

**Tesi di dottorato in
Storia, Antropologia, Religioni
XXX Ciclo**

Settore scientifico disciplinare di afferenza: M-DEA/01

**“Anointed with oil”:
pentecostalismo e lotte armate sul
Delta del Niger, Nigeria.**



Relatore
Prof. Pino Schirripa

Candidato
Davide Casciano
n° matricola 1167776

Indice

Introduzione.....	3
1. L'arrivo.....	3
2. Piano e obiettivi dell'opera.....	4
3. Fare etnografia a Port Harcourt: metodologia di un 'fieldwork under fire'	9
1. Il neo-pentecostalismo e l'antropologia	18
1.1 Dalle chiese africane carismatiche alle chiese pentecostali.....	18
1.2 Battesimo dello Spirito Santo e glossolalia	26
1.3 Faith Healing, deliverance e spiritual warfare.....	28
1.4 Prosperità e sviluppo nel neo-pentecostalismo.....	31
1.5 Pentecostalismo e giovani	34
1.6 Pentecostalismo, politica e scena pubblica.....	36
1.7 Pentecostalismo fra violenza e guerre	40
2. Dal colonialismo agli anni Sessanta, da Garrick Braide al pentecostalismo missionario.....	43
2.1 Il contesto storico del Delta del Niger nel periodo coloniale	43
2.2 Il Niger Delta Pastorate, la Church Missionary Society e Garrick Sokari Braide.....	48
2.3 L'emersione della Christ Army Church	55
2.4 Pentecostale, profeta o ribelle? Interpretazioni su Garrick Braide.....	57
2.5 Le prime missioni pentecostali e la Nigeria fino alla Seconda guerra mondiale	65
2.6 Gli anni Cinquanta; verso l'indipendenza politica e un'espansione del pentecostalismo.....	74
2.7 La Prima Repubblica, Isaac Boro, la guerra del Biafra e i precursori del neo- pentecostalismo.....	78
2.8 L'eredità di Braide: uno sguardo etnografico alla Christ Army Church a Port Harcourt	84
3. Il petrolio sul Delta del Niger dagli anni Settanta: dall'euforia all'insicurezza quotidiana.....	95
3.1 Il petrolio negli anni Settanta: esaltazione, centralizzazione e nazionalismo.....	95
3.2 L'holiness revival' degli anni Settanta.....	103
3.3 La crisi degli anni Ottanta e la ricerca della prosperità	108
3.4 Riprendersi lo spazio: le politiche dei giovani	115
3.5 Ideologie radicali e confraternite nelle università	121
3.6 Militari, secret cults, forze occulte e la spiritual warfare pentecostale.....	126

3.7 «La Bibbia è un libro militare e non ha posto per i civili»: esplorando la <i>spiritual warfare</i> e la militarizzazione a Port Harcourt	132
3.8 Episodi di quotidiana violenza: petrolio e insicurezza a Port Harcourt	143
4. Dalle lotte armate al post-amnistia; il pentecostalismo arresta il Delta del Niger	156
4.1 Diritti umani, attivismo e la complessa genesi delle lotte sul Delta	156
4.2 La democrazia, i gruppi armati e i rapimenti sul Delta	164
4.3 L'Amnesty Program di Yar'Adua e dei suoi successori; cooptazione e delusione.	174
4.4 Convertire e proporre la pace ai giovani armati; se il pastore raggiunge i militanti nella foresta.....	178
4.5 Disciplinare i militanti, sentirsi sicuri: farsi arrestare da Dio.....	194
5. Riprendersi la 'ricchezza' e combattere la 'povertà' nel Delta del Niger	221
5.1 ONG e FBO sul Delta del Niger: la pace tramite 'empowerment'	221
5.2 La prosperità neo-pentecostale a Port Harcourt	231
5.3 Se la prosperità rischia di fallire.....	264
Conclusioni.....	272
Appendice.....	279
Trascrizioni integrali interviste in lingua originale	279
Trascrizioni integrali testi di interesse in lingua originale	319
Ogoni Bill of Rights – Presented to the Government and People of Nigeria, November 1990.	325
Cronologia	328
Immagini	341
Bibliografia.....	349
Articoli	349
Libri.....	357
Archivi.....	372
Candbury Research Library – Special Collections – University of Birmingham	372
National Archive of Nigeria, University of Ibadan	373
Tesi.....	373
Siti	373
Ringraziamenti	374

Introduzione

1. L'arrivo

Questa etnografia, attraverso una ricerca svolta nella più grande metropoli petrolifera dell'area del Delta del Niger in Nigeria, Port Harcourt, vuole mettere in rilievo un aspetto finora poco indagato nella sua crisi ecologica, economica, politica e sociale, cioè lo spazio e l'*agency* storica e quotidiana degli aderenti alle chiese cristiane neo-pentecostali.

Al mio arrivo nella città, nel gennaio 2016, il primo impatto fu l'aeroporto. Poco prima, nell'ottobre 2015, la rivista britannica *Independent*¹ pubblicava un articolo intitolato *Port Harcourt in Nigeria voted world's worst airport*; sotto i riflettori erano l'inesistente sala d'aspetto, le scarse infrastrutture e il personale poco amichevole. La notizia non stupiva i nigeriani, i quali, ormai disillusi, si domandavano dove fossero finiti i finanziamenti dei precedenti governi per rinnovarlo: come spesso accadeva, il dito veniva puntato sulla corruzione degli impiegati, oltretutto delle élite al potere. Sceso dall'aereo e timbrato il passaporto, un ragazzo si propose di aiutarmi con le valigie; giacché lo vidi fare anche ad altri, accettai. Il ragazzo le portò davanti a tre impiegati della dogana, i quali mi chiesero «qualcosa per loro». Superata la dogana, le valigie nelle mani del giovane sembrarono quasi volare verso l'uscita; gli dovetti correre dietro, mentre altri, a giudicare dalle urla, sembravano poco contenti di essere stati superati così rapidamente. All'esterno c'era ad aspettarmi il 4x4 corazzato di un italiano che avevo individuato a Port Harcourt; lui non c'era all'interno, ma insieme all'autista era presente un poliziotto, dedito, sotto contratto, alla protezione dei lavoratori delle aziende. Quel poliziotto aveva un AK-47 con sé; il primo dei tanti che avrei visto durante la mia permanenza. Lungo la strada, avvertii un'aria di familiarità con alcune cose che vidi nel 2011 a Ibadan per la mia prima esperienza sul campo: centri di medicina 'erboristica', bancarelle illuminate poco più che da una candela ed eppure frequentatissime, alcuni banchetti telefonici e numerose chiese cristiane neo-pentecostali. Notai subito però anche alcune novità, come il primo dei numerosissimi posti di blocco. Compresi quindi il vantaggio di avere un poliziotto in macchina: fra

