vettore d'espansione dell'ideologia neoliberale americana. Per esempio, le missioni evangeliche americane e inglesi, arrivate in Benin negli anni '40, non sbarcavano direttamente dai paesi occidentali, ma la loro missione evangelizzatrice fu prima avviata nei paesi africani anglofoni, come Nigeria e Ghana. Perciò, i primi missionari evangelici installatisi in Benin erano per la maggior parte degli africani. Le prime missioni, la chiesa americana delle Assemblee di Dio e la *Sudan Interior Missions*, si installarono a Nord del paese; al sud, tra il 1942 e il 1952, si stanziò invece l'*Apostolic Church*, originaria del risveglio gallese del 1905.

Secondo lo studio di Ogouby¹⁵, solo quattordici chiese evangeliche furono impiantate in Benin tra il 1843 e il 1972, anno del termine della prima fase politica della nazione indipendente (1960-1972). Inoltre, è solo dopo l'indipendenza del paese, il primo agosto 1960, che furono fondate le prime chiese pentecostali beninesi; è così che la *Mission Évangélique des Gagneurs d'Âmes* fu istituita dal pastore beninese Kpoviessi. Il periodo che seguì l'indipendenza fu segnato da profonde instabilità politiche (1960-1972) durante le quali una decina di capi di Stato si succedettero in soli dodici anni, per cui il giovane stato indipendente divenne noto come l'«enfant malade» dell'Africa.¹⁶

Nonostante la repressione delle religioni (considerate, secondo l'ideologia marxista, come ostacoli al progresso), fu durante i diciassette anni di «rivoluzione» (1972-1989) che si potette assistere alla più considerevole installazione di chiese pentecostali. Fu quindi durante il periodo del regime del Generale Mathieu Kérékou che i beninesi fondarono chiese quali l'*Union des Églises Évangéliques du Bénin* (UEEB), l'*Église Africaine du Réveil* e l'*Union Renaissance d'Hommes en Christ* (URHC).

Benché il movimento pentecostale abbia conosciuto un vero sviluppo solamente a partire dagli anni '90, la sua "indigenizzazione" vera e propria rimonta alla seconda metà del XX secolo. Gifford scrive che «already by the mid-1960s the mainline Protestant missionaries to Africa had been surpassed in numbers by those from non-ecumenical evangelical and 'unaffiliated' agencies¹⁷». Le chiese e i missionari pentecostali, probabilmente a causa della forte concorrenza con gli altri

¹⁴ Negli studi socio-antropologici, si tende ora a distinguere tra evangelismo, pentecostalismo (corrente dell'evangelismo dove si manifestano fenomeni quali la glossolalia) e il neo-pentecostalismo (sviluppato in particolare in America Latina, veicola la teologia della prosperità e diventa sempre più impegnato nel campo politico). Tuttavia, in questo testo, pentecostalismo e evangelismo saranno usati, seguendo l'esempio degli attori sul campo di ricerca beninese, come sinonimi.

¹⁵ Laurent Omondo Ayo Gérémy Ogouby, *Le développement du protestantisme évangélique et pentecôtiste au Bénin de 1990 à nos jours*, Thèse de Doctorat en Sciences Religieuses (EPHE), préparée sous la direction de Jean-Paul Willaime, soutenue le 7 septembre 2011.

¹⁶ R. Banégas, *La démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris: Éditions Karthala, 2003.

movimenti cristiani presenti prima di loro sul territorio beninese, si impegnarono maggiormente nell'evangelizzazione delle popolazione e nelle iniziative sociali. È a partire dagli anni '80 e '90, in un contesto di profonde trasformazioni economiche e politiche, che il pentecostalismo irrompe sulla scena pubblica.

Alla fine degli anni '80, infatti, una crisi generale si abbatte sul paese. Si tratta, prima di tutto, di una crisi economica che provoca il crollo della finanza pubblica e l'insolubilità dello stato; crisi aggravata dalla svalutazione del Franco CFA. Alla fine del 1984, la Francia interviene con un aiuto finanziario d'urgenza «dans l'attente de l'adoption d'un programme d'ajustement structurel [PAS I] et d'un accord, à cette fin, entre le Bénin et le FMI¹⁸». Si tratta, altresì, di una crisi politica: il malcontento verso il fallimento dei grandi progetti statali di sviluppo socio-economico, che erano stati lanciati in seguito all'indipendenza in più paesi africani, porta all'esplosione delle contestazioni politiche.

La paralisi economica e le manifestazioni contro il regime obbligarono Kérékou a cedere alle pressioni delle istituzioni multinazionali che pretendevano di introdurre i paesi "poveri" nel mercato neoliberale. Così, nel 1989, lo stato beninese ratifica i primi accordi del PAS I del FMI, che prevedono l'adeguamento dell'economia beninese alle norme dell'economia neoliberale (privatizzazione delle aziende pubbliche, liberalizzazione del commercio ecc.). Queste pressioni portarono Kérékou ad abbandonare il ruolo di capo dello Stato e avviare una transizione democratica. Durante dieci giorni, tra il 19 e il 28 febbraio 1990, la *Conférence Nationale des Forces Vives de la Nation*, presieduta da mons. Isidore de Souza, redige la nuova Costituzione democratica e repubblicana; tuttavia, come mostra Banégas, non ci fu una vera rivoluzione al livello delle *élites*, e negli anni che seguirono l'instaurazione del regime democratico e dell'economia neoliberale, esplosero gli scandali di corruzione e la criminalizzazione statali, la disoccupazione e il depauperamento della popolazione.¹⁹

In tale contesto, si assiste alla «prolifération du religieux». Da un lato, la nuova costituzione sancisce la libertà d'associazione e mette così fine alla repressione religiosa; dall'altro, le riforme liberali imposte dal FMI portano all'indebolimento del già «debole Stato africano». Il cosiddetto «ritiro» dello Stato provoca un'espansione della sfera privata, nella quale trovano spazio i movimenti religiosi. Sia i fenomeni religiosi già esistenti che i nuovi culti, «indicateurs et modalités de gestion des évolutions que connaissent les sociétés contemporaine²⁰», si propagano: i sacerdoti di culto *vodun* si precipitano nel mercato religioso nazionale e internazionale per far

¹⁷ P. Gifford, «Some Recent Developments in African Christianity», *African Affairs*, Vol. 93, N° 373 (Oct. 1994), pp. 513-534.

¹⁸ France. Mission d'études, d'évaluation et de prospective, *L'aide française au Bénin: évaluation de la politique française 1985-1995*, Paris: Secrétariat d'État à la coopération, 1997, p. 13.

¹⁹ R. Banégas, *La démocratie à pas de caméléon... op. cit* ; R. Banégas, «Retour sur une transition modèle. Les dynamiques du dedans et du dehors de la démocratisation béninoise», in J.P. Daloz and P. Quantin (eds.), *Transitions démocratiques africaines: dynamiques et contraintes (1990-1994)*, Paris: Éditions Karthala, 1997, pp. 23-94.

fronte all'espansione del fenomeno pentecostale. Infatti, in questi anni il pentecostalismo non solo s'impone lungo tutta la via costiera dell'Africa dell'Ovest (dalla Nigeria fino alla Costa d'Avorio) ma trasforma anche le altre religioni, come il cristianesimo storico che subisce una «pentecostalizzazione».

Il pentecostalismo ha una grande importanza nel contesto politico nazionale. Mathieu Kérékou, l'ex-dittatore, non fu solo uno dei più importanti protagonisti della transizione democratica ma soprattutto egli fu eletto come secondo presidente della democrazia nel 1996, dopo essersi convertito al pentecostalismo. Governerà per due mandati, contribuendo alla pentecostalizzazione del linguaggio politico e pubblico.²¹ Dopo Kérékou, nel 2006, il nuovo eletto, Thomas Yayi Boni si dichiarò anch'esso un evangelista fervente.

In mezzo a tale brulicame di chiese, ci si concentra qui sulla *Mission Évangélique de la Bénédiction Divine*, il cui nome non spicca tra gli altri per qualche particolare motivo, né presenta alcun carattere (pastore, teologia ecc.) che la rende, per così dire, "unica". Al contrario, fa indistintamente parte della moltitudine di Denominazioni²² che germogliano su tutto il territorio beninese. Allo stesso tempo, come ogni chiesa, ogni pastore e ogni comunità di fedeli, essa presenta le proprie particolarità, che hanno costruito il suo percorso. In questo scritto si tratta particolarmente dell'immaginario veicolato e della comunità di fedeli in una sede rurale della Denominazione.

Dalla città agli *unreached people*

Durante la ricerca (fino al maggio 2014), la *Mission Évangélique de la Bénédiction Divine* (MEBD), fondata nel 1997 da Pastore Siméon, era costituita da quattro parrocchie: la sede principale a Cocodji (1997), una parrocchia nel villaggio natale di Siméon, Gbodjè (2005), una a Zè (2010), e un'altra, in via di costruzione, in un villaggio nei pressi di Tori. Per ciò che riguarda la ONG, creata nel 2008, un complesso scolastico è stato costruito, nei pressi della chiesa, a Cocodji (2003), una *école primaire*²³ a Gbodjè (2011), un'altra a Ajadjamè (2009) e un'altra ancora a

²⁰ J. Garcia-Ruiz, P. Michel, *Et Dieu sous-traite le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris: Armand Colin, 2012., p. 7.

²¹ C. Strandsbjerg, *Les sens du pouvoir: des forces "occultes" à la grâce divine. Religion et transformations politiques dans le Bénin contemporain*, Tesi di dottorato in Anthropologie sociale et ethnologie à l'EHESS-CEAF difesa martedì 29 gennaio 2008.

²² Per Denominazione s'intende propriamente un insieme di più parrocchie che sono legate dallo stesso nome (es. : Assemblée di Dio); sinonimo di denominazione è anche «chiesa».

²³ Sull'impronta del sistema coloniale francese, l'organizzazione scolastica del Benin è suddivisa in due livelli (escludendo gli studi professionali e universitari, posteriori al *baccalauréat*). L'*école primaire* è costituita da sei anni di studio (CI, CP, CE1, CE2, CM1, CM2). L'*enseignement secondaire général* dura sette anni ed è suddiviso in due cicli: il primo (*collège*) di quattro anni e il secondo (*lycée*) di tre.

Doutou (2013), mentre un centro di formazione era, durante il campo, in costruzione in un villaggio nei pressi di Calavi.

Cococodji, dove il pastore risiede con la sua famiglia, è stata fagocitata dalla periferia di Cotonou in seguito all'impetuosa crescita urbana degli anni '80. Uscendo dalla lunga arteria che collega la capitale economica del paese a Ouidah, lungo la quale Cococodji si è sviluppata, si entra tra le silenziose vie di terra rossa di questo quartiere dormitorio, dove delle nuove abitazioni sono costantemente in via di costruzione. Solamente le chiese evangeliche, qualche negozio e scuola rompono la continuità delle case di cemento. MEBD non regna sola in quest'angolo di Cococodji; infatti, prima di entrare nel sentiero che porta alla scuola di Siméon, ci si trova davanti a una sede della *Église de Pentecôte*, dove i giovani del coro facevano le prove la sera; imboccando la via, la *Winners' Chapel* colpisce per la sontuosità della gigantografia del suo pastore fondatore, originario del Nigeria. Nelle vicinanze, si trovano una sede delle Assemblee di Dio, della Chiesa Battista e due piccole moschee.

Così, la domenica mattina una folla di persone, abbigliate con estrema cura, rianima queste anguste strade dirigendosi ognuno verso il proprio culto religioso. Qualche minuto dopo, i canti delle lodi risuonano in tutti gli angoli del quartiere. A MEBD, la chiesa è, per la maggior parte delle domeniche, occupata da giovani e donne, dai loro bambini e da un esiguo numero di uomini (cinque o sei in media). Enrique, un importante predicatore ed evangelista di MEBD, parte ogni domenica a Gbodjè per predicare la messa agli abitanti del villaggio. C. parte invece a Tori, con Pastore T., per l'evangelizzazione, mentre Pastore Sawal dirige un gruppo di preghiera nel suo quartiere, aspettando di riunire un numero sufficiente di persone per costruire una nuova sede di MEBD. Rare sono state le domeniche in cui la chiesa di Cococodji era gremita di gente; infatti, radunare dei nuovi fedeli non è un'impresa facile laddove lo spazio urbano è saturo di parrocchie pentecostali e altri edifici religiosi. Perciò, Pastore Siméon, così come gran parte dei pastori in Benin, espande la propria Denominazione negli ambienti rurali e più marginali. Infatti, benché la maggior parte delle chiese pentecostali sia costituita da una sede centrale situata in città, a Cotonou, a Porto-Novo o a Parakou, le missioni d'evangelizzazione si spingono sempre più nei luoghi dove si trovano gli «unreached people» (o *groupes non-atteints*).

La nozione di *unreached people* è sorta durante il Congresso di Losanna, organizzato nel luglio 1974 dall'associazione del celebre evangelista americano Billy Graham, nel quale si riunirono leader pentecostali provenienti dal mondo intero. Il Congresso si trasformò l'anno seguente in un movimento internazionale, il cui obiettivo principale era l'evangelizzazione dei gruppi «unreached». Essi erano costituiti da quelle popolazioni del Sud del mondo, in particolare l'Asia e l'Africa,

che si trovavano nelle posizioni più marginali, tanto a livello religioso – dove quindi il pentecostalismo non era ancora giunto – che socioeconomico²⁴.

Come disse Pastore Koudjo, «Notre église, elle est missionnaire... C'est-à-dire que notre but est de planter des églises. Mais la ville, tu vois, elle est saturée. Et puis, dans les villages, le terrain n'est pas cher à acheter... On crée d'abord des coopératives, cela met en valeur le terrain, grâce à des activités»²⁵. Pastore Koudjo è il fondatore di una chiesa pentecostale autoctona chiamata *Mission La Bible Parle*, situata nella periferia di Godomey. Un'altra sede della sua missione era stata fondata a Adjaï Gbonou, mentre una nel dipartimento di Kouffo e una a Bohicon erano in costruzione durante il mio campo di ricerca:

«Pastore Koudjo: Avant de planter, on cherche ce qu'on appelle des "hommes de paix" et on entre en coopération avec une famille chrétienne, s'il y en a.