¹ <http://www.independent.co.uk/travel/news-and-advice/the-worlds-worst-airports-2015-revealed-a6700346.html> [controllato il 17/09/2017]

collegli, difficilmente ci si chiedeva soldi e questo accadde anche al secondo posto di blocco, sebbene in quel caso, nell'oscurità, gli individui armati di bastoni e malamente abbigliati fecero esprimere all'autista il dubbio che si trattasse di veri poliziotti. Dal giorno successivo, iniziò a essermi più chiaro come Port Harcourt fosse una città fortificata. Nella strada trafficata, all'orizzonte, intravedevo i rossi e minacciosi *gas flaring* della raffineria di Alesa Eleme: nonostante le denunce e le promesse quei fumi continuavano a rilasciare grandi quantità di biossido di zolfo e ossidi di azoto, danneggiando l'ambiente e la salute delle persone. Le compagnie petrolifere avevano in qualche modo forgiato la storia e la geografia stessa della città, dando nomi a interi quartieri. Eppure, nessuno straniero camminava per le strade di Port Harcourt; l'unico posto dove era possibile incontrarli, mi dissero, erano i *compound* off-limits altamente sorvegliati delle compagnie, dotati di filo spinato, spesso elettrificato, torrette di controllo e personale di sicurezza. Le chiese neo-pentecostali, forse anche più delle compagnie petrolifere, mostravano la loro presenza in ogni luogo. I loro manifesti pubblicitari invitavano le persone a venire a prendersi la ricchezza che gli spettava dal Vangelo della Prosperità, insegnando agli individui infallibili abilità imprenditoriali. Dalla radio della macchina in cui mi trovavo gracchiava la voce di un pastore: «*Any devils that stop your life, is gone, not tomorrow, today!*»; eppure la realtà intorno a me sembrava invasa da questi *devils*, tanto da scuotere la tranquillità di tutti e augurarsi l'efficacia performativa di quella preghiera. La stragrande maggioranza delle altre notizie in radio erano sulla violenza scatenatasi in periodo elettorale in uno degli stati federali della Nigeria, Bayelsa State e di conseguenza, le sue vittime. La macchina passò vicino al desolato zoo di Port Harcourt e al posto degli animali, vidi dei giovani radunati vicini a un mercato coperto, agitati, brandendo dei bastoni in mano, mentre il legno e le cupole di stoffa delle bancarelle sembravano andare a fuoco. Port Harcourt era una città petrolifera di sogni e speranze infrante, di ricchezza e di violenza.

2. Piano e obiettivi dell'opera

L'antropologia sociale ha da tempo dedicato attenzione alle chiese neo-pentecostali e, particolarmente in Italia, grazie ai primi lavori di Vittorio Lanternari (1960) si tratta di un campo di studi particolarmente sviluppato, spesso con un'attenzione peculiare alle questioni del potere e della salute (vedi ad esempio Schirripa 2008b). Nel primo capitolo di questo lavoro cercherò quindi di concentrarmi anzitutto su questa letteratura di riferimento, in modo da fornire un'idea del dibattito e dei concetti chiave che ruotano

intorno alle discussioni sul neo-pentecostalismo in Africa e in parte, anche a questa etnografia. Come accennato, il mio scopo principale sarà posizionare l'utilizzo dei discorsi e delle pratiche pentecostali all'interno della crisi del Delta del Niger, sia in un piano storico che etnografico.

Moltissima letteratura è stata scritta sulla Nigeria e altrettanta, sul conflitto del Delta del Niger, grazie ai lavori di studiosi europei, statunitensi (vedi ad esempio Watts 2005) e nigeriani (ad esempio Adunbi 2015; Ikelegbe 2013). Come scriveva Mbembe (2000), le regioni di estrazione del petrolio in Nigeria sono state spesso al centro di ripetuti conflitti non solo esterni, ma anche interni, a partire da divisioni coloniali nate dall'*indirect rule* e perpetuate all'indipendenza, producendo massacri a bassa intensità e una instabilità politica che faciliterebbe i profitti delle élite politiche. Nel secondo capitolo inizierò perciò a presentare la storia della Nigeria dal colonialismo agli anni Settanta, concentrandomi particolarmente sul Delta del Niger, su Port Harcourt e sull'arrivo del cristianesimo e del pentecostalismo 'classico' missionario. Già negli anni Trenta, come vedremo, a Port Harcourt la diversità di denominazioni operanti era molto estesa. All'interno di questa storia, mi concentrerò sull'esempio di Garrick Braide: un profeta del Delta del Niger, istruito, inizialmente, dalla società missionaria Church Missionary Society. Il suo esempio mi permetterà di concentrarmi su alcuni aspetti della storia del Delta del Niger e in particolar modo, sul ruolo di resistenza che alcuni antropologi hanno ravvisato in certi profeti cristiani africani, almeno durante il periodo coloniale. Metterò in evidenza, anche, le influenze fra cristianesimo missionario pentecostale 'classico' e movimento pentecostale *holiness* in Nigeria. Se l'indipendenza della Nigeria è stata raggiunta nel 1960, il petrolio venne scoperto nel 1956, a Oloibiri, per poi divenire un elemento positivo nei bilanci della nazione solo a partire dalla fine degli anni Sessanta. Da quel momento in poi, la storia della Nigeria è divenuta anche la storia del suo petrolio e, ben presto, dei suoi conflitti. Descriverò perciò la Rivoluzione dei dodici giorni di Isaac Boro e la guerra civile del Biafra per almeno due ragioni. La prima, è che entrambi questi eventi storici sono rimasti dei punti di riferimento salienti nella memoria della popolazione che vi fece ritorno durante tutti i conflitti successivi, fino ai giorni nostri, nei quali la questione del Biafra è tornata sulle prime pagine dei giornali nigeriani. La seconda è che cercherò di mettere in luce anche all'interno di queste vicende il ruolo svolto dal cristianesimo, pentecostale e non, nel dare forma almeno ad alcune retoriche durante i conflitti. Terminerò quindi il capitolo con un salto temporale, domandandomi cosa sia rimasto dell'eredità di Garrick Braide nella Nigeria

post-coloniale contemporanea e a Port Harcourt, in particolare. Svilupperò perciò una parte dell'etnografia, dedicata alla chiesa carismatica che gli venne dedicata, cercando di identificarne la dimensione comunitaria al tempo della mia ricerca e le modifiche apportate all'originario messaggio critico del suo ispiratore, profeta e mediatore della cura, Garrick Braide.

Purtroppo, la situazione di conflitto sul Delta del Niger, che è stata in primo luogo una fonte di sofferenza per la popolazione locale, ha coinvolto nelle violenze i lavoratori espatriati europei e statunitensi. Si è trattato di una violenza reciproca: da una parte, vi erano giovani disoccupati, cresciuti in un clima di conflitto e militarizzazione, che finirono col rapire e uccidere la popolazione facoltosa e gli stranieri in particolare. Dall'altra vi erano le forze di sicurezza dello Stato, le quali operavano da anni per far sì che il petrolio continuasse a fluire (Apter 2005). Nel terzo capitolo cercherò quindi di descrivere cosa significa vivere a Port Harcourt oggi, in un mondo di paura e di violenza, in un contesto di estrazione e sfruttamento petrolifero. Inizierò descrivendo il contesto degli anni Settanta, dell'euforia nazionale che conseguiva agli aumenti dei prezzi di esportazione dell'oro nero nigeriano. Per l'antropologia, il petrolio entra in tutte le relazioni sociali, politiche ed economiche, con la sua materialità, i suoi significati (ciò che Appel chiama la "semiosi petrolifera"; Appel 2015 :14). Rispetto agli anni Quaranta e Settanta, gli studiosi oggi si concentrano su paesi geograficamente diversi e sul modo in cui il 'complesso del petrolio' (Watts 2005) forgia le esperienze di vita delle persone. L'antropologia, a differenza di altre scienze, trae vantaggio dalla sua metodologia etnografica a contatto con la popolazione; in questo senso, cercherò di esplorare delle importanti cornici interpretative attraverso cui viene sperimentato il vivere in un contesto di estrazione delle risorse naturali. Credo infatti che il neo-pentecostalismo fornisca, per gli individui a Port Harcourt e nel Delta del Niger, una importante chiave di lettura delle proprie esperienze, sia durante il tempo della mia ricerca, che, così come proverò a dimostrare, nel passato, mentre la nazione celebrava la sua ricchezza petrolifera attraverso il FESTAC '77. Descriverò quindi la crisi degli anni Ottanta: lo sviluppo di piani di austerità e di aggiustamento strutturale che delusero gran parte della popolazione che aveva celebrato una esuberante ricchezza fino a pochi anni prima. Le risposte 'dal basso' a questa crisi, come mostrerò, si svilupparono entrambe a partire da giovani studenti universitari. Da una parte, vi erano dei gruppi politicamente orientati, confraternite studentesche; dall'altra, cristiani neo-pentecostali, che attraverso simboli, pratiche e discorsi affrontarono il demone della povertà per riappropriarsi della

prosperità, criticando al contempo gli altri movimenti studenteschi e contribuendo alla loro delegittimazione. Attraverso l'etnografia di Port Harcourt, cercherò quindi di mostrare come il vortice di violenza e militarizzazione che ha colpito la città fosse individuabile anche nelle retoriche e nelle estetiche assunte da molte chiese pentecostali e neo-pentecostali che ho frequentato, quando dovevano portare avanti una guerra con i demoni in terra. Infine, proverò a mostrare fino a che punto il petrolio abbia creato un contesto di violenza fisica e spirituale in città e come il neo-pentecostalismo possa essere fondamentale nel fornire una cornice di significato a questi eventi traumatici.

La Nigeria, nonostante le immense risorse di cui gode, non sembra essere in grado di mantenere un controllo non violento su quello che accade all'interno dei suoi confini. Anche se i depositi di petrolio sono stati dichiarati patrimonio nazionale, le difficoltà dello Stato si palesano nelle lotte armate, nell'uso della forza intervallato alle ricorrenti impunità, nella criminalità, nella mancanza di legittimità pubblica delle forze di polizia. Nel quarto capitolo cercherò perciò, anzitutto, di descrivere le lotte armate sul Delta del Niger, dagli anni Novanta a oggi, cercando però di restituire la loro complessità. Invece di rappresentare, come spesso è accaduto, una netta opposizione fra le compagnie petrolifere e la popolazione, in particolar modo i giovani, credo sia forse più utile mostrare le complesse relazioni fra agenti sociali, la loro capacità di azione, come gli individui resistano, ma anche fortifichino e spesso generino nuove forme di disuguaglianza. Per oltrepassare visioni binarie fra 'stato' e 'ribelli' è necessario mettere da parte per un attimo tanto il 'romanzo della resistenza' (Abu-Lughod 1990) quanto una interpretazione strettamente legalista della scena sociale per considerare invece con attenzione quali pratiche vengono definite, di volta in volta e da chi, resistenti, criminali o semplicemente necessarie alla sopravvivenza. In Nigeria oggi è difficile distinguere fra ribelli politicamente orientati, semplici disoccupati, milizie etniche, vigilantes, politici e attori internazionali, tutti egualmente beneficiari della distribuzione delle rendite petrolifere. Questo è stato reso ancora più palese dal piano dell'amnistia federale, un programma di disarmo, smobilitazione e reintegrazione che ha lasciato la popolazione nuovamente delusa, sia per via della sua poca efficacia, sia per le nuove dinamiche di potere a cui ha dato luogo. Come cercherò di mostrare tramite l'etnografia, questa delusione ha però contribuito a fornire uno spazio di legittimazione ad alcuni agenti i quali, già in passato, avevano criticato le violenze armate dei giovani nelle università; individui che, tramite discorsi che attingono all'ontologia pentecostale, accusano la mancata riabilitazione completa degli individui, la loro mancata 'rinascita'.