Io: Et s'il n'y en a pas?

Pastore Koudjo: Il y a les gens qui sont dans l'église mère, ils sont des canaux pour leur village! La première église qu'on a plantée était à Adjaï Gbonou. On a fait une église avec un dispensaire. Puis, des champs de maïs et haricots, et après on a amené les bananes togolaises, car elles sont grandes et plus appréciables que les petites béninoises! Sinon le message n'est pas poignant...»²⁶

Come ci indica Koudjo, un primo obiettivo che le chiese cercano di raggiungere con la realizzazione di opere sociali è quello di ottenere una maggiore efficacia nelle loro missioni d'evangelizzazione all'interno del forte contesto di concorrenza interreligiosa che caratterizza il Benin meridionale. Se si rimonta alla generazione che precede quella dei pastori intervistati (Siméon, Koudjo, Sawal ecc.), che hanno tra i 40 e i 60 anni, si scopre che prima l'evangelismo si focalizzava piuttosto sull'organizzazione di gruppi di preghiera e sulla predicazione di un modello di vita ascetica, senza prestare attenzione agli "affari terreni". Il settore sociale era quasi esclusivamente monopolio dell'istituzione cattolica:²⁷

«Pastore Ernest: (...) nous avons reçu une éducation spirituelle qui nous avait tenus longtemps à l'écart de ces choses-là... Contrairement aux autres religions, particulièrement les catholiques qui, dès le départ, s'étaient investis dans l'éducation, la santé, etc. Nous, les évangéliques, et l'éducation spirituelle qu'on nous avait transmis, on nous disait qu'on s'occupe du spirituel et du spirituel seulement. La

²⁴ Questa situazione condusse le associazioni evangeliche a intraprendere degli studi «etnografici» sia a livello nazionale che internazionale. In Benin, ARCEB ha realizzato una ricerca di tutti i gruppi sociali (etnici, sociolinguistici) presenti sul territorio nazionale. A livello internazionale, si possono consultare i siti seguenti: <http://www.peoplegroups.org/> o <http://joshuaproject.net/>

²⁵ Intervista realizzata con Pastore Koudjo, il 7/10/2013, alla sede di Radio Tokpa (Cotonou), con annotazioni.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Sebbene delle forme d'impegno nel sociale fossero già presenti in altre religioni, sia tra i musulmani che i guaritori tradizionali.

politique, on ne s'y s'intéresse pas, les œuvres non plus, car ça n'amène pas au ciel, et donc on ne s'intéresse qu'au ciel. Mais l'évangile qu'a prêché Jésus Christ c'est un «plein» évangile, (c'est-à-dire qu'il n'y a pas seulement le spirituel)... Jésus Christ s'intéressait à tout concernant l'être, l'éducation, la santé, l'alimentation: tout! ».²⁸

Reso possibile grazie al vuoto creato dal ritiro dello Stato, questo interventismo nel settore sociale avrebbe come primo obiettivo il proselitismo. In seconda istanza, poiché le persone che riempiono le chiese nei villaggi sono principalmente le donne e i giovani, i pentecostali cercano di presentarsi come i benefattori del villaggio al fine di convertire anche gli uomini, che sono i veri detentori del potere e posseggono capitali più elevati. Per esempio, durante una riunione tra pastori, Pastore T. raccontò di come il “re” di un villaggio avesse accettato l'installazione dei missionari pentecostali nel suo territorio dopo che questi ultimi si offrirono di costruire un ambulatorio che avrebbe permesso un più facile accesso ai medicinali e alle vaccinazioni.

A Gbodjè, Siméon cominciò con il radunare un gruppo di preghiera; poi, poco a poco, diede avvio alla costruzione della chiesa, presso la quale Enrique fu incaricato di predicare. Tuttavia, prima che si tenesse il primo anno di scuola della ONG MEBD nel 2011, Enrique spingeva già i fedeli all'organizzazione di piccole attività di microcredito, delle quali si tratterà in seguito. Durante il primo anno, le lezioni dell'*école primaire* si tenevano all'interno della chiesa di Gbodjè; poi, in occasione dell'inizio del nuovo anno scolastico (2013), un nuovo edificio fu costruito separatamente. Siméon ne fu entusiasta: gli abitanti del villaggio sarebbero stati meno reticenti a inviare i propri figli a una scuola separata, almeno fisicamente, dalla chiesa. Così, Pastore Siméon poteva cercare di esercitare la propria influenza su dei non-credenti, i genitori degli alunni essendo anche cattolici o adepti *vodun*.

Prima dell'arrivo di MEBD a Gbodjè, altre chiese si erano già installate nei villaggi adiacenti.²⁹ I primi ad arrivare furono i Testimoni di Geova, seguiti dalla Chiesa delle Assemblee di Dio all'inizio degli anni '70. Questi ultimi iniziarono l'opera di evangelizzazione soprattutto attraverso dei corsi di alfabetizzazione in lingua *fon*. Poi, verso la metà degli anni '80, una parrocchia di *Union Renaissance des Hommes en Christ* (URHC) fu costruita nel villaggio più centrale del comune. Dopo lo scisma della URHC, risalente agli inizi degli anni '90, i fedeli si divisero tra essa e la nuova *Mission Évangélique des Affranchis* (MEA). Benché non si tratti quindi di una vera e propria regione di *unreached*, l'assenza di una chiesa evangelica nel villaggio di Gbodjè spinse Siméon in questa regione, dove poteva, come vedremo successivamente, appoggiarsi alle relazioni familiari per portare a termine la sua missione.

²⁸ Intervista realizzata con Pastore Ernest, il 9/10/2013, alla sede di MIERS (Cotonou) con registrazione e annotazioni.

²⁹ La storia delle chiese locali poggia su diverse interviste, in particolare quelle condotte con il capofamiglia Ganhouegnon, due predicatori di MEA e uno dei primi convertiti della zona.

Contesto internazionale

«Pastore Siméon: Quand on voyage, on voit beaucoup de choses. Quand on sort, on voit comment les autres font et c'est ainsi qu'on apprend. Et moi je dois améliorer mes prestations, c'est pour ça que j'ai invité beaucoup de gens à venir...

Io: Quand vous avez voyagé pour la première fois?

Pasteur Siméon: En 2005, j'ai fait mon vrai premier voyage pastoral, au Mali.

(...) J'ai commencé à organiser des conférences et des formations. Il s'agit de voyages pastoraux, je dois voyager parce que, sans partenaires, sans donations, je ne peux pas continuer à faire grandir ce que je fais ici. Lorsque je voyageais, les personnes que je rencontrais me disaient que pour trouver des soutiens, il me fallait une structure sociale. J'ai vu qu'il me fallait une ONG. C'est pour cela que je l'ai créée en 2008.»³⁰

Siméon ha ben compreso quindi il gioco dell'arena dello sviluppo tra donatori di fondi internazionali e ONG locali. In realtà, le "ONG locali" esistevano ben prima gli anni '90, ma erano messe in disparte dallo Stato, principale attore delle politiche dello sviluppo.

A partire dagli anni '90, dopo gli accordi della BM e del FMI, i donatori occidentali si precipitarono a investire in Benin e appoggiare gli obiettivi della «bonne gouvernance». In Benin, come in molti altri paesi dell'Africa, si assistette a una «ONGizzazione» dello spazio pubblico: le organizzazioni non-governative iniziarono a occupare il settore dell'educazione, della sanità, e a rappresentare una forma di movimento associativo, per lungo tempo represso durante gli anni della dittatura.³¹

Dopo gli accordi della BM et del FMI, i donatori occidentali si sono precipitati per investire in Benin e appoggiare gli obiettivi della «bonne gouvernance». A partire dagli anni 2000, una convergenza tra gli interessi delle istituzioni mondiali e degli attori religiosi ha avuto indubbiamente influenza nell'espansione delle associazioni mondiali di attori religiosi e nella facilità di Pastore Siméon di muoversi tra le reti internazionali. Tra il 6 e il 20 Marzo 2000, a Nairobi, in Kenya, la BM et il *Council of Anglican Provinces of Africa*, in partenariato con le Missioni Evangeliche e Anglicane, organizzarono una conferenza intitolata *Alleviating Poverty in Africa*. Questo evento diede origine a nuovi accordi e la pubblicazione di *Faith in Development. Partnership between the World Bank and the Churches of Africa*, dove si parla della chiesa come attore indispensabile per lo "sviluppo umano", affinché esso abbia «a moral vision». Per la BM: «If you want to know where the poor are, ask where the Church is».

³⁰ Intervista realizzata con Pastore Siméon il 10/04/2014, nella sua dimora, con registrazione e annotazioni.

³¹ T. Tossavi, *Les ONG du Bénin et le système d'aide internationale. Pour une responsabilisation des structures sociales locales*, Paris: l'Harmattan, 2006, pp. 18-19.

Nel novembre del 2013, ritrovai Pastore Siméon “da me”, a Parigi, per partecipare a una conferenza che riuniva le chiese evangeliche nate dall’immigrazione africana in Francia con quelle provenienti dall’Africa (vi erano rappresentati dell’Africa del sud, del Camerun, Gabon, Togo, Benin ecc.). L’obiettivo era quello di realizzare dei progetti grazie ai nuovi contatti e partenariati, e si presero infine delle misure per incoraggiare il coinvolgimento delle chiese partecipanti nella creazione di ambulatori, scuole ecc. Pastore Siméon dimostrò una grande capacità di appoggiarsi alle reti di transnazionalizzazione degli scambi religiosi, a più livelli e in diversi campi: associazioni di chiese nazionali e internazionali, di scuole e dello sviluppo, attraverso la creazione della ONG.

Durante un altro soggiorno a Parigi, Siméon presentò la sua ONG ai fedeli di una chiesa di Créteil. Dopo la predica domenicale, Siméon prese la parola: «Mon pays, le Dahomey, a une triste histoire. C’est un pays de vodun (...)». Cominciò così a presentare la scuola, attraverso un powerpoint che mostrava foto e video degli studenti e degli orfani che la ONG sosteneva nei villaggi. Invece contro i genitori, adepti vodun, dei «poveri bambini», che vendono i propri figli ai sacerdoti tradizionali affinché vengano iniziati. Appoggiandosi sulla “vittimizzazione” delle persone “oggetto” dei progetti, uno dei fondamenti del discorso della morale umanitaria³², il pastore legava l’appartenenza religiosa degli individui alla loro condizione socioeconomica. Se la chiesa si presenta come agente dello sviluppo, di che sviluppo si tratta? Ciò spinge a interrogarci ancora di più sulla nozione pentecostale di sviluppo.

La teologia dello sviluppo

L’impegno sociale delle chiese non si traduce unicamente nell’obiettivo di proselitismo delle chiese evangeliche, ma rappresenta allo stesso tempo una forma di militantismo religioso – «militantismo», come visto nell’introduzione, in quanto gli attori pentecostali elaborano un progetto di trasformazione della società in cui essi vivono. Per gli evangelisti, impegnarsi nelle opere sociali e nella costituzione di ONG è perciò una modalità primaria per realizzare il loro progetto di cambiamento della società. Come visto, il ritiro dello Stato e la crisi economica hanno spinto ulteriormente i pentecostali a impegnarsi nel settore dello sviluppo.

Ciononostante, questo non basta per comprendere come i movimenti pentecostali definiscono il termine “sviluppo”. Con il succedersi delle numerose politiche della comunità internazionale (imperialismo americano, panafricanismo, aiuto umanitario ecc.) questa nozione si è vista attribuire una molteplicità di accezioni.³³ Tali significati sono, però, basati soprattutto sulle inchieste riguardanti le

³² D. Fassin, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris: Éditions de l’EHESS (Seuil, Gallimard), 2010.

grandi ONG straniere: per cui, al fine di ricostruirne il senso *emico*, bisogna interrogarsi su quale significato è rilevante per gli interlocutori.

Prima di tutto, per i pentecostali, il “sotto-sviluppo” trova «sa base dans le spirituel³⁴». Per uscire dalla miseria non è sufficiente il ricorso a misure economiche; è necessaria anzitutto la conversione al pentecostalismo. Così, a scuola, durante i corsi di storia socio-economica del Benin, il professore – e pastore – esultò:

«(...) Vous voyez, cet effort d’industrialisation [si riferisce alle nazionalizzazioni delle industrie negli anni ’70] n’a pas amené le développement. La ruine des banques et la faillite de l’économie béninoise vont conduire le Bénin dans une nouvelle phase, celle du Renouveau démocratique... Mais aussi alors, le développement n’arrive pas parce que le problème est spirituel! On ne donne pas notre vie à Jésus! (...) Personne ne veut changer et on ne peut pas changer sans Jésus. L’idolâtrie a augmenté... Il y a la propagation de Thron³⁵... Tout le monde vise le matériel. Jusqu’à quand il n’y a pas conversion, [qu’] on ne se donne pas à Jésus, on ne va pas changer».³⁶

Nell’immaginario pentecostale, i fattori socio-economici e religiosi si intrecciano in un rapporto d’interdipendenza. Tale visione olistica dello sviluppo parte dal presupposto che la prosperità economica si può concretizzare solo in seguito a un abbandono totale a Cristo. La conversione totale della popolazione rende possibile uno sviluppo “stabile”, lontano da quei progressi effimeri che hanno contraddistinto gli ultimi programmi della politica economica beninese, conclusisi tutti in nuove crisi (della produzione, dell’energia ecc.).

Deena Freeman suggerisce che l’ideologia pentecostale dello sviluppo sovverte la tesi marxista secondo la quale è la struttura economica a trasformare la superstruttura (culturale, politica, religiosa ecc.).³⁷ Infatti, nel caso del pentecostalismo, si produce la dinamica inversa a quella marxista, e la religione diventa la struttura dell’economia. Per di più, nonostante possa sembrare che il pentecostalismo si avvicini alla teoria weberiana secondo la quale è la religione protestante a preparare l’arrivo dello sconvolgimento economico del primo capitalismo³⁸, la concezione olistica del mondo pentecostale si distacca in realtà dall’approccio razionalista del protestantesimo storico.

³³ Cf. L. Atlani-Duault et L. Vidal (eds.), *Anthropologie de l’aide humanitaire et du développement. Des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Paris: Armand Colin, 2009.