Il ruolo di questi discorsi e pratiche, rispetto a questa crisi contemporanea risulterà perciò complesso e ambiguo, con spazi di critica e di cooperazione coi governi, inserendo le lotte armate all'interno di un piano spirituale e la pacificazione in quello della redenzione *born-again*.

Ferguson (2010) in un suo articolo sugli usi del termine 'neoliberismo', descrive come spesso, in Africa, si possa verificare una coniugazione di interessi dove elementi come la valorizzazione dell'efficienza del mercato, la scelta individuale e l'autonomia, i temi dell'imprenditorialità e dello scetticismo nei confronti del mercato come fornitori di servizi siano presentati come 'chiavi' efficienti per far uscire gli individui dalla povertà, rispetto a soluzioni più 'strutturali'. Molti hanno discusso anche come, a partire dagli anni Ottanta, insieme all'apertura alle politiche neoliberali sia avvenuto l'ingresso, in Africa, di numerose ONG a sostituire i servizi lasciati scoperti da uno Stato ritenuto un partner sfiduciato (la letteratura a riguardo è sconfinata; a partire da de Sardan 2008). In Nigeria, i differenti governi che si sono succeduti hanno quasi subito iniziato a promettere, insieme alle compagnie petrolifere, sviluppo nelle aree del Delta del Niger in cambio del petrolio estratto. Questi progetti, per lo più incompiuti, hanno fatto sì che molti giovani, terminate le lotte dei movimenti studenteschi, virassero verso il mondo delle ONG locali per far pressione sul governo e per fornire i servizi necessari alle comunità e agli individui. Recentemente gli studiosi si sono concentrati anche sul ruolo di quei gruppi religiosi che si sono interessati a progetti di sviluppo, le Faith Based Organisation (vedi Schirripa 2016). In Nigeria, come cercherò di mostrare tramite l'etnografia, la situazione legislativa aiuta a confondere i confini fra ONG e FBO; inoltre, il ricordo della ricchezza promessa dal petrolio negli anni Settanta, insieme alle numerose compagnie petrolifere sembra forgiare un particolare Vangelo della Prosperità dedicato all'*empowerment* e alla creazione di 'imprenditori sovrannaturali'. Rispetto all'opposizione di uomini come Braide al regime coloniale, in un contesto di diseguaglianze neoliberali le reazioni descritte si mostreranno quindi forse più difficili da definire. Infatti, molte chiese neo-pentecostali, se da una parte guardano alla ricchezza come risultato di una lotta spirituale, dall'altra incentivano la scelta individuale, l'autonomia, la libera imprenditorialità come chiavi essenziali per uscire dalla povertà quotidiana. Se questi discorsi e queste pratiche di costruzione del sé neo-pentecostali potrebbero quindi sembrare, a Port Harcourt, confuse con le politiche neoliberaliste già portate avanti dall'economia del petrolio nigeriana, inviterò infine ad ulteriori ricerche comparative, al fine di evidenziare nuovi possibili scenari.

3. Fare etnografia a Port Harcourt: metodologia di un ‘fieldwork under fire’

L’etnografia di Caldeira (2000) sul crimine e l’insicurezza a São Paulo in Brasile si è concentrata sui processi di criminalizzazione degli anni Novanta che hanno dato origine al vigilantismo e alla creazione di enclave fortificate. In seguito a processi di liberalizzazione in Brasile, alla diffusione delle droghe e a processi democratici difficili, la città ha visto un aumento dei furti e dei rapimenti. Le discussioni sul crimine contribuirono principalmente ad accusare gli abitanti poveri delle *favelas*, i giovani, le donne di colore e i nuovi immigrati; la paura modificò il paesaggio urbano, creando quartieri ristretti, enclave, muri, cancelli e guardie, in spazi pubblici dove i diritti civili sembravano doversi inchinare alla violenza delle forze di polizia. L’esplosione urbana delle città petrolifere in Africa sub sahariana ha spesso dato forma a dinamiche simili; città dove milioni di abitanti aspettano vivendo in ghetti di povertà e nella speranza di un lavoro, mentre pochi fortunati vivono in enclave fortificate e nella ricchezza, entrambi sperimentando la minaccia del crimine, della violenza e della ribellione (Watts 2010). Come nel caso delle città analizzate da Low (1997), i residenti di città afflitte dalla violenza spesso si spostano nelle comunità chiuse alla ricerca di un senso di sicurezza generato dalla presenza di cancelli, guardie e muri. Questi quartieri, pur non essendo quindi una caratteristica esclusiva dello scenario di Port Harcourt in Nigeria, certamente fanno parte del suo tessuto urbano. Durante la mia ricerca notai come piccoli gruppi di vicinato potevano decidere di mettere in comune le finanze per mettere una o più guardie a un cancello che bloccasse l’accesso alla strada, mentre nei *compound* delle élite benestanti, per via dell’economia del petrolio o di altri affari, ai muri si aggiungeva il filo spinato, finanche elettrificato, le telecamere e ulteriori ingegnosi sistemi di sicurezza, con le strade attraversate da numerose pattuglie di polizia che facevano mostra dei loro AK-47. Dalla mia automobile ho assistito spesso inerme a scene per strada di individui denudati, sanguinanti, con una folla intorno a loro e soprattutto circondati dalla polizia: ho ascoltato la rabbia delle persone, che esprimevano gioia per l’operato delle forze armate dinanzi ai loro occhi, glorificandolo per aver dato ‘ciò che si meritavano a quei criminali’, tranne lamentarsi della corruzione che si palesava nei numerosi posti di blocco. Port Harcourt, a partire dall’aumento dei rapimenti nei confronti dei lavoratori bianchi delle compagnie petrolifere straniere verso il 2009, è divenuta un’area di insicurezza e di sicurezza fortificata, tanto per la gente comune

quanto, maggiormente, per chi venga tradito dal colore della propria pelle, sinonimo di distinzione sociale e di benessere.

La mia ricerca si è svolta per sei mesi, a partire dal gennaio 2016, a Port Harcourt. Ha richiesto una lunga preparazione, non disponendo di contatti nell'area e anche a causa dei prezzi elevati, tipici di una città petrolifera. Era inoltre inesistente un visto per la ricerca; le uniche possibilità erano il turistico, della durata di un mese, rinnovabile fino a un massimo di tre e quello di lavoro in una compagnia locale, di un anno. Il visto turistico, per cui optai, dovette essere rinnovato attraverso tortuose, se non oscure, vie burocratiche; del resto, come scrive David Graeber (2006) anche la burocrazia può divenire uno strumento di violenza. Le limitazioni della mia ricerca sono perciò qui subito denunciate; la violenza stessa, che limitava i miei spostamenti (ad esempio vietandomi delle estemporanee passeggiate a piedi) e la durata della mia permanenza. Anche se un campo potrebbe durare sempre di più, non potei prolungare oltre la ricerca sia per ragioni legali (i visti), sia per l'aumentare del rischio, in linea con il peggiorare della crisi economica e l'emersione di nuovi gruppi armati e rapimenti in quelle aree nel 2016. Viceversa, i rapporti di amicizia che ho costruito, nonostante le difficoltà, si sono protratti e attraverso i mezzi di telecomunicazione non si sono in realtà mai del tutto interrotti con la fine del campo, permettendomi un confronto sulle mie riflessioni, una prosecuzione parallela, pur se a distanza, delle nostre vite in dialogo. Il campo, quindi, è stato difficile anche perché si trattava di un esempio di quelli, come qualche docente mi suggeriva prima di partire, che a partire dal famoso libro di Nordstrom e Robben venivano chiamati *fieldwork under fire*; una etnografia in un contesto di violenza e conflitto sociale (Nordstrom & Robben 1995).

La raccolta di Nordstrom e Robben era composta da lavori di antropologi, sul finire degli anni Novanta, che avevano condotto i loro campi durante episodi di significativa violenza politica. Questi resoconti, inoltre, mostravano le esperienze dei ricercatori, il coinvolgimento, sfidando così attraverso i risultati di una 'svolta interpretativa' le metodologie di ricerca più 'classiche'. Molti studi recenti si sono, difatti, confrontati con i problemi di una ricerca svolta in contesti di più o meno intensa violenza, studiandone gli aspetti etici (Scheper-Hughes 1992), così come pratici (Kovats-Bernat 2002; Nordstrom & Robben 1995) e metodologici (Green 1994). Se la violenza è, anche se non l'unico, uno dei modi in cui evolvono le guerriglie, i conflitti o le guerre, storicamente, l'interesse antropologico verso la violenza è stato spesso subordinato alle condizioni pratiche in cui gli antropologi si sono trovati a svolgere ricerca.

Generalmente gli antropologi hanno evitato i campi dove vigevano conflitti violenti, considerando la violenza non al centro delle loro ricerche, ma un ‘fastidio’ al normale svolgimento del campo. Fin dai tempi delle ricerche di Evans-Pritchard, gli antropologi si recavano in aree “pacificate”, omettendo le ragioni di quell’ordine sociale che andavano a descrivere e che, del resto, costituiva però la principale questione analitica su cui analisi funzionaliste andavano a concentrarsi. Come nota Guterson (2007), mentre durante la Guerra fredda questo stato di cose proseguiva, con antropologi che non avevano poi molti problemi a farsi ingaggiare dai servizi segreti nazionali per ricerche etnografiche, di cui il libro di Benedict (1964) sul carattere nazionale giapponese è solo l’esempio più noto, fu durante la guerra in Vietnam e in generale, a partire dagli anni Sessanta che gli antropologi iniziarono a presentarsi critici verso le guerre e le violenze e perciò, a descriverle (vedi anche Lanternari 1974b; Otterbein 1999). La svolta riflessiva e marxista degli anni Ottanta, da antropologi che erano cresciuti nel contesto critico degli anni Settanta, permise di far rientrare le dimensioni storiche e politiche nel dibattito teorico e nella scrittura etnografica (Ferguson 1984 :4). Verso gli anni Novanta era ormai chiaro che quelle che spesso erano state descritte come ‘guerre primitive’ erano in buona parte l’effetto di domini coloniali su altre società (vedi Otterbein 1997) e per antropologi come Scheper-Hughes, l’antropologia non poteva più rimanere soltanto una pratica di conoscenza, ma doveva necessariamente divenire anche una forma di azione per produrre un sapere come strumento di liberazione umana (Scheper-Hughes 1992). Numerosi antropologi, anche in Italia, hanno così iniziato a svolgere delle ricerche in contesti di violenza e di guerriglia, spesso dei ‘fieldwork under fire’. Fra gli altri, senza pretesa di esaustività, si può elencare il lavoro di Luca Jourdan sui bambini soldato in Congo (Jourdan 2010), Luca Ciabbarri sulla formazione del Somaliland, a partire dalla città di Borama (Ciabbarri 2010), Armando Cutolo, sulla gioventù nella guerra in Costa d’Avorio (Cutolo 2015), Valerio Petrarca, che a partire dalla storia di Gregorie Ahongbonon scrive della guerra in Costa d’Avorio (Petrarca 2008) e Roberto Malighetti, sulle favelas di Rio de Janeiro (Malighetti 2011).