³⁴ Intervista realizzata con Pastore T., il 18/10/2013, a Cocodji, con annotazioni.

³⁵ Culto *vodun*.

³⁶ Osservazione del corso di storia e geografia in classe *Terminale AB*, il 24/10/2013 a MEED-Cocodji, con annotazioni e registrazione.

³⁷ D. Freeman, «Development and the Rural Entrepreneurs: Pentecostals, NGOs and the Market in the Gamo Highlands, Ethiopia», in Deena Freeman (eds.), *Pentecostalism and Development: Churches, NGOs and Social Change in Africa*, New York: Palgrave Macmillan, 2012,.

³⁸ Per esempio, secondo Deena Freeman, i discorsi delle ONG laiche saranno vicini a quelli di Marx, mentre quelli delle ONG pentecostali sarebbero vicini alle idee di Weber.

La metafora seguente, particolarmente diffusa in Africa per parlare della politica e delle elite che «bouffent» (si abbuffano delle) risorse del paese, è spesso ripresa dai pentecostali per rivendicare il benessere della popolazione:

«Il pastore si avvicina all'altare: guardando i fedeli seduti sulle sedie di plastica bianca, rimane silenzioso qualche minuto: "Pourquoi tu es venu dans cette église ce matin? Dis [le] à ton frère et ta soeur: pour que Jésus puisse me nourrir! On mange plus de cinq fois par jour, tout cela est donné par Dieu pour notre croissance physique, pour le corps. Mais pour Dieu, il y a autre que l'externe: notre être intérieur. Tu viens à l'assemblée pour manger quelque chose que l'œil ne voit pas. Quand on mange la parole de Dieu, on n'a plus faim. C'est Dieu qui permet le développement physique et spirituel de notre pays. Pensez à Noémie, la vie de Noémie, c'est elle qui a fait que son pays a connu un autre essor..."»³⁹.

Noemi è un personaggio femminile dell'Antico Testamento, la quale, avendo perduto suo marito e i suoi figli, fugge dalla povertà e dalla carestia per rifugiarsi in Israele. Qui coltiva dei campi fertili e, grazie alla propria fede, partorisce un bambino, assicurando così la propria discendenza. Dio può quindi eludere la voracità dei leader politici e dare alla popolazione ciò di cui il potere la priva.

I riferimenti provengono sia dal testo biblico che dalla "storia": tanto l'Europa è stata costruita su basi cristiane dai suoi padri fondatori – come spiegava Pastore Koudjo alla sua emissione radio – quanto il Benin deve costituirsi sulle norme bibliche al fine di edificare una nazione sviluppata. Ciò non significa che l'Europa d'oggi è assunta come modello; al contrario, i fedeli a Cococodji mi ponevano spesso domande riguardanti le «bassesses morales» dell'Europa attuale. Anche se l'Europa oggi è vista come promotrice delle relazioni neocoloniali e di un individualismo materialista e immorale, essa ha tuttavia potuto «évoluer grâce aux textes bibliques»⁴⁰, sui quali gli anziani sovrani hanno fondato le proprie leggi.

L'espressione «sviluppo», così come quella di *évolution* – «evolvere»⁴¹ e «prosperare» erano dei vocaboli frequentemente usati dagli interlocutori – comportano l'idea di un processo lineare tra uno stato, il sottosviluppo, e un altro, lo sviluppo. Già dalla sua comparsa (dal 1945 e dal celebre discorso di Truman), la nozione di sviluppo assume un'accezione evolucionista, per esempio nelle tappe della crescita economica di Rostow. Secondo le prime teorie dello sviluppo, la modernizzazione è un processo già stabilito (da coloro che lo avevano percorso precedentemente) che portava la società «tradizionale» a divenire una società

³⁹ Estratto dell'osservazione della messa domenicale a MEBD-Cococodji, il 13/10/2013 con annotazioni.

⁴⁰ Intervista realizzata con Enrique, il 30/09/2013 à Ajdiedjo (Cotonou), con annotazioni.

⁴¹ Durante il periodo coloniale, il termine «evoluti» designava le persone che avevano ricevuto un'educazione europea, divenendo così il sinonimo di «moderni».

“moderna”, secondo una concezione naturale della storia umana.⁴² Più tardi, il movimento della teoria della dipendenza oppone a questa concezione la tesi secondo la quale i paesi del Nord sono sviluppati perché la loro economia è basata sulla dominazione e il sottosviluppo dei paesi del Sud.⁴³ L’idea di un cambiamento da uno stato all’altro, implicita nel concetto di sviluppo, com’è allora articolata dai pentecostali?

La rottura con il «passato»

Quando partii per Cotonou la prima volta, nel settembre 2013, mi recai allo *Stade de l’Amitié*, dove Pastore Siméon organizzava una formazione. Durante una pausa, mi ritrovai nella corte esterna insieme agli organizzatori, che appartenevano a diverse Denominazioni (Assemblée di Dio, MEBD, Battista, *Deeper Life*...). Dall’altro lato della corte, un gruppo di danzatori “tradizionali”⁴⁴ provava l’esibizione che si sarebbe tenuta in occasione del congresso di un partito che si stava svolgendo nell’arena dello Stadio.⁴⁵ Tale spettacolo sollevò diverse reazioni tra gli attori, i quali si interrogavano sul suo carattere «diabolico»: la maggior parte concordò sul fatto che si trattasse di una danza religiosa, legata a qualche «idolo» (*idole*, espressione pentecostale per indicare una divinità *vodun*) e, pertanto, una «cosa pagana» (*chose des païens*), nociva e maligna, mentre una minoranza cercava di sostenere che si trattasse di qualcosa legato alla «cultura» e quindi al patrimonio.⁴⁶

Se la soluzione per uscire dall’indigenza economica è la conversione totale al messaggio biblico, tutto ciò che si oppone al cristianesimo⁴⁷ deve essere respinto. Di conseguenza, il vero ostacolo per la crescita economica è la religione «tradizionale». Ogni legame del convertito alle divinità *vodun* deve essere “rotto”, se egli ambisce a uscire dalla povertà che lo affligge. Questa rottura con il complesso religioso dei feticci si estende a tutto ciò che viene chiamato «tradizione» e che non è considerato conforme al testo biblico. Altre ricerche hanno già mostrato *the complete break with the past* del pentecostalismo, cioè a dire, lo sforzo degli attori religiosi d’abbandonare tutta una serie di pratiche o oggetti rituali e di antichi rapporti familiari che legano l’individuo al mondo delle forze occulte e sataniche.⁴⁸ Gli attori con i quali ho

⁴² Cf. G. Ritz, *e développement: histoire d’une croyance occidentale*, Paris: Les Presses de Sciences Po, 2007.

⁴³ Cfr. Bernard Hours, *Développement, gouvernance, globalisation*, Paris: L’Harmattan, 2012.

⁴⁴ È nota la problematicità dell’uso del termine “tradizionale” in antropologia. Tuttavia, lo adopero qui perché gli attori pentecostali ne facevano uso per delle ragioni precise che saranno poi analizzate.

⁴⁵ Il nuovo partito d’Épiphanie Quenum stava nascendo: il *Rassemblement pour la démocratie et la république* (RDR).

⁴⁶ Osservazione realizzata il 21/09/2013 à *Stade de l’Amitié* (Cotonou), con annotazioni successive.

⁴⁷ I pentecostali utilizzano il termine di «chrétien» per riferirsi a evangelico o pentecostale.

⁴⁸ Cfr. B. Meyer, «‘Make a complete break with the past’. Time and Modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse» in R. Werbner (eds.), *Memory and the postcolony*, London: Zed Books, 1998.

lavorato affermavano che l'attaccamento alla «tradizione», e quindi alle forze del Diavolo, frenava lo «sviluppo» tanto individuale quanto dell'intera nazione.

La demonizzazione della religione tradizionale si realizza, prima di tutto, nel linguaggio.⁴⁹ Così, in *fon-gbe* vi sono due termini per riferirsi a «Satana»: il primo, *Àwòví*, è un termine che designa il Diavolo in un senso astratto. Esso significa letteralmente “violenza, pericolo” ma anche “incidente”, e rinvia spesso alla stregoneria. Il secondo, *Légbà*, indicherebbe più precisamente le differenti forme di incarnazione del Diavolo sulla terra, e per esprimere ciò i pentecostali hanno preso un lessico del panthéon *vodun*, ovvero il Dio dei Lari – *Légbà*, appunto – protettore della casa e dei suoi abitanti. In realtà, i due termini erano utilizzati spesso come sinonimi dagli attori sociali incontrati durante la ricerca sul terreno. I pentecostali si appropriano così del lessico *vodun* per farlo corrispondere alla sfera delle forze occulte.

Inoltre, le annotazioni prese in seguito ai primi incontri con gli attori sul campo, rivelano che i termini “animismo”, *vodun*, e “stregoneria”, erano spesso usati come sinonimi. Dopo la prima settimana di ricerca, ebbi l'opportunità d'incontrare un antropologo, Riccardo Ciavolella, il quale, rendendosi conto di questa pratica lessicale, mi invitò a riflettere sulla distinzione proposta da Evans Pritchard⁵⁰ tra *sorcery* e *witchcraft*. Il primo termine designa un'azione deliberata che mira a nuocere a qualcuno per il quale si prova, per esempio, invidia; il secondo fa riferimento a una manipolazione di oggetti rituali che può servire sia a nuocere che a guarire. Ritornata sul campo, interrogai perciò gli attori su questa questione, domandando loro di spiegarmi la differenza tra uno stregone e un prete *vodun*. A seconda del gruppo che interrogavo (gli studenti o i giovani nel villaggio, i pastori ecc.), ricevevo una molteplicità di risposte differenti; riunirle darebbe quindi solo una visione riduttiva delle interpretazioni degli attori. Tuttavia, almeno per ciò che concerne l'interpretazione dei pastori e dei fedeli più impegnati, presenterò qui un estratto del mio giornale di campo che illustra bene la confusione che si produce nel linguaggio:

«Arrivo alla scuola dove il pastore è rinchiuso nel suo ufficio. Vi sono due uomini e una giovane ragazza all'interno, che era una studentessa della scuola che dormiva nel convitto. I loro visi sono incredibilmente cupi e sconcertati. Sento di aver interrotto qualcosa... Il pastore mi invita a sedermi, mentre lui esce con i due uomini. Resto ad aspettare... La Bibbia è aperta su Marco 5, 1-20. La ragazzina piange, le porgo un fazzoletto. Poi, il pastore rientra e fa uscire la giovane. Così, mi spiega che il passaggio biblico riguarda la *délivrance* dagli spiriti maligni, poiché la studentessa era stata posseduta. Sul tavolo, un sacco nero di plastica attira la mia attenzione...

⁴⁹ Il lavoro sul linguaggio si appoggia prima di tutto sulle interviste realizzate con gli interlocutori. Ho avuto altresì modo di incontrare un dipendente di Wycliffe, un'organizzazione che si occupa della traduzione della Bibbia in lingue locali.

⁵⁰ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford: Clarendon, 1937.

“C’est à elle?” domando. Siméon annuisce e mi spiega che dentro vi sono delle conchiglie e degli amuleti. “C’est pour les potions. Elle est envoûté par Yami Mata, la sirène des eaux, donc elle fait des potions”, mi risponde». ⁵¹

Approfittando di questa occasione, cominciai a interrogare Pastore Siméon sul linguaggio che impiegava per spiegarmi questo avvenimento:

«Io: Mais quand vous parlez d’animisme, quelle est la différence avec vodun?

Pastore Siméon: L’animisme n’est pas forcément vodun, mais tout ce qui est vodun est sorcier. En fait, tout ce qui ne sert pas Dieu sert le Diable, et on appelle ça animisme. Le vodun, c’est les idoles. Animisme, c’est ne pas croire en Dieu, comme un enfant de 8 ans qui ne connaît pas forcément le vodun, mais il ne connaît pas Dieu, donc il est animiste. Tout cela est sorcier». ⁵²

Questo processo racchiude le differenze e le sfumature in una dualità – Dio e il Diavolo – e le iscrive in una moralità che divide ciò che è «buono» da ciò che è «cattivo». Secondo questa visione, tutto ciò che fa parte della tradizione appartenerebbe alla sfera del diabolico e dovrebbe perciò essere abbandonata nel passato. Tanto la religione cattolica quanto gli altri movimenti religiosi (Cristianesimo Celeste, Islam ecc.) sono altresì accusati di perseverare con le pratiche rituali tradizionali: il pentecostalismo si presenta quindi come il Bene, e come l’unica religione legittima per vincere la battaglia contro le forze occulte e portare il paese allo sviluppo.

Al fine di spiegare la ragione secondo la quale il feticismo (e tutta la «tradizione») determini lo stato di sottosviluppo del paese, i pentecostali avanzano degli argomenti razionali che mobilitano le norme, spesso economiche, di questi complessi rituali della tradizione:

«Pastore D.: Le retard du développement, c’est à cause des mythes. Par exemple, il y a un village dans lequel on cultive seulement en certaines saisons, parce qu’ils disent que leur Dieu ne permet pas de les faire cultiver. Ou encore, il y a un endroit où Toner est Dieu, donc ils l’adorent, et où tombe le tonnerre... Il faut une révolution! Que chaque homme soit libre dans sa pensée!». ⁵³

Infine, la rottura è sociale: una rottura con gli *ancêtres* (antenati) e i padri. Questi rappresentano infatti lo specchio dei peccati del passato, delle «maledizioni» che pesano sui lignaggi e quindi del “nemico”. Alcuni antropologi hanno analizzato

⁵¹ Estratto del giornale di campo, osservazione realizzata il 12/10/2013 alla scuola MEBD-Cococodji, con annotazioni.

⁵² Intervista realizzata con Pastore Siméon, il 12/10/2013 alla scuola MEBD-Cococodji, con annotazioni.