Anche grazie all’introduzione, da parte di Kaldor (1999) del concetto delle ‘nuove guerre’, l’attenzione degli antropologi si spostava quindi su scenari di violenza più complessi e anche alla miriade di conflittualità su base etnica, come quelle in Jugoslavia (Hayden 1996), in Somalia (Lewis 1998) o in Rwanda/Burundi (Mamdani 2001; Taylor 1999). Kaldor descrive come alla fine della guerra fredda molti Stati

africani invece di veder diminuire il numero di conflitti interni, andarono incontro a un crollo, causato dalla fine dei flussi economici verso le élite governanti da parte delle due parti in gioco. In questo modo, si è visto l'emergere di un nuovo tipo di conflitto: le 'nuove' guerre, che si differenziavano dalle classiche guerre interstatali, anche se non sono mancati critici che indicassero che il loro aspetto di novità era stato esagerato (vedi ad es. Matthies 2004; Schlichte 2006). Queste nuove guerre, anche quando locali, avevano forti collegamenti internazionali, spesso fra attori governativi e non governativi, tanto da eliminare ogni chiara distinzione fra locale e globale. Gli antropologi criticarono l'origine 'antica', 'tribale', quasi 'selvaggia' e 'innata' delle nozioni di identità che avrebbero causato, secondo alcuni, l'inizio di questi conflitti; pur senza ignorare il potere strutturante sulla società e sugli individui dei discorsi sull'etnia, soprattutto quando spinti da leader politici e da campagne propagandistiche e gli effetti, spesso oltretutto concreti, devastanti, di cui anche la Nigeria è divenuta un triste esempio (si pensi alla guerra civile o del Biafra). È scontato, per l'antropologia, che il concetto di etnia risulti in sentimenti di contrapposizione storicamente e socialmente inventati e non 'naturalisti', ma oltre questo, vi sono le esperienze di persone concrete che su queste costruzioni, ontologicamente quasi mai messe in dubbio, hanno impugnato le armi (Dei 2005).

Le discussioni popolari sulla criminalità nel Delta del Niger dopo l'aumento dei rapimenti e la crisi dei prezzi del petrolio nel 2014 avevano raggiunto i toni apocalittici che J. Schneider & P. Schneider (2008) rilevano come comuni nella nostra era post 9/11; dei discorsi a cui avevano contribuito diversi attori come media, Stato, chiese pentecostali e lavoratori delle compagnie transnazionali. I racconti dei crimini e delle violenze, o dei rapimenti, andavano certo analizzati nei loro costrutti narrativi; in tutti i casi erano però efferati, diffusi e questo mi costringeva a non ignorarli come fossero immaginifici, configurando diversamente la mia esperienza sul campo e rielaborando la metodologia di ricerca al fine di rendere possibile una etnografia all'interno di limiti di rischio accettabili.

Il contesto in cui mi sono trovato a fare ricerca non mi rendeva quindi certamente possibile ignorare le conseguenze della violenza e della guerriglia, posizionandomi invece in un ruolo importante sulla scena; effettivamente, buona parte delle violenze erano state destinate ai lavoratori stranieri, dato lo storico sfruttamento delle aree del Delta del Niger da parte delle compagnie petrolifere. Il fatto di essere un ricercatore, piuttosto che un lavoratore, non faceva una reale differenza; purtroppo il mio

abbigliamento semplice e comune non era comunque diverso da quello dei lavoratori delle compagnie transnazionali, con cui condividevo soprattutto il colore della pelle, impossibile da nascondere. Del resto, molti giovani sognavano di andare a studiare all'estero e in un modo o un altro, io ero lì, mentre loro non erano riusciti a spostarsi. Qualsiasi ricerca accademica, agli occhi della popolazione, non sembrava una giustificazione valida per recarsi in quel luogo; non senza far sospettare un personale tornaconto economico sostanziale.

Tutti i miei interlocutori sembrarono particolarmente preoccupati per la mia sicurezza; le discussioni sul crimine erano all'ordine del giorno e di fronte a me erano forse ancora più amplificate. Ciò rendeva pressante la necessità di negoziare la mia posizione spaziale sul campo, qualcosa che, in generale, accade in qualsiasi etnografia ma che in questo caso, è risultato forse più complesso perché ogni individuo da me incontrato desiderava in qualche modo isolarmi dal contesto della città. I lavoratori delle compagnie transnazionali vivevano all'interno dei loro *compound* fortificati e altrettanto faceva qualsiasi cittadino locale più o meno facoltoso, con la differenza che i lavoratori stranieri non potevano uscire senza delle guardie del corpo armate, o meglio, la polizia statale con cui la loro compagnia aveva stipulato contratti. Se è vero che in una etnografia si cerca di vivere condividendo le esperienze quotidiane della popolazione, era pur vero che nessuno avrebbe voluto prendersi la responsabilità di ospitarmi in un'area reputata 'non sufficientemente sicura per un bianco'. Il primo mese, così, è stato particolarmente difficile, tanto per me, quanto per le persone intorno a me, incluse quelle rimaste lontane in Italia, familiari, colleghi e *supervisor* preoccupati. Cambiai spesso soluzione abitativa, le prime settimane; da *compound* altamente vigilati a campus universitari isolati e sorvegliati, fino alla soluzione definitiva; un albergo desolato, non centrale e certo non di lusso, ma da cui comunque ero almeno libero di spostarmi in automobile in ogni angolo della città. Scelsi anche di concentrarmi a Port Harcourt, capitale di Rivers State; il tempo limitato mi dava modo di concentrarmi solo su una città e a questo contribuivano anche le forti limitazioni nei movimenti, che rallentavano la ricerca. Restava, di fatto, assolutamente impossibile spostarsi a piedi in città, men che meno da solo, anche per pochi metri, se non mettendosi seriamente a rischio. Anche il minimo spostamento significava almeno un paio d'ore di traffico, cambiando continuamente strada per non venire notato; tutto questo avrebbe certamente condizionato la qualità dell'etnografia. Comunque, Port Harcourt restava la principale città petrolifera dell'area del Delta, meta di migrazione da molte altre aree della Nigeria.