⁵³ Intervista realizzata con Pastore D., il 30/09/2013, a Gbodjè, con annotazioni.

come questa rottura può permettere un distacco dagli obblighi sociali e economici che impediscono agli individui, in particolare coloro che si sono trasferiti in città, di accumulare un proprio capitale personale.⁵⁴

***Kànnùm̀̀gbénú* e guerra spirituale**

Durante la messa del 13 aprile 2014 a Gbodjè, che precedeva Pasqua e seguiva i battesimi di sette nuovi fedeli di MEBD, fui sorpresa dal sentir ripetere, nella predica di Enrique, il termine «schiavo», *Kànnùm̀̀*: «Quand tu étais esclave et tu as été libéré, tu vas faire quoi? C'est la fête [Pasqua]! Quand on était esclave, Jésus nous a libérés, on fait une fête pour se rappeler. (...) Il faut jeter vos bagues magiques, et aussi l'adultère et les mensonges, il faut les jeter et il faut fêter». Il battesimo pentecostale libera dalla schiavitù, *kànnùm̀̀gbénú*, e trasforma in *nouveau-né* (*born-again*). La nozione di schiavitù, e quindi il suo opposto, liberazione, evoca una molteplicità di significati in un paese come il Benin, dove la schiavitù risale ai regni precoloniali. La «tradizione» non solo frena lo sviluppo ma rappresenta anche una vera e propria «prigione», quella della povertà:

«Davy: Prospérer, évoluer, c'est spirituel, ce n'est pas seulement physique. Il y a des âmes attrapées, et donc tu ne peux pas évoluer... Mais tu seras déchaînée de ces lieux.

Io: Quels lieux?

Davy: C'est des lieux de rencontre des sorciers, tu vois? Dans les arbres, dans la forêt, dans la mer...».⁵⁵

Davy, 25 anni, si occupava del sermone dei culti settimanali nella parrocchia di MEBD a Gbodjè, essendo il solo fedele interamente alfabetizzato. Era uno studente in *Terminale* (ultimo anno) dell'*école secondaire* nel capoluogo di Alafia, che frequentava in alternanza a dei piccoli «jobs⁵⁶». Mi raccontò spesso, con rancore, delle difficoltà che doveva affrontare per cercare di sottrarsi («se déchaîner») alle maledizioni e alla povertà della sua famiglia.

Le immagini della schiavitù e dell'emancipazione rimandano alla sfera dell'azione. La mobilitazione dei pentecostali nella sfera pubblica a partire dagli anni '80 e '90 è stata permessa da una trasformazione della tradizionale attitudine

⁵⁴ Cfr. A. Gusman, «“Straniero nella propria terra”. Migrazione e conversione al pentecostalismo tra i giovani ugandesi», in A. Bellagamba (eds.), *Migrazioni. Dal lato dell'Africa*, Pavia: Edizioni Altravista, 2011, pp. 157-183.

⁵⁵ Intervista realizzata con Enrique, il 26/04/2014 a Gbodjè, con annotazioni.

⁵⁶ Termine che indica dei piccoli lavori giornalieri.

evangelica all'ascetismo in un impegno attivo nella «guerra spirituale», immaginario che si introduce nel linguaggio dei media (film ecc.) e della politica.⁵⁷

La rappresentazione della guerra non esprime solamente la diffidenza verso l'«Altro», il *sorcier*, che ha una lunga storia nel mondo delle rappresentazioni africane, ma altresì la dualità tra il «bene» e il «male», Dio e il Diavolo, trasmessa dalla credenza pentecostale. Esiste una continuità tra il combattimento pentecostale contro il Male e la lotta di potere che si nasconde dietro le accuse e i sospetti della stregoneria.⁵⁸

L'antropologo è sempre un attore sul campo di ricerca, dove cerca di inserirsi nel mondo delle relazioni sociali. Così, quando soggiornavo nel villaggio, durante il mio secondo soggiorno, mi ritrovai coinvolta in questa guerra “invisibile”, che si rendeva tangibile attraverso le interdizioni che le persone a me più vicine cercavano di impormi per controllare i miei spostamenti. Così, risedetti inizialmente dalla «Vecchia», la madre di Pastore Siméon e una delle persone più anziane del villaggio. Una sera, mentre si faceva tardi, la Vecchia cominciò a cercarmi in tutto il villaggio affinché rientrassi a casa. Mi spiegò, con l'aiuto di un interprete, che un episodio di stregoneria si era appena verificato nel villaggio adiacente e che vi erano alcune abitazioni nelle quali non potevo entrare, mentre per le case dei «fratelli cristiani» non vi erano pericoli, e che la sera era necessario rientrare prima del tramonto perché non aveva fiducia in sua sorella, abitante della stessa tenuta familiare – la Vecchia utilizzò il vocabolo «zia» (*tante*) per designare quest'ultima poiché, nel sud-ovest del Benin, è spesso la zia a essere considerata la strega nella famiglia.

Un altro esempio: prima dei culti, i fedeli più anziani di MEBD a Gbodjè si disponevano in cerchio, all'esterno della chiesa, mentre Serge, l'«ancien⁵⁹» della chiesa, guidava la preghiera che serviva a cacciare i «nemici» e gli «spiriti maligni».

Esiste un'analogia tra, da un lato, la demonizzazione pentecostale delle religioni tradizionali e della stregoneria e, dall'altro, i movimenti profetici africani anti-stregoneria, che si svilupparono durante i regimi coloniali. Infatti, nei due casi la religione diventa un mezzo per appropriarsi del passato e reinterpretarlo. Nei suoi studi sui movimenti profetici, Jean-Pierre Dozon sottolinea la capacità di questi ultimi di dare delle risposte alle nuove crisi, restando allo stesso tempo dei fattori di ripetizione nella storia africana. Dozon aggiunge inoltre che il profetismo africano

⁵⁷ A. Corten et A. Mary (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtistes Afrique/Amérique Latine*, Paris: Éditions Karthala, 2000.

⁵⁸ Marc Augé ha criticato la tesi secondo la quale la stregoneria sarebbe una forma di «sanzione» contro un capo espiatorio, colui che non rispetta le norme dell'ordine del gruppo. Cfr. M. Augé, « Les croyances à la sorcellerie », in M. Augé (eds.), *La Construction du monde: religion, représentations, idéologie*, Paris: Éditions François Maspero, 1974, pp. 52-74.

⁵⁹ L'«ancien» (anziano) non è un titolo che viene dato a una persona anziana, ma a una sorta di autorità, per conferire rispetto o esprimere la responsabilità e il ruolo di guida di questa verso la comunità di fedeli.

«est aussi foncièrement politique par sa manière de traiter le temps et l'Histoire, notamment en s'accaparant le passé (...)»⁶⁰.

«Si tu es un vrai chrétien, tu vas au village»

Se la guerra spirituale riguarda tutto il paese e le sue religioni, la vera base del regno delle forze occulte resta il «Villaggio». Il villaggio è rappresentato, prima di tutto, come il rifugio delle forze occulte, dove il feticismo è più diffuso. L'insediamento di una chiesa rappresenta una sfida al campo del nemico. Così, la costruzione degli edifici per le opere sociali, come le scuole e gli ambulatori, può far fronte ad alcune difficoltà, agli «empêchements spirituels», che possono ostacolare il completamento delle azioni cristiane.

Tuttavia, il villaggio non è il solo nido degli *unreached* o di Satana, poiché è anche il simbolo del sottosviluppo, in particolare per ciò che riguarda il settore secondario e il terziario, che impedisce al Benin di diventare un paese più ricco:

«Enrique: Il faudrait qu'on aille là-bas avec quelque chose de bien, pour pouvoir changer leur mentalité, car pour les gens qui sont là, la vie se termine là, sur la terre... Mais la vie c'est encore ailleurs!

Io: Qu'est-ce que tu veux dire?

Enrique: Par exemple, nous maintenant... Nous avons amené l'école. Si déjà avec l'école, nous avons les enfants des indigènes pour les scolariser... Là, c'est déjà un développement. Même un enfant qui ira à travailler demain. Parce que nous avons besoin aussi de la farine, le piron que nous mangeons ici, le maïs qu'on prend, les tomates, le piment... Maintenant, il faut amener quelque chose là-bas».⁶¹

Da circa due anni, Enrique si recava a Gbodjè ogni domenica, per dirigere la messa. Mi raccontò che in principio i fedeli erano diffidenti poiché non solo era un «cittadino», ma anche un originario dell'altro lato del Benin meridionale, ovvero della regione *Gun* di Porto-Novo. Ciononostante, poco a poco, i paesani cominciarono a chiamarlo «Pastore», benché non lo fosse. Nei discorsi di Enrique, così come in quelli degli altri pentecostali che incontrai in città, il villaggio conserva i caratteri del «passato», come quello di una «mentalité villageoise» o ancora, come mi raccontò Isaac, il direttore delle *écoles primaires* di MEBD, quello di un «esprit de paresse». I pentecostali – sia coloro che lavoravano nella ONG che coloro che si impegnavano attivamente nella chiesa – si sono così appropriati di certi stereotipi⁶² (*traditionnalité, mentalité de la paysannerie*) che si ritrovano nelle rappresentazioni dei professionisti occidentali dello sviluppo.

⁶⁰ J.P. Dozon, *La cause des prophètes. Politique et Religion en Afrique Contemporaine*, Paris: Seuil, 1995, p. 219.

⁶¹ Intervista realizzata con Enrique, il 10/10/2013 a Cotonou, con registrazione.

⁶² J.P. Olivier de Sardan, *op. cit.*, p. 13

Dalla salvezza al successo individuale

La seguente sezione si regge su una raccolta di interviste riguardanti dei percorsi personali di conversione. La maggior parte di queste è stata realizzata ad Alafia, e altre, in misura minore, a Cotonou. I racconti di conversione pentecostale presentano delle analogie ma, allo stesso tempo, nella loro riconoscibile struttura esistono degli interstizi che permettono una «réélaboration secondaire⁶³» dell'individuo: il racconto rivela allora una doppia dimensione e un doppio lavoro simbolico, collettivi e individuali.

Durante il primo soggiorno di campo, assistetti a una lezione di formazione, intitolata «faire des disciples», organizzata da *The Timothy Initiative* (TTI), una grande associazione americana di costruzione di chiese, di cui Pastore Koudjo era il direttore per l'Africa occidentale. I partecipanti possedevano un libro per ciascuna delle tappe concernenti l'avvio di una chiesa. Il volume che fu adoperato quel giorno era intitolato «Disciples faiseurs de disciples» e spiegava come dei semplici credenti, senza essere pastori, potessero essere a capo della costruzione di una nuova parrocchia. Tra le attività svolte durante la lezione, i partecipanti dovevano performare la propria testimonianza pubblicamente e, come incarico per la lezione seguente, ripeterla a un certo numero di persone del proprio entourage. Alla fine dell'esercizio, Pastore Koudjo disse:

«Vous voyez, dans tous vos témoignages, il a fallu que quelqu'un vous parle de Jésus. Donc, il faut raconter comment était ma vie avant, comment je suis parvenu à connaître Jésus et comment ma vie a changé. Mais ne bouleversez pas les gens avec votre vie avant, si c'est trop sale. Il ne faut pas parler de votre dénomination, parce que c'est pas l'église qui est allée à la croix».⁶⁴

Come insegna Pastore Koudjo nel racconto, la conversione produce un cambiamento radicale della persona (*born-again*): essa trasforma la propria vita «passata» facendo tabula rasa dei peccati, e crea così una via e una soggettività nuove. Esporrò qui le componenti dei racconti di conversione pentecostale raccolti, i quali svelano un altro aspetto, quello della ricchezza e dello sviluppo socioeconomico, che prende posto in questi drammi individuali.

⁶³ A. Mary, «Le voir pour y croire: expériences visionnaires et récits de conversion», *op. cit.*

⁶⁴ Osservazione del 30/04/2013, realizzata alla sede della *Mission La Bible Parle* di Godomey, con annotazioni.

Guarigione e protezione

Al momento di evocare il processo di conversione, i miei interlocutori descrivevano un'esperienza travagliata di malessere, dovuta a una malattia personale o a quella di un prossimo, alla quale non si trovavano soluzioni. Così, Joceline mi raccontò della sua sterilità, Charlotte, di una malattia sconosciuta e problematica, e C. del suo insopportabile male al ventre che gli impediva di nutrirsi. Nei tre casi, dopo le prime esitazioni, l'ingresso in una chiesa pentecostale o l'abbandono alla preghiera avevano condotto a una guarigione miracolosa e, quindi, alla conversione. Tale processo avviene con estrema frequenza nelle conversioni pentecostali, così come in altre esperienze religiose importanti.

Per ciò che riguarda le interviste raccolte, si può osservare che tuttavia una lettura economica si accompagna nei racconti dei nuovi convertiti:

«P., diacono a MEA nei pressi di Gbodjè: Bon avant d'être converti, je suis né... Tu sais que nous, on est féticheurs! Bon, mes parents adoraient les fétiches. (...) Quand je suis né, ils m'ont fait connaître les choses de fétiches, et j'étais un charlatan! Moi même, j'étais un charlatan! Tu vois? Bon, lorsque j'étais un charlatan, je faisais des gris-gris, je faisais tout, tout... Bon, à un moment donné, ma belle-mère, la mère de ma femme, elle me parlait de Dieu, de la puissance de Dieu. Et je refusais. Elle parlait et je refusais. Bon, sa fille aimait ça... Bon, elle est tombée malade une fois. Sa maman vient ici lorsqu'ils commencent à prier, moi, je refuse. J'ai dit que ça ne peut pas se passer, je les renvoie. Donc, à un moment donné, on est parti au grand hôpital. J'ai dépensé, dépensé, dépensé... Au retour, je me suis assis. Je songe: bon qu'est-ce que je vais faire? Tous mes gris-gris sont là, ça ne faisait rien. Je doute, je doute, un jour je me suis levé. (...) C'était un dimanche. Lorsque je suis revenu au village, j'ai dit à ma femme d'aller à l'église! Notre église est située à Doga. Donc elle est partie. Moi je n'étais pas encore converti à ce point là eh! J'ai dit à ma femme de partir, elle est partie...»⁶⁵

Il diacono della parrocchia della *Mission Évangélique des Affranchis* del comune Alafia, era allo stesso tempo un fratello minore della Vecchia, la madre di Siméon. Durante la ricerca, i due fratelli abitavano nella stessa tenuta familiare, quella della famiglia del padre, Ganhouegnon, a Gbodjè. P. continuò l'intervista raccontandomi come, prima di raggiungere Porto-Novo dove si recava per lavoro, si era fermato a Ouidah e entrato in una chiesa: il messaggio lo commosse. Tornato al suo villaggio, sua moglie era guarita: decise d'abbandonarsi a Cristo. Il diacono non lega la sua conversione, che era avvenuta 24 anni prima dell'intervista, a quella della sorella, la Vecchia, benché essa fosse già evangelica. Tuttavia, essa non fu la prima

⁶⁵ Intervista realizzata con P., diacono di MEA nei pressi di Gbodjè, nella sua casa del villaggio, il 25/04/2014, con registrazione e annotazioni.

convertita della famiglia poiché un fratello più grande, emigrato allora in Gabon e in seguito a Cotonou, aveva già «ricevuto il Signore» all'epoca. Nel racconto di P., si nota come esso cerca di trovare altre soluzioni alla malattia della moglie, prima di cedere e recarsi in chiesa. Però, non solo queste soluzioni sono inefficaci, ma per di più costose, come nel caso dell'ospedale.

Un altro esempio è quello di Martine, la moglie di Serge, che dirigeva i canti nella parrocchia MEBD di Gbodjè. La ritrovai nella corte della sua casa, in una proprietà «privata⁶⁶», a Gbodjè, dove essa spartiva dei peperoncini rossi che si trovavano all'interno di un grande secchio in dei piccoli sacchetti di plastica, destinati alla vendita:

«Martine (I.)⁶⁷: Quand elle s'est mariée, elle a fait le premier enfant, et l'enfant devait prendre le lait maternel mais (...) le sein ne donnait pas le lait. En ce temps elle était encore païenne. (...) Et elle s'est couchée une nuit et le lendemain elle ne pouvait plus se lever. On est parti à l'hôpital. J'ai fait 5 mois à l'hôpital... Le sein s'est décomposé lui même... (...) [Mi mostrò il suo seno sinistro nudo, che aveva i segni di tutta la fatica delle malattie nelle grinze]. Un peu ça allait, alors je suis retournée à la maison. Un jour l'enfant, le nouveau né, s'est changé de couleur et l'enfant est devenu rouge. Elle a commencé à avoir la fièvre. Quand on est parti à l'hôpital avec l'enfant, on dit qu'on devait lui acheter du sang et lui injecter. On était à Ouidah, à l'hôpital, (...) on n'a pas trouvé le sang pour enfant. La tante a été obligée de donner son propre sang à l'enfant et on a injecté le sang. Mais rien. Donc, dans les réunions, ils ont dit que cela dépassait la modernité, donc ça regardait la tradition. Quand on est revenu, on est parti voir le féticheur, et le féticheur a donné des ordonnances à suivre et des choses à acheter. Quand le féticheur nous a donné les ordonnances, on est allé acheter tout. Puis, l'argent était déjà fini. Quand on est retourné, le féticheur nous a fait d'autres ordonnances. L'enfant pleurait et était déjà devenu noir (...). On ne sait pas si l'enfant allait se lever le lendemain et celui qui devait sauver l'enfant, on l'a plus retrouvé. Quand on n'a plus retrouvé le féticheur, tout le monde a commencé à pleurer. On s'est dit qu'on avait déjà perdu l'enfant. Puis, on a vu une dame, elle s'appelle Frankina, maman Frank⁶⁸. Quand elle nous a vus, comme elle est chrétienne, elle a dit « vous ne pouvez plus rien faire, amener l'enfant à l'église. » Mon mari [Serge] a refusé de partir à l'église. Tout le monde a commencé à pleurer.

⁶⁶ Benché il termine "privato" non sia adeguato, lo adopero per differenziare coloro che abitano nella tenuta familiare (più case in una stessa corte, appartenente alla famiglia patrilineare) e coloro che, grazie alle proprie attività economiche, possono comprarsi un terreno dove costruire una propria casa (e avviare così una futura tenuta familiare).

⁶⁷ Questa intervista, come la maggior parte dei racconti di conversione, è stata realizzata grazie all'aiuto di un interprete (I.). Trascrivo qui l'intervista come tradotta per l'interprete. All'inizio, egli adoperava la formule alla terza persona singolare per riferirsi a Martine poi, a poco a poco durante l'intervista, iniziò a utilizzare «je». Ho messo i pronomi personali in corsivo ogni volta che l'interprete cambiava di persona.

⁶⁸ Si tratta della moglie del diacono di MEA.

Maman Frank a supplié Serge de laisser et partir à l'église avec elle. Donc Serge a finalement accepté et ils sont partis au centre MEA Alafia. C'était samedi, on a été obligé de dormir là-bas. Donc, le lendemain on a fait le culte du dimanche avec eux, et on s'est retourné à la maison. C'est là qu'on s'est convertis.

Io: Et l'enfant?

Martine (I.): Après, l'enfant n'est plus décédé mais l'enfant ne se sent plus normalement comme un enfant quoi. [Gloria presenta i sintomi di un ritardo mentale] Mais ce dimanche-là... Bon, l'enfant ne mangeait pas avant, elle ne prenait pas la bouillie [zuppa di mais fermentato]... Quand on était parti là-bas, on m'a expliqué que c'étaient les sorciers qui gênaient l'enfant... Si on croit vraiment à Dieu, l'enfant recevra la vie tout de suite. On a accepté et ils ont prié pour l'enfant. Quand les gens priaient pour l'enfant, on lui a donné la bouillie, elle l'a prise en même temps. Donc, ça m'a donné la joie, et je me suis dit, là vraiment, il y a la vie et je me suis donnée finalement avec tout mon cœur à Dieu».

Come il diacono di MEA e sua moglie, anche Martine e Serge provarono più soluzioni per guarire il primogenito. Per due volte avevano fatto ricorso a un ospedale ma la malattia dell'infante non aveva trovato rimedio. Come mi spiegarono, la malattia non è sempre dovuta a qualcosa che la «modernità» può risolvere («*ça dépasse la modernité*»), quindi essa non viene interpretata secondo una spiegazione esclusivamente profana. Questa interpretazione non si situa in contrapposizione al sistema di spiegazione religiosa della disgrazia, che ha una lunga storia in Benin e nell'Africa in generale, secondo il quale, per esempio, il malessere è dovuto alla punizione di un membro della comunità da parte delle divinità in seguito a una violazione delle norme sociali. Quando Martine andò in chiesa, tuttavia, i credenti le spiegarono che la causa del dolore di sua figlia si trovava nella stregoneria. I pentecostali cercano, infatti, la causa di tutti i mali nella stregoneria. Ciò comporta l'elaborazione di un modello univoco e globalizzante del malore, che caratterizza sia i pentecostali che una gran parte dei nuovi movimenti religiosi. Dunque, inglobando la diversità delle cause (tensioni nel lignaggio, problemi dovuti alla disoccupazione ecc.) nell'immaginario della stregoneria, esso «permet d'opérer un continuum entre société traditionnelle et société moderne⁶⁹».

Tuttavia, prima di trovare la loro salvezza in chiesa, il diacono e Martine si erano recati anche da guaritori tradizionali. Nei due casi, sia per ciò che riguarda l'ospedale che il *féticheur*, i convertiti evocano i sacrifici economici che queste istanze hanno richiesto. La guarigione in chiesa non solamente è stimata per la sua efficacia ma anche per la sua (apparente) gratuità.

In un altro caso, Maman Fuebe mi raccontò che fu suo marito a obbligarla a recarsi in chiesa la prima volta:

⁶⁹ Cfr. E. Kadya Tall, «Dynamique des cultes voduns et du Christianisme céleste au Sud-Bénin», *Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (4), 1995, pp. 797-823.

«Il m'a forcée parce qu'après les récoltes, si je ne tombais pas malade, lui tombait malade, et toutes les dépenses allaient à l'hôpital et aux charlatans. Il a vu que les chrétiens ne dépensaient pas dans les hôpitaux et les charlatans⁷⁰».

Oltre a questo aspetto “economico” del pentecostalismo, i percorsi degli intervistati rivelano l'importante funzione di guarigione e protezione svolta dalla chiesa. Ciò è evidente nel caso di Hilarie, la giovane ragazza in stato di gravidanza che i genitori obbligavano a recarsi alla messa domenicale a MEBD. Non appena seppi che essi erano degli importanti iniziati *vodun*, chiesi di incontrarli. Mi spiegarono che prima, «il n'y avait pas beaucoup de mal comme aujourd'hui», mentre ora «les gens meurent facilement, surtout les enfants à cause des malfaiteurs et sorciers». Secondo i due genitori, a causa della loro età avanzata, non vi era alcuna utilità per loro ad andare in chiesa. I figli, al contrario, essendo ancora in giovane età, dovevano cercare della protezione.⁷¹ Nella sua funzione guaritrice, la chiesa diventa una delle istanze esistenti a disposizione degli individui nel loro ambiente sociale. Così, l'arrivo di MEBD a Gbodjè non si sostituisce all'ospedale o alla guarigione tradizionale ma permette agli attori di disporre di una “istituzione” supplementare alla quale ricorrere nelle situazioni, crescenti, di malessere della società contemporanea.

Il successo individuale

Martine aveva due sorelle consanguinee che frequentavano la parrocchia MEBD; esse avevano dei percorsi religiosi affini, essendosi convertite entrambe al Cristianesimo Celeste prima di diventare evangeliche. La più giovane, Désirée, aveva abitato tra Gbodjè e Semé, nella regione di Porto-Novo. Colpita da una grave malattia per svariati anni, peregrinò da una chiesa all'altra: Il Cristianesimo Celeste, la *Mission Évangélique de la Foi Internationale* (MEF), MEA, che il suo primo marito e sua suocera la obbligarono ad abbandonare, poi di nuovo MEF, e così via. In seguito a dei problemi con il suo nuovo marito, Désirée partì nuovamente a Gbodjè, dove trovò infine la completa guarigione nella parrocchia di MEBD. Durante il campo di ricerca, abitava nella casa della madre, senza suo marito. Le domandai perciò come poteva provvedere ai propri bisogni e a quelli di suo figlio. Mi raccontò di come, al suo arrivo, fosse riuscita, grazie a una *tontine*⁷² organizzata a MEBD, a procurarsi 20.000 franchi. Con questa somma, poté comprare delle «friperies» (vestiti usati) al mercato di Tokpa a Cotonou, che aveva rivenduto poi nei villaggi vicini e a Ouidah:

⁷⁰ Intervista realizzata con Maman Fuebe, il 26/04/2014, nella sua casa a Gbodjè, con interprete e annotazioni.

⁷¹ Intervista realizzata con i genitori di Hilarie, il 27/04/2014, nella loro casa, in un villaggio vicino a Gbodjè, con interprete e annotazioni.

⁷² Raccolta collettiva di denaro per finanziare il progetto di un membro del gruppo.

«Io: Avant, vous n'aviez pas d'activités?

Désirée (I.): Avant, j'avais des activités, mais l'argent partait et je ne savais pas où il partait. Maintenant que je suis chrétienne, il ne part plus. Avec la maladie, il partait aussi dans les fétiches». ⁷³

Al momento dell'intervista erano passati otto anni dalla conversione di Maman Justine. Otto anni prima, i pentecostali erano giunti da Ouidah e organizzati delle proiezioni di film per l'evangelizzazione. Maman Justice aveva allora dei problemi a partorire il primogenito. Come mi spiegò, dopo la conversione e il parto del figlio il suo comportamento e i frutti delle sue attività economiche mutarono completamente:

«Maman Justine (I.): Avant, quand j'étais païenne, je ne savais pas utiliser l'argent. L'argent partait plus. Je ne sais pas pourquoi. Je prenais des choses à crédit, mais les revenus n'étaient pas suffisants, donc je devais faire des jobs pour rembourser. Maintenant, je dois plus faire de jobs. Je prends encore à crédit mais je trouve l'argent pour le payer». ⁷⁴

Benché una parte delle donne intervistate non esercitasse delle attività economiche, coloro che ne avevano la possibilità, presentavano l'accumulazione personale di capitale all'interno del racconto come una conseguenza della loro conversione. Pertanto, il cambiamento radicale del *nouveau-né* diventa anche una trasformazione del rapporto con i propri mezzi e possibilità economiche. Da un lato, le risorse non sono più disperse a causa del costo delle cure infruttuose di ospedali e *féticheurs*; dall'altro, l'individuo si rende responsabile di una cattiva gestione del denaro nel suo passato, dalla quale egli riesce a svincolarsi solo grazie a un'adesione completa alla fede e alle norme evangeliche. Per l'individuo, si tratta allora di una prova personale dalla quale esce come vincitore se è in grado di trasformare il proprio carattere e la propria soggettività. Le donne enfatizzavano spesso il conseguimento di una certa autonomia economica, visibile nel fatto che esse non avevano più il costante bisogno di richiedere denaro al marito.

Nel caso degli uomini, invece, accusati spesso dai pentecostali (e dalle donne del villaggio) di abusare in bevande alcoliche, ciò era ancora più evidente. Serge, il fratello minore di Pastore Siméon, cominciò a frequentare la chiesa di MEA nei pressi di Gbodjè probabilmente nel 1994 o nel 1995. Fu nella corte della sua casa che, più tardi, sotto la spinta del fratello pastore, i primi convertiti di Gbodjè si riunivano in un gruppo di preghiera, prima di riuscire a radunare persone a sufficienza per costruire una parrocchia MEBD. Serge era allora «un grand» della famiglia: proteggeva i

⁷³ Intervista realizzata con Désirée, il 22/04/2014, nei pressi della sua casa a Gbodjè, con interprete e annotazioni.

⁷⁴ Intervista realizzata con Maman Justice, il 23/04/2014, nel giardino della sua casa a Gbodjè, con interprete e registrazione.

saperi *vodun* appartenenti agli antenati del lignaggio. Dopo la conversione, aveva abbandonato il suo posto tra i *féticheurs* e smesso di bere la *sodabi* (vino di palma), che, secondo Serge, lo portava a dire delle «*choses mauvaises*»:

«Serge (I.): Ce que je suis aujourd’hui, sans Jésus je n’aurais pu être cette personne que je suis. Tu vois, ma génération. Moi j’ai beaucoup plus évolué que les autres gens de ma génération. Je suis un des plus riches du village. Mes champs sont bénis.