Da quell'albergo a Port Harcourt potevo condividere le storie degli astanti, avere notizie dal vicinato e nel contempo mantenere un profilo 'basso', pur senza vivere sotto stretta sorveglianza armata. Avevo poi conosciuto un italiano, di cui non citerò il nome per preservarne la sicurezza, che mi aiutò molto, anche economicamente; un espatriato che orgoglioso della sua cittadinanza nigeriana, non vorrebbe certo sentirsi definito tale.

L'osservazione 'partecipante', come molti hanno osservato (Pavanello 2010) è un termine pieno di ambiguità. Nel caso del mio campo, le condizioni della ricerca, da una parte, possono aver evidentemente limitato la mia partecipazione alla vita quotidiana. Viceversa, i miei sforzi si sono diretti a concentrarsi proprio su questa: i servizi delle chiese pentecostali che scelsi di frequentare (la Redeemed Christian Church, ad esempio, o la Mountain of Fire and Miracles Ministries) furono vari come il percorso religioso degli individui, che non si limitavano alla frequentazione di una sola chiesa, aderendo strettamente ai suoi dogmi, ma spesso sceglievano l'una o l'altra per la particolare fama che aveva nel risolvere un dato tipo di problema concreto. Non mi sono perciò soffermato eccessivamente nella descrizione di ogni chiesa, pur cercando di evidenziarne le differenze e le caratteristiche, mentre invece mi sono concentrato sulle esperienze di vita all'ordine del giorno delle persone intorno a me, su come le loro vite proseguissero oltre lo spazio circoscritto delle chiese; su come i discorsi neo-pentecostali venissero agiti nella vita delle persone e come contribuissero a dare un senso agli eventi di quella città. Nonostante le limitazioni relative alla sicurezza credo quindi di essere riuscito, nei limiti temporali e nella comprensione sempre parziale di una scena sociale, a percepire dei discorsi e delle pratiche attraverso cui viene permesso di pensare l'impensabile, di ricostruire costantemente un senso a un clima violento che altrimenti rischierebbe a volte di rimanere incomprensibile, almeno per coloro che ne sono 'vittime'.

Ho concentrato perciò le mie interviste sui leader delle chiese e sui loro membri, includendo tuttavia anche i giovani, gli anziani e gli individui che col tempo sono divenuti semplicemente miei amici, pentecostali e non, provenienti dai più diversi contesti sociali, delle più diverse categorie demografiche. Indubbiamente, questa ricerca è stata facilitata dalla prevalenza del neo-pentecostalismo nel Delta del Niger e a Port Harcourt, dove praticamente ogni individuo che ho incontrato era, in un modo o in un altro, partecipante alle sue pratiche e discorsi (cosa che rende ancora più strano il fatto che il neo-pentecostalismo sia stato messo in secondo piano negli studi già esistenti). Ho raggiunto quindi anche gli 'ex-militanti' e in parte, il mondo della politica

istituzionale. Avrei voluto intervistare dei rappresentanti delle compagnie petrolifere, ma mi è stato reso impossibile dal loro ripetuto rifiuto. La mia attenzione comunque era concentrata su pratiche e discorsi neo-pentecostali, ovunque e da chiunque questi venissero agiti; qualcosa che per mia fortuna era frequente e che capitò in momenti e luoghi del tutto inaspettati. Non tutto fu programmato, come sarebbe per una intervista strutturata; gli imprevisti, spesso ricchi e fruttuosi per una etnografia, riuscirono a farsi spazio anche in questa esperienza e a mostrarmi le pratiche, oltretutto i discorsi, come emergerà dall'etnografia.

Una etnografia, oltre alla visione e all'ascolto della vita quotidiana e delle sue pratiche, è comunque in genere basata almeno su dei questionari più o meno strutturati, un diario e delle note, spesso indicizzate attraverso particolari categorie. Nel mio negoziare un campo difficile, ho dovuto creare delle strategie pragmatiche anche per questo (vedi Kovats-Bernat 2002). Numerose volte il limite fra l'antropologo e la spia è stato discutibile; non soltanto in quelle in cui l'etnografo si è reso, coscientemente o meno, collaboratore di agenzie di sicurezza nazionali (Gusterson 2007), ma anche in tutti quei casi di governi discutibili o di semplici esperienze negative verso gli estranei che hanno portato a sospettare un uomo con una penna, o ancor peggio, con una macchina fotografica, con la conseguente requisizione del suo materiale; qualcosa che sul Delta del Niger era già successo in passato a documentaristi stranieri. Howell (1990) scriveva che sul campo almeno il 42% degli antropologi aveva sperimentato 'pericoli criminali interpersonali' (rapina, assalto, stupro, omicidio), il 9% era stato arrestato sul campo, il 22% 'viveva durante turbolenze politiche' (rivoluzione, guerra, rivolta), il 15% era stato 'sospettato' di spionaggio, il 12% aveva vissuto 'conflitti di fazione' (ostilità fra i gruppi di studio) e il 2% 'incidenti di presa in ostaggio'. Anche se la mia ricerca poteva inserirmi facilmente nelle statistiche di tutte quelle categorie, come nota Kovats-Bernat (2002) questo non significa che i campi, se difficili, non vadano fatti; piuttosto sarebbe meglio ripensare parzialmente la metodologia, coscienti che quella 'classica' potrebbe essere un ostacolo. Uno dei suggerimenti di Kovats-Bernat è quello di applicare una 'etica localizzata', in cui ci si affida anzitutto ai pareri della popolazione locale nel decidere cosa è possibile o cosa è impossibile fare. Effettivamente, non potendo certamente svolgere interviste con un poliziotto al mio fianco (pur avendo frequentato anch'essi) cercai di costruire relazioni di fiducia con le persone intorno a me a cui dare ascolto. Questo fu fondamentale anche per i movimenti, attraverso automobili non appariscenti, dove la scelta di uno o due guidatori con cui

costruire un lungo rapporto di fiducia fu il compromesso fra l'impossibilità di prendere i mezzi 'comuni' per il rischio elevato di rapimenti e l'inadeguatezza dello girare in mezzi corazzati con dentro delle guardie armate, rimanendo vicino alla popolazione.