Io: Pourquoi tu as eu l’évolution grâce à l’église?

Serge (I.): Parce que ces choses qui me faisaient mal, elles n’ont plus de pouvoir. Le pouvoir de ces choses a disparu. C’est ceux qui sont chrétiens et ont la force de Dieu qui peuvent économiser leurs sous et évoluer avec ça. Sinon, il y a toujours les obstacles... La famille... Et aussi, il y avait la *sodabi* avant. Je dépensais trop dans ça!». ⁷⁵

Serge era, effettivamente, uno dei coltivatori più importanti di Gbodjè e dei villaggi vicini. Possedeva numerose terre e reclutava numerosi dipendenti. A suo dire, due ragioni spiegano il suo arricchimento individuale, ed entrambe sono legate alla sua conversione al pentecostalismo. Da un lato, il compimento di un vero cambiamento personale impone la sottomissione dell’individuo alle norme morali pentecostali, come l’interdizione dell’alcol. Tale rinuncia personale permette di trasformare le passate dissipazioni nelle cose del Male in accumulazioni di capitale futuro. Dall’altro, la conversione permette la protezione dalle minacce familiari. Infatti, la società stessa nella quale Serge vive impone degli obblighi di ordine socio-economico. Tanto in Benin quanto in altri paesi africani è infatti diffusa l’idea secondo la quale la «gelosia» o l’«avidità» delle persone più prossime, soprattutto delle donne della famiglia, verso l’acquisizione di una fortuna da parte di un individuo della famiglia (un nipote, un/a cugino/a ecc.), può portarle a compiere degli atti di stregoneria, i quali a loro volta possono condurre alla rovina di tutti i frutti economici che tale persona aveva realizzato fino a quel momento. L’individuo deve quindi rispettare l’obbligo di redistribuzione del suo capitale in seno al gruppo familiare, se non vuole vedere la sua modesta fortuna sciupata. Le tentazioni, da un lato, e le forze occulte che si nascondono dietro al capitale, dall’altro, possono quindi essere sconfitte dalla cristianizzazione della persona, che rende l’arricchimento personale «morale».

Potremmo essere qui condotti ad avvicinare queste rappresentazioni pentecostali al rapporto tra l’etica protestante e lo spirito del capitalismo, teorizzato da Max Weber.⁷⁶ Tuttavia, mentre il rapporto dei protestanti con il capitale è diretto verso una pratica ascetica, nel caso dei pentecostali intervistati, lo sviluppo e l’arricchimento personali sono ambiti, sia a livello individuale che collettivo.

⁷⁵ Intervista realizzata con Serge, il 25/04/2014, nel cortile della sua casa a Gbodjè, con l’interprete e annotazioni.

⁷⁶ Cfr. M. Weber, *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris: Éditions Flammarion, 1999.

«Dieu amène l'argent»

«Dieu amène l'argent», è ciò che disse Davy subito dopo avermi aiutato come interprete a realizzare l'intervista con Serge. Guardò il gran cortile della tenuta privata del suo «frère en Christ» e mi spiegò che «chaque famille a des malédictions, des gens qui sont malintentionnés, qui vont te dire quoi faire, qui ne te laissent pas évoluer. Tu peux avoir la richesse et eux ils peuvent gêner tout. (...) C'est Dieu qui amène l'argent, il faut beaucoup prier⁷⁷».

Le chiese pentecostali sostengono che Dio non sia contro lo sviluppo e la prosperità dell'individuo. La conversione – che comporta delle prove, una scelta e una trasformazione personali – protegge l'individuo dalle forze del male che frenano la sua evoluzione. In primo luogo, come affermava spesso Pastore Siméon durante la messa, «tel que le salut est personnel, la réussite est aussi personnelle». Come per la conversione, è l'individuo che deve, attraverso la comunicazione e la relazione personali con Dio, trovare una risposta alle sfide che gli lancia il Diavolo e un'uscita dalle maledizioni che colpiscono il suo lignaggio. In secondo luogo, Dio è solamente incline a favorire l'*épanouissement* individuale, giacché la protezione e l'evoluzione possono solo scaturire dalla sua volontà, mentre le altre forme di protezione (per esempio, i feticci) sono ormai in legame con il Diavolo. Durante le messe nei villaggi, Serge e gli altri fedeli più «anziani», come Davy ou Maman Justine, esortavano spesso alla preghiera affinché Dio «*règne sur les familles, les champs et les activités*» dei credenti.

Ciononostante, la benedizione non è universale poiché essa dipende, innanzitutto, dalla conversione: «il faut avoir la vie sauvée, d'abord, avant de récolter l'argent⁷⁸».

Ciononostante, affinché Dio accordi questa «*grâce particulière*», come disse Pastore T., la consacrazione del fedele alla chiesa non è sufficiente. I pentecostali mettono l'accento sulla necessaria rinuncia a tutto ciò che è considerato come occulto. Così, durante la messa, la maggior parte dei discorsi tenuti dai pastori, dai diaconi o dagli evangelisti intervistati, sia a Cococodji sia a Gbodjè, focalizzava sui peccati e sulla forza del Diavolo. Pertanto, dietro questa teologia della prosperità si nasconde un'ambivalenza, evidente nel caso delle due osservazioni esposte qui di seguito:

«Il venerdì sera, a Gbodjè, la giornata si conclude con una messa. Pastore D. era venuto da Ouidah per aiutare i fedeli con le interpretazioni della Bibbia. Vi sono solo dalle 20 alle 25 persone, ma ciò è normale per un culto non festivo. Serge dirige la preghiera iniziale. Tutto a un tratto, Maman Justine entra dalla piccola porta laterale, che da sul leggio, da dove si predica il sermone. Il suo sguardo è allarmato: Serge

⁷⁷ Osservazione realizzata il 25/04/2014, nel cortile della casa di Serge, con annotazioni.

⁷⁸ Intervista realizzata con il diacono di MEA nei pressi di Gbodjè, il 24/04/2014, nella corte della sua casa, con annotazioni.

esce con Maman Justine e Martine, sua moglie. Attraverso i buchi nelle pareti di legno della parrocchia, intravedo che essi cominciano a pregare con fervore la *délivrance* del piccolo che Maman Justine porta sulla schiena. All'interno della parrocchia, la messa continua. Le donne della corale cantano l'adorazione. Poi il pastore comincia a pregare per «chasser les sorciers et les mauvais esprits». Alzando la voce, dice: “nous sommes nés dans la main de Satan, pour cela Dieu a dit de prier jour et nuit et si tu pries, si tu appelles son nom, il te sauvera. Nous chrétiens, aujourd'hui, nous sommes nombreux. (...) Il faut prier, sinon on sera toujours à la détresse et au malheur. (...) Si tu pries, tu auras la grâce. Dieu ne peut pas donner grâce à quelqu'un et le laisser. Il faut prier avant qu'il nous donne. Comment devons-nous prier pour nous sauver du diable? (...)». Alla fine di tale esortazione, Davy prende la parola per condurre la preghiera: «Si Dieu règne dans ton boulot, rien d'autre ne peut rien. Si Dieu règne dans notre pays, rien ne peut nous arriver, car aucune force est supérieure à lui (...)».⁷⁹

«Ore 18. Sono nella parrocchia, i fedeli entrano poco a poco. Serge suona una campanella per dare inizio al culto. Davy si avvicina al leggio, dove posa la Bibbia, e esclama: “(...) Le thème d'aujourd'hui ce sont les désirs, c'est-à-dire “je veux telle chose”, parce qu'il faut se demander: quelles sont les bonnes et quelles sont les mauvaises choses? (...) Les pensées des hommes ne sont pas bonnes, elles sont du diable. Il faut prier afin que nos désirs nous quittent... Si tu ne laisses pas tes pensées, Dieu ne peut pas t'aider et te changer. (...) Ses désirs nous poussent à courir derrière l'argent, et laisser l'œuvre de Dieu. Le désir de Dieu est comment je vais faire pour faire évoluer l'église? Le désir de l'homme est avoir l'argent. (...) On ne peut pas demander à Dieu l'argent, on peut ne pas demander à Dieu la moto, les chaussures, les pagnes... Cela ce sont des désirs personnels (...)».⁸⁰

In quest'ultima osservazione, la materialità e il denaro sono interpretati come tentazioni che appartengono al campo delle forze occulte, contro le quali bisogna combattere. La realtà terrena è fonte di sofferenze, opposta quindi alla salvezza spirituale che Dio assicura a coloro che l'hanno scelto e hanno saputo rinunciare ai desideri mondani. Di primo acchito, potrebbe sembrare una forma di rifiuto del «consumo» e del consumismo. Di fronte alle condotte immorali dei dirigenti politici nazionali e locali, che *bouffent* le risorse del paese, e alle molteplici crisi sociali e economiche scatenate dalle politiche neoliberali, il denaro è respinto nel mondo delle forze occulte, contro le quali il pentecostalismo non si limita unicamente a resistere, ma anche a reagire e combattere.

Tuttavia, la seconda osservazione ci pone dinanzi un'attitudine differente nei confronti della materialità. Jon P. Mitchell ha mostrato che, dietro il processo di espansione della stregoneria e del diabolico, si nasconde un'ambivalenza. Stabilire

⁷⁹ Osservazioni della messa MEBD, il 18/04/2014, a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁸⁰ Osservazione della messa di MEBD, il 24/04/2014, a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

una frontiera tra ciò che è «bene» e ciò che è «male», Dio e il Diavolo, comporta la possibilità di trasgressione di questa frontiera e, quindi, di un'ambivalenza tra fascinazione e angoscia verso di essa. Perciò, «the demonic, in this understanding, is not a barrier or resistance to change, but a part of it»⁸¹. Nella mia ricerca, quest'ambigua repulsione verso la materialità, considerata diabolica, era manipolata dai pentecostali che la sottraevano dal campo del «nemico» e attraversavano così, legittimamente, la frontiera. Il pentecostalismo rende così possibile, in un contesto cristiano e morale, l'ambizione alla materialità. Il fedele è così legittimato a perseguire la propria prosperità materiale, poiché essa fa parte dei piani di Dio per lui.

La chiesa come oggetto dello sviluppo

«Sono le 6 del mattino. Le donne cantano e Maman Fuebe comincia a pregare ad alta voce, per condurre le altre. Poi, Serge prende la parola: “Il y a trois mois on parlait de la construction de l'église. Par la grâce, les fidèles vont faire une partie... Il faut travailler et il faut payer pour voir l'évolution de l'église. (...) Si tu es gêné à la maison, tu peux venir à l'église à prier. Si l'église a son champ, après on vendra nos produits, cela n'est pas pour le pasteur, il est pour l'église!”».⁸²

Lo stesso giorno, durante la messa delle 13.00, Serge aveva interrotto la preghiera per dire: «Bien que vous soyez fatigués, il faut venir prier. La recherche d'argent ne doit pas faire obstacle au chemin que vous faites. Le pasteur a proposé de prendre un champ qui soit à l'église. Les revenus resteront ici, pour nos problèmes. Si on n'est pas d'accord, on refuse... et alors on travaille beaucoup pour mettre de côté et commencer à se prendre en charge»⁸³.

«Se prendre en charge» era un'espressione sovente ripetuta quando era questione di parlare della chiesa e della comunità di fedeli. Essi erano incoraggiati a partecipare in maniera attiva alla «evoluzione della chiesa».

Così, B., un diacono di MEA, mi raccontò che era in procinto di realizzare, con gli altri anziani della parrocchia, un progetto di allevamento di pollame. Mi spiegò che non era possibile portare a compimento un tale progetto individualmente, poiché era necessario un investimento finanziario iniziale considerevole. Ma, con gli sforzi «d'une famille entière», il programma sarebbe stato molto più concretizzabile e un gran numero di persone avrebbe potuto beneficiarne.⁸⁴

⁸¹ J. P. Mitchell, «Introduction», in P. Clough et J. P. Mitchell (eds.), *Powers of good and evil. Social transformation and popular belief*, New York & Oxford: Berghahn Books, 2001, p. 5.

⁸² Estratto dell'osservazione realizzata il 25/04/2014 (dalle 6 alle 7), nella parrocchia MEBD di Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁸³ Estratto dell'osservazione realizzata il 25/04/2014 (dalle 14 alle 15), nella parrocchia MEBD di Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁸⁴ Intervista realizzata con B., il 16/04/2014 nella sua casa a Gbodjè, con annotazioni successive.

Da un lato, questi progetti non si oppongono agli interessi dei capi delle Denominazioni pentecostali che, come nel caso di Pastore Siméon, non devono più impiegare molto delle loro risorse per queste parrocchie, principalmente frequentate da persone più «povere» e che quindi non contribuiscono spesso alle offerte. Dall'altro, queste imprese possono trasformarsi in iniziative di sviluppo locale, realizzata dal «gruppo destinatario» del progetti di sviluppo occidentale.

Tanto i pastori quanto i fedeli più impegnati cercano di trasformare la chiesa da un luogo di preghiera a un centro d'azione dove i fedeli, sia i bambini che le donne, non sono definiti come «vittime», com'è spesso il caso nelle organizzazioni internazionali di sviluppo. Le donne che frequentavano MEBD a Gbodjè si vedevano così attribuire la responsabilità della loro parrocchia e di pensare loro stesse alla «evoluzione della chiesa».

Le ragioni per le quali questo *empowerment* degli attori era incoraggiato non riguardava solamente la conquista di una certa indipendenza economica da parte dei fedeli, ma anche «a new form of taxation⁸⁵»:

«Enrique: C'est comme si l'église fait une redistribution, tu comprends? Parce que souvent, dans ces églises-là, il y a des gens qui n'ont rien. Moi, par exemple, quand je n'avais pas de travail, ma femme avait des problèmes à accoucher. Je suis allé chez le pasteur, je lui ai expliqué mes problèmes. On a beaucoup prié, on est allé ensemble prier à l'hôpital et c'est MEBD qui m'a aidé.

Io: Comment l'église a fait?

Enrique: Les fidèles. L'église, ce sont les fidèles! C'est pour ça que maintenant, il faudrait que les gens à Gbodjè paient la dîme... Le pasteur doit être toujours disponible après, pour les problèmes des fidèles».⁸⁶

Enrique abitava a Cococodji, ben prima della costruzione della scuola e della chiesa di MEBD. Non appena Pastore Siméon cominciò a predicare il pentecostalismo nel quartiere, Enrique vi aderì subito. Benché Enrique non desiderasse diventare un pastore, partecipò con fervore agli studi biblici organizzati da MEBD. All'epoca, cercava di «se débrouiller» (cavarsela), facendo delle foto alle persone in spiaggia. Nel momento in cui l'edificazione della scuola di Cococodji ebbe inizio, il pastore gli offrì il ruolo di «surveillant général», che Enrique occupò fino al 2012. Nel 2010, aveva inoltre cominciato a professare la messa domenicale nella parrocchia MEBD di Gbodjè, sia per via del suo impegno in chiesa, sia grazie all'autorità che i pastori hanno sui propri fedeli (si trattava allo stesso tempo di riconoscenza verso l'aiuto che Siméon gli aveva offerto, proponendogli un posto di lavoro). Ancor più che Serge, egli incoraggiava i fedeli a partecipare alla «evoluzione della chiesa» e a contribuirvi finanziariamente. Aveva incaricato un giovane alfabetizzato di contare i soldi raccolti grazie alle decime e alle offerte. Alla fine della

⁸⁵ Cfr. D. Freeman (eds.), *Pentecostalism and Development...*, *op. cit.*

⁸⁶ Intervista realizzata con Enrique, il 10/10/2013 a Cotonou, con registrazione.

messa, una discussione si apriva tra i fedeli più impegnati nella comunità sul modo d'impiegare queste risorse. Durante lo svolgimento della mia ricerca, tre punti venivano discussi: l'acquisto di nuovi banchi per i fedeli che erano obbligati ad assistere alle cerimonie in piedi, la ricostruzione della chiesa in cemento (segno architettonico di prestigio nel villaggio) e le cure ospedaliere di un fedele che aveva dei problemi mentali. Diversi aspetti entrano quindi in gioco in questa responsabilizzazione dei fedeli attraverso la loro partecipazione, spirituale e materiale, all'evoluzione della chiesa. La chiesa appare, in primo luogo, come fornitore di servizi sociali in un contesto d'assenza dello Stato. In secondo luogo, come un mezzo per lanciare le iniziative di sviluppo locale. Si vedrà in seguito che essa rappresenta anche uno spazio dove costruire il proprio prestigio locale.

Le donne: autonomia o obbedienza?

A Cocomodji ma ancora in maggior misura a Gbodjè, le parrocchie di MEBD erano gremite da donne e dai loro bambini, com'è spesso il caso nelle chiese evangeliche costruite nei villaggi. Le esortazioni alla responsabilizzazione e alla «prise en charge» s'indirizzavano quindi, innanzitutto, a esse. Tra tali esortazioni, l'importanza di acquisire un'autonomia finanziaria dai propri mariti:

«Martine (I.): Après la conversion, rien ne nous a manqué. Quand on fait les activités, on trouve encore pour nous. Dieu nous donne...

Io: Comment vous avez démarré?

Martine (I.): Quand j'étais païenne, je ne faisais rien. Puis le pasteur m'a dit qu'il fallait avoir quelque chose en plus. J'étais gênée parce que le pasteur [di MEA, che frequentava all'epoca] disait ça et moi, je n'avais rien. Le pasteur disait qu'il fallait avoir sa propre activité, donc j'ai demandé un prêt à mon mari. Je suis allée à Tokpa pour acheter le matériel pour faire du fromage. J'ai acheté à crédit chez les femmes à Tokpa et ainsi, petit à petit... Puis, j'ai commencé à acheter le piment, mais pas comme tu le vois ici, beaucoup moins, ainsi petit à petit...»⁸⁷

A sud-ovest del Benin, si presume che le donne seguano la religione del marito. Tuttavia, durante le messe a Gbodjè, esse non erano semplicemente incoraggiate a divenire membri attivi della comunità della chiesa, ma erano spesso spinte a convertire i propri mariti. L'acquisizione di una maggiore indipendenza economica, e quindi una diminuzione delle richieste di denaro ai mariti, avrebbe dato un'immagine positiva della chiesa agli uomini del villaggio. Inoltre, le donne erano spronate a mantenere dei comportamenti moralmente corretti e l'obbedienza al focolare – come d'altronde è scritto nel testo biblico, dove la donna deve essere

⁸⁷ Intervista realizzata con Martine, il 22/04/2014 nel cortile della sua casa a Gbodjè, con registrazione e interprete.

«sottomessa» al marito (Efesini 5, 22-33). Le donne dovevano quindi attirare i propri mariti attraverso le loro «manières de faire», «de se comporter» e «de leur parler». Tale nuovo atteggiamento della donna in casa avrebbe potuto condurre gli uomini a essere più favorevoli alla chiesa pentecostale.

Il messaggio è perciò ambivalente, tra l'autonomia e l'obbedienza, ma si realizza concretamente in una serie di iniziative di microcredito, intraprese in seno alla parrocchia. Così, i momenti di osservazione più interessanti al fine della ricerca si svolgevano al termine della messa domenicale. I fedeli di Gbodjè avevano raccolto, per esempio, all'incirca 15.000 franchi CFA (22 euro circa), una volta durante il mio primo soggiorno, e due volte durante il secondo soggiorno di campo. Nei primi due casi, tale somma servì come *tontine* e fu prestata a due fedeli, affinché esse potessero avviare dei piccoli commerci. Nel terzo caso, il denaro delle offerte fu inviato a una fedele di MEBD di Cococodji, la quale, fratturatasi una gamba, non poteva pagare le proprie cure mediche: Maman Carmelle partì da Gbodjè con Enrique e si recò in città per incontrare questa donna, prima e dopo le visite in ospedale, e tornò a Gbodjè con una testimonianza di guarigione.

Il sistema delle *tontines*, questa sorta di microcredito, non è stato istituito dalle chiese evangeliche. Ciò è evidente grazie all'esperienza della Vecchia, il cui racconto ricorda, inoltre, il percorso personale di Siméon:

«Io: Pourquoi vous avez donné à Siméon le nom de «Fatchina» lorsque les autres sont tous «Santos»?

Vecchia (I.): Quand le pasteur Siméon était petit, avec son grand frère Bernard, le père a voulu que seul l'aîné, Bernard, aille à l'école. Mais moi, j'ai dit que l'autre aussi devait y aller. Je voulais deux enfants à l'école. Mais mon mari a refusé. Et le grand-père de Siméon a aussi refusé. Ils disaient que Siméon et les autres devaient aller aux champs avec papa. Donc, quand la famille a refusé comme ça, je suis allée à Cotonou à voir un oncle de Siméon, là-bas. Je lui ai expliqué le cas, que je voulais que Siméon aille à l'école. En ce temps, la contribution était de 1'000 francs. Et quand je suis retournée à la maison, j'ai pris 1'000 francs, j'ai pris un pagne, que j'ai mis au cou de Siméon... Et comme ça, je l'ai amené à l'école. Et quand on est parti là-bas, moi et Siméon, on m'a demandé comment l'enfant s'appelait. Je me suis dit que ça aurait été Fatchina que j'allais donner à Siméon. Donc, que ça ne serait plus Santos, parce que c'est son grand-père qui a refusé avec son père qu'il n'aille pas à l'école. Le grand-père s'appelait Fatchina [nome proprio]. Donc ainsi tous les enfants n'auront pas le même nom de famille. Lui, Siméon, aussi, a accepté d'être Fatchina. Donc, quand il rentre quelque part, dans une classe, il passe toujours, il ne redouble jamais. Donc, en allant comme ça, Siméon aussi a accepté de ne plus changer son nom. Donc, lui seul s'appelle Fatchina, les autres sont Santos».⁸⁸

⁸⁸ Intervista realizzata con la Vecchia, il 16/04/2014, nella parrocchia MEBD di Gbodjè, con annotazioni e interprete.

La Vecchia era la prima delle quattro mogli di suo marito; mi spiegò successivamente che l'arrivo di un'altra donna comportava, di norma, che la precedente ricevesse meno attenzioni. Era lei stessa, quindi, che doveva pensare «à l'évolution» dei propri figli. Grazie alle *tontines*, la Vecchia aveva comprato i materiali per preparare la *sodabi*, per poter poi rivenderla. «*Toutes les femmes partent d'abord avec les maris à travailler, mais au retour, tu peux t'occuper de tes activités. Chaque femme devrait avoir quelque chose en main, parce que si ça arrive comme à moi, et je n'avais pas l'argent, le nom de Fatchina n'aurait même pas été connu aujourd'hui*».⁸⁹

Charlotte mi raccontò che «des prêtres, il y en a partout, mais on ne veut pas nous mettre dans n'importe quelle activité. Il faut savoir comment démarrer une activité qui va avoir de l'évolution⁹⁰». Nei quartieri e nelle famiglie, a livello informale, così come nelle associazioni locali, delle collette sono spesso organizzate ai fini di prestito. La chiesa si aggiunge perciò ad altre istituzioni e offre un ulteriore *réseau* alle donne fedeli che possono così tentare di avere il proprio, sebbene modesto, successo.

Anciens della chiesa

Le osservazioni e le interviste condotte a Gbodjè permettono di intravedere un'altra forma di «successo»: quella legata alle posizioni sociali dotate di un certo potere e un'autorità. Agli inizi del mio soggiorno, quando m'interrogavo sul numero esiguo di uomini convertiti, come Serge e i diaconi di MEA, mi domandavo se, in seguito alla conversione, essi avessero perduto le qualità per diventare o rimanere dei «grands» (grandi), ovvero i guardiani delle divinità e dei saperi «della famiglia». I grandi si riunivano con il proprio capo-famiglia per discutere dei problemi locali. I campi di ricerca realizzati permettono solo di aprire alcune questioni e di non comprendere appieno queste dinamiche; tuttavia, assistendo alle messe domenicali del villaggio, alcune ipotesi e interrogativi importanti si aprirono, al fine di comprendere le poste in gioco dietro la conversione degli uomini:

«Arrivo in moto con Enrique, da Cotonou. Le donne sono tutte già all'interno della chiesa, sono all'incirca trenta, e tutti i loro figli si agitano per l'inizio dei canti. Sei uomini sono seduti nella fila di destra, vicino al leggio: Denis, Davy et Fortuné, tre giovani, e poi tre adulti, Serge, Pascal [il maestro della scuola MEBD-Gbodjè] e Frank [il segretario della chiesa che abita a Ouidah]. Le donne cantano le lodi, poi Serge si alza e dirige la preghiera collettiva. Enrique prende la parola: “(...) Il y a des gens qui viennent à cause des dirigeants, de la grand-maman. Puis, il y a des gens qui

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Intervista realizzata con Charlotte, il 18/04/2014, nel cortile della sua casa a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

ne viennent pas à cause de la pluie... Mais il faut écouter vos âmes parce que, comme le ventre qui a toujours faim, l'âme a toujours besoin de la parole"». ⁹¹

In un primo momento, non feci particolare attenzione alle parole di Enrique, né alla disposizione degli attori nello spazio, del quale avevo preso nota piuttosto per rigore metodologico. Fu lo stesso Serge a richiamare la mia attenzione su questo quesito:

«Io: Puisque vous vous êtes convertis, vous avez aussi perdu votre pouvoir de grand de la famille?

Serge (I.): C'est Dieu qui m'a donné la force d'être chrétien et laisser l'autre côté. Quand je suis rentré dans l'église, le Dieu m'a aussi donné une autre force et je suis un grand à l'église.

Io: Qu'est-ce que ça veut dire être un grand à l'église?

Serge (I.): Quand beaucoup se sont convertis, j'ai été un grand dans l'église car je prenais le service de Dieu sur moi. Donc les autres se sont dit que lui, il peut diriger l'église, il peut être un grand, il peut faire beaucoup de choses sans tomber ou avoir la faillite après. Comme ça, beaucoup ont commencé à me respecter comme un grand de l'église.

Io: Quel est le rôle du grand de l'église?

Serge (I.): Le grand de l'église fait beaucoup de choses, à part diriger le culte. Il exhorte un fidèle qui veut marcher contre les lois de Dieu. Alors, le grand de l'église est capable d'appeler ce fidèle et de lui expliquer que c'est comme ça qu'on adore le Dieu, c'est comme ça qu'on marche avec Dieu. Donc il enseigne les fidèles à bien respecter Dieu». ⁹²

Benché Serge non abbia dato l'avvio a tutti i culti durante la ricerca, egli ha sempre preso posto a sinistra del leggio. Rimanendo diritto, guidava le preghiere. Seppure i pentecostali vogliano marcare la propria differenza dalle preghiere «recitate» dai cattolici attraverso delle preghiere libere e personali, lo schema delle loro invocazioni nasconde una certa ritualità: una persona che dirige la preghiera inizia con un'implorazione o un ringraziamento ad alta voce e, durante i minuti che seguono, tutti i fedeli pregano intorno alla questione sollevata da colui che dirige la preghiera. Successivamente, colui che dirige riprende la parola e fa un'altra implorazione o ringraziamento che gli altri a loro volta riprendono, coralmemente, nello stesso momento ma allo stesso tempo individualmente – ognuno prega a voce più o meno bassa per se stesso. Il ruolo di direttore era, per la maggior parte del tempo, svolto da Serge, che si trovava quindi in una posizione di guida dei fedeli di MEBD.

⁹¹ Estratto dell'osservazione realizzata il 13/04/2014, alla parrocchia di MEBD di Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁹² Intervista realizzata con Serge, il 25/04/2014 nel cortile della sua casa a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

In quanto punto di riferimento per la comunità, Serge pagava le tasse scolastiche ai figli di due fedeli della chiesa.

Per ciò che riguarda il controllo dei comportamenti dei fedeli, via via che si svolgeva il campo di ricerca, fu sempre più evidente l'importante posizione che teneva la Vecchia. Secondo lei, essere un *ancien* della chiesa significa saper «exhorter et montrer aux nouveaux le chemin» e «donner des conseils à ceux qui ont des problèmes»⁹³.

Mi trovavo nel cortile della casa di Davy, discutevo con lui, Pascal, e suo fratello Ibrahim. La Vecchia giunse, e chiamò Davy per chiedergli qualcosa. Davy mi spiegò che la vecchia gli domandava di «parler avec des enfants des fidèles qui jouent près d'un manguier avec d'autres enfants, fils de païens». La notte, nei pressi di quest'albero, vi sono degli spiriti maligni, e perciò i bambini cristiani non dovrebbero giocare in tale luogo: «Ils ne sont pas ennemis, juste c'est pas bon».⁹⁴

Il giorno in cui Pastore Siméon si trovava a Gbodjè per battezzare dei nuovi fedeli di MEBD, domandò a sua madre di seguirlo a Cotonou affinché potesse prendere un po' di riposo dai duri lavori agricoli che essa continuava a svolgere nonostante la veneranda età. La Vecchia rifiutò, rispondendogli che doveva restare con gli altri fedeli per seguirli. Il rispetto di cui godeva nel villaggio, data la sua anzianità, era rafforzato nel suo ruolo di *ancienne* della chiesa. S'incaricava allora in maggior misura delle persone, in particolare delle donne, e dei loro bambini, all'interno della «famiglia cristiana».

Essere un *ancien* della chiesa comporta l'acquisizione o il consolidamento di un potere e di un'autorità sulla comunità, come spiega Davy:

«Io: Comment ces églises sont arrivées ici?

Davy: Bon, chacun essaie d'amener pour lui... C'est-à-dire chacun critique les trucs des autres. On dit, on va créer pour nous, on va créer pour nous, comme ça... Chacun cherche les fidèles, à prendre les fidèles afin que son église soit remplie...

Io: Pourquoi?

Davy: Bon, pour être reconnu! Pour être reconnu d'abord, pour avoir beaucoup des fidèles! E pouvoir dire que sa propre église est remplie de gens. Certains sont ici, certains viennent de la ville, et viennent faire la prédication ici et après ils repartent encore à Cotonou...».⁹⁵

Gli *anciens* della chiesa di Gbodjè sono quindi il fratello e la moglie del pastore. Nella famiglia, uno dei fratelli della Vecchia è un anziano e diacono di una

⁹³ Intervista realizzata con la Vecchia, il 27/04/2014, a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁹⁴ Estratto di un'osservazione realizzata il 17/04/2014, nel cortile della casa di Davy a Gbodjè, con annotazioni.

⁹⁵ Intervista realizzata con Davy le 16/04/2014, nei pressi di Gbodjè, con annotazioni.

parrocchia di MEA delle vicinanze. Come potrebbero spiegarsi questi ruoli di una famiglia nella cristianità di un villaggio?

Ancora non è possibile rispondere a tale quesito, tuttavia è certo che una gran parte dei fedeli della chiesa era stata radunata da Serge, da sua moglie e da Siméon a partire dal proprio lignaggio patrilineare, quindi dalla grande famiglia Santos. Questo nome, quello di un «bianco», probabilmente apparteneva a un portoghese che abitava a Ouidah e che possedeva molte terre nei comuni rurali vicini⁹⁶. Una grande famiglia di Nago⁹⁷ era venuto a rifugiarsi a Ouidah a causa delle guerre tra regni precoloniali, all'est del Benin, verso la frontiera con l'attuale Nigeria. Il bianco avrebbe dato loro la possibilità di abitare sulle sue terre, se in cambio le avessero coltivate per lui. Così, i nuovi nati furono chiamati Santos e ciò spiega la grande quantità di Santos che abitano ora su queste terre.

Una ricerca molto più approfondita è necessaria per rintracciare la storia locale delle famiglie, e comprendere che ruolo hanno le conversioni pentecostali nei giochi di potere del villaggio. Tuttavia, rimane evidente che l'appartenenza familiare ha un peso considerabile: Bruno, il fratello piccolo di Serge e Siméon, era un «grand» della famiglia e un iniziato *vodun*, mentre sua moglie è una fedele di MEBD, che si impegna a ogni messa per la corale. Quando chiesi a Bruno il motivo per il quale non accompagnava la moglie in chiesa, mi spiegò che vi erano le «choses de la famille» da salvaguardare e conservare, e che nessuno avrebbe potuto farlo al suo posto. Quindi, gli domandai perché permetteva a sua moglie di recarsi in chiesa, e mi rispose: «Comment pourrais-je refuser, si ma famille est dedans?»⁹⁸.

Conclusioni

Dall'«eccesso» degli immaginari violenti, tra continuità con il passaggio e sconvolgimenti contemporanei, e dei messaggi ambivalenti, il pentecostalismo attinge il suo potere di *significare* e reagire alle crisi della società beninese.

Alla crisi della legittimità politica e al ritiro delle istituzioni pubbliche, il pentecostalismo risponde invadendo lo spazio privato attraverso delle iniziative sociali, sia nel settore educativo che in quello sanitario: il religioso partecipa così della costruzione dello Stato-provvidenza.⁹⁹ Davanti alla crisi economica, come visto precedentemente, il pentecostalismo si propone come il motore dello sviluppo socio-economico del paese.

⁹⁶ Intervista realizzata con un *ex-délégué* del villaggio e vecchio zio di Pastore Siméon, il 22/04/2014 nella sua casa a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁹⁷ I Nago sono un «groupement» o «sous-groupement» degli Youruba. Cfr. P. Marty, *Etudes sur l'Islam au Dahomey*, Paris: Éditions Ernest Leroux, 1926, p. 13.

⁹⁸ Intervista realizzata con Bruno, il 22/04/2014, nella sua casa a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁹⁹ M. Kaag et M. Saint-Lary, « Nouvelles visibilitées de la religion dans l'arène du développement », *Bulletin de l'APAD*, 33 | 2011, pp. 2-10.

Tale scritto si è concentrato sul progetto e sul significato che, in alcune chiese del sud-ovest del Benin, i pentecostali hanno dello sviluppo. Prima di tutto, la nozione di sviluppo pentecostale opera dei montaggi tra concetti locali e concetti appartenenti al linguaggio del mondo internazionale. Infatti, benché riproduca alcuni degli stereotipi presenti tra le rappresentazioni dei professionisti occidentali (il *cliché* del villaggio, di una mentalità contadina), lo sviluppo pentecostale è costruito a partire da una visione olistica, che trova una continuità con le interpretazioni locali del potere, secondo le quali lo sviluppo economico è anche uno sviluppo sociale e religioso. Il sottosviluppo si spiega attraverso dei fattori spirituali: il pauperismo della popolazione beninese è dovuto all'azione delle forze diaboliche e alle alleanze tra esse e gli individui. La costruzione di una dicotomia tra Dio e il Diavolo permette di raggruppare tutto ciò che è «male», quindi la religione «tradizionale», il *vodun*, ma anche le altre religioni come il cattolicesimo e l'islam, e di associarle all'immaginario della stregoneria. Attraverso una manipolazione politica della Storia, la «tradizione» è identificata col «passato» e con i peccati di un paese sottosviluppato: pertanto, solo il pentecostalismo può edificare una nazione tanto «ricca» quanto «onesta».

Lo sviluppo pentecostale è anche individuale. Mediante un'analisi dei racconti di conversione, ho mostrato come i nuovi fedeli presentano la conversione religiosa come guarigione fisica, trasformazione morale della persona e (una possibilità di) successo economico. La chiesa viene ad accumularsi così alle altre istanze – come l'ospedale o il guaritore «tradizionale» – di salvezza dal malessere (sterilità, malattia ecc.), di cui la causa è sempre più attribuita alla stregoneria¹⁰⁰.

Inoltre, i pentecostali operano un *déplacement* del «denaro», tradizionalmente legato ai poteri sociale e religioso, dalla sfera delle «tentazioni» verso quella delle benedizioni divine. Ciò non significa che gli individui non ambissero, nel passato, all'accumulazione di potere e ricchezza. Al contrario, «en Afrique, ce qui est condamné, ce n'est pas l'accumulation de richesses (...) mais c'est sa rétention abusive¹⁰¹», abusiva rispetto all'obbligo di redistribuzione in seno alla propria famiglia. Da un lato, l'individuo trova una nuova modalità con la quale cercare la protezione contro gli ostacoli che frenano il proprio sviluppo e che provengono, il più delle volte, dal loro *entourage*. Dall'altro, egli riconosce anche però gli ostacoli che vengono da lui stesso e acquisisce così la capacità di superarli. Così, prima della conversione, la vita immorale conduceva alla dissipazione dei guadagni, attraverso, per esempio, il consumo dell'alcol. Il cambiamento radicale personale del nuovo fedele, che impone delle nuove norme morali, è il solo modo per poter intraprendere un percorso di ascensione sociale e economica. Così, mirare la prosperità sociale e

¹⁰⁰ C. Henry et E. Kadya Tall, «La sorcellerie envers et contre tous», *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190, 2008, pp. 11-34.

¹⁰¹ A. Marie, «Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine» in A. Marie (eds), *L'Afrique des individus*, Paris: Éditions Karthala, 1997, p. 93

economica non si riduce a un desiderio mondano e immorale ma è compatibile con il sistema di interpretazione pentecostale del denaro come benedizione divina.

I pentecostali si propongono come i promotori di una «modernità cristianizzata»; diventa così evidente il ruolo della religione come costruttrice di senso, e la sua capacità di significare le condizioni politiche, storiche e economiche nelle quale gli individui sono gettati.

Bibliografia

ATLANI-DUALT Laëtitia et LAURENT Vidal (eds.), *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement. Des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Paris: Armand Colin, 2009.

AUGÉ Marc, (eds.), *La Construction du monde: religion, représentations, idéologie*, Paris: Éditions François Maspero, 1974.

BALANDIER Georges, «La situation coloniale: approche théorique», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, pp. 44-79.

BALANDIER Georges, «Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 14, 1953, pp. 41-65.

BALANDIER Georges, *Anthropologie Politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

BANÉGAS Richard, «Retour sur une transition modèle. Les dynamiques du dedans et du dehors de la démocratisation béninoise», in Jean-Pascal Daloz and Patrick Quantin (eds.), *Transitions démocratiques africaines: dynamiques et contraintes (1990-1994)*, Paris: Éditions Karthala, 1997.

BANÉGAS Richard, *La démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris: Éditions Karthala, 2003.

BERTIN Carla, *Du salut à la réussite. Enquête autour d'une église et d'une Ong pentecôtistes au sud-ouest du Bénin*, EHESS (mémoire de Master), Paris, 2014.

CLAFFEY Patrick, *Christian Churches in Dahomey-Benin. A study of their socio-political role*, Leiden & Boston: Brill, 2007.

CLOUGH Paul et MITCHELL Jon P. (eds.), *Powers of good and evil. Social transformation and popular belief*, New York & Oxford: Berghahn Books, 2001.

CORTEN André et MARY André (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtistes Afrique/Amérique Latine*, Paris: Éditions Karthala, 2000.

DE SURGY Albert, *Le phénomène pentecôtiste en Afrique Noire. Le cas béninois*, Paris: l'Harmattan, 2001.

DOZON Jean Pierre, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris: Editions du Seuil, 1995.

EVANS-PRITCHARD Edward Evans, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford: Clarendon, 1937.

FASSIN Didier, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris Éditions de l'EHESS (Seuil, Gallimard), 2010

FREEMAN Dena, *Pentecostalism and Development: Churches, NGOs and Social Change in Africa*, New York: Palgrave Macmillan, 2012.

GARCÍA-RUIZ Jésus et MICHEL Patrick, *Et Dieu sous-traita le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris: Armand Colin, 2012.

GIFFORD Paul, «Some Recent Developments in African Christianity», *African Affairs*, Vol. 93, N° 373 (Oct. 1994), pp. 513-534.

GUSMAN Alessandro, «"Straniero nella propria terra". Migrazione e conversione al pentecostalismo tra i giovani ugandesi», in Alice Bellagamba (eds.), *Migrazioni. Dal lato dell'Africa*, Pavia: Edizioni Altravista, 2011, pp. 157-183.

HENRY Christine et KADYA TALL Emmanuelle, «La sorcellerie envers et contre tous», *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190, 2008, pp. 11-34.

HOURS Bernard, *Développement, gouvernance, globalisation*, Paris: L'Harmattan, 2012.

KAAG Mayke et SAINT-LARY Maud, «Nouvelles visibilités de la religion dans l'arène du développement», *Bulletin de l'APAD*, 33 | 2011, pp. 2-10.

KADYA TALL Emmanuelle, «Dynamique des cultes voduns et du Christianisme céleste au Sud-Bénin», *Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (4), 1995, pp. 797-823.

LANTERNARI Vittorio, *Festa, Carisma, Apocalisse*, Palermo: Sellerio Editore, 1983.

MARIE Alain, «Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine» in Marie Alain (eds.), *'Afrique des individus*, Paris: Éditions Karthala, 1997.

MARTY Paul, *Etudes sur l'Islam au Dahomey*, Paris: Éditions Ernest Leroux, 1926.

MARY André « Le voir pour y croire: expériences visionnaires et récits de conversion », *Journal des Africanistes*, Tome 68 fascicule 1-2, 1998, pp. 173-196.

MEYER Birgit, «“Make a complete break with the past”“. Time and Modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse» in Werbner Richard (eds.), *Memory and the postcolony*, London: Zed Books, 1998.

OGOUBY Laurent Omonto Ayo Gérémy, *Le développement du protestantisme évangélique et pentecôtiste au Bénin de 1990 à nos jours*, Thèse de Doctorat en Sciences Religieuses (EPHE), préparée sous la direction de Jean-Paul Willaime, soutenue le 7 septembre 2011

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement sociale*, Paris: Karthala, 1995.

STRANDBJER Camilla, *Les sens du pouvoir : des forces "occultes" à la grâce divine. Religion et transformations politiques dans le Bénin contemporain*, Tesi di dottorato in Anthropologie sociale et ethnologie à l'EHESS-CEAf difesa martedì 29 gennaio 2008.

TOSSAVI Théophile, *Les ONG du Bénin et le système d'aide internationale. Pour une responsabilisation des structures sociales locales*, Paris: l'Harmattan, 2006.

RITZ Gilbert, *e développement: histoire d'une croyance occidentale*, Paris: Les Presses de Sciences Po, 2007.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris: Éditions Flammarion, 1999.