Vi è poi il problema della sicurezza oltretutto del ricercatore, dei suoi interlocutori, di ciò che possono eventualmente dire. Come ricorda Kovats-Bernat, nel codice etico della AAA è scritto che il «consenso informato ... non implica o richiede necessariamente una particolare forma scritta» e che «è la qualità del consenso, non il formato, che è rilevante». In campi di conflitti e violenze, dove è impossibile parlare apertamente di molti argomenti e dove far firmare fogli può essere davvero sfiduciante, credo che questo diventi un elemento importante; ma non basta, perché i dati raccolti vanno protetti. Le note possono divenire un pericolo sia per l'antropologo, magari accusato di spionaggio, che per le persone, se eventualmente tramite queste venisse ricercata l'evidenza per un qualche genere di persecuzione. Ciò non significa che le note vanno evitate, ma che con un campo in un contesto di reale pericolo andrebbero forse conservate in maniera diversa, preoccupandosi particolarmente di salvaguardare le identità dei partecipanti alla ricerca.

Scelsi perciò di creare in formato digitale e di crittografare le note, un registro degli eventi e delle spese, il diario e la trascrizione delle interviste. Successivamente, categorizzai le note e creai dei codici per richiamarne più facilmente i luoghi, le date e gli argomenti trattati. Non utilizzai mai, perentoriamente, i nomi personali delle persone e allo stesso modo ne protessi i contatti; per tutta l'etnografia vi saranno tutt'al più pseudonimi, mantenendo riservata l'identità delle persone con cui dialogai e ogni riferimento alla stessa. Le interviste etnografiche furono semi-strutturate, imparando a memoria almeno una serie di argomenti di interesse che pian piano si allargavano con l'approfondirsi della conoscenza etnografica (vedi anche Pavanello 2010). Port Harcourt è una città creata da relativamente poco e per mano del dominio coloniale: a questo deve la sua identità linguistica inglese, o meglio, *pidgin english*. Tutti i dialoghi che ebbi si svolsero in inglese, nella variante locale che spesso non rispecchia tutte le regole grammaticali di un inglese 'formalmente britannico'; il loro contenuto è riportato in versione tradotta durante l'etnografia e in lingua originale, in appendice. Oltretutto, le chiese neo-pentecostali dell'Africa sub-sahariana utilizzano spesso l'inglese proprio per rappresentare la loro proiezione verso il 'globale'.

Feci anche ricerca archivistica, usufruendo di un periodo di permanenza all'University of Birmingham che mi permise l'accesso alle Special Collections della

Cadbury Research Library, utili per illuminare parte degli eventi che si sono svolti durante il periodo coloniale. Precedenti ricerche presso i National Archives di Ibadan, in Nigeria, si rivelarono ugualmente utili; purtroppo, per il tempo limitato e le difficoltà politiche durante il periodo della mia ricerca, non mi potei recare agli archivi nazionali di Enugu, come avrei voluto, ma usufruii di quelli della Public Library di Port Harcourt.

Infine, la violenza del contesto di ricerca ci ricorda in maniera piuttosto banale che non siamo soltanto osservatori, ma osservati; l'osservazione della partecipazione indicata da Barbara Tedlock (1991), studiare cioè come si viene osservati da altri, è una pratica costante in un campo dove dal posizionamento del ricercatore nelle relazioni sul campo dipende, in parte, la sua sopravvivenza. Anche la questione della restituzione dei risultati rispetto al contesto locale assume una nuova luce; quando le ricerche riguardano questioni esistenziali così profonde da causare violenza e conflitti armati diventa piuttosto difficile non pensare alle ricadute sociali della propria presenza o dei propri risultati, ancor più quando i conflitti ci riguardano almeno dal punto di vista delle relazioni internazionali. Spero che questa etnografia, mostrando un contesto di dinamiche locali e internazionali, storicamente profondo e socialmente complesso, contribuisca a una comprensione locale meno limitata e come tale, spesso, meno pericolosa, evitando di prestare il fianco a interventi basati su una visione distorta delle dinamiche in atto, che spesso acuiscono le violenze e i conflitti invece di diminuire le sofferenze. Ciò, pur rimanendo cosciente che si tratta anzitutto di un lavoro accademico alla storia e alla comprensione delle dinamiche sociali neo-pentecostali in Africa e perciò sarebbe già un successo riuscire a dare un utile contributo in questo senso.

1. Il neo-pentecostalismo e l'antropologia

1.1 Dalle chiese africane carismatiche alle chiese pentecostali

I primi studi sul Cristianesimo in Africa si devono certamente a missionari e a volte sono stati lavori notevoli: basti pensare a *Bantu Prophets in South Africa* di Bengt Sundkler (1948). Il lavoro attirò l'attenzione di quegli antropologi che si stavano muovendo da un paradigma incentrato sull'ordine sociale a uno che prendeva maggiormente in considerazione i conflitti, i mutamenti e in generale, l'incontro con l'altro coloniale: Max Gluckman (1949) scrisse una recensione entusiasta del libro di Sundkler e coltivò con lui una amicizia durevole per il resto della sua vita.

Fra gli anni Cinquanta e Sessanta, gli studiosi che iniziarono a interessarsi ai movimenti religiosi cristiani in Africa li videro, anzitutto, come un utile caso etnografico per evidenziare il dinamismo sociale, opponendosi in questo modo al dilagante paradigma struttural-funzionalista in antropologia. Fra i primi, a parte i lavori del sudafricano Max Gluckman (1954), vi furono il francese Georges Balandier (1955) e l'italiano Vittorio Lanternari (1960), i cui testi facevano parte di una serie di studi sul significato politico dei movimenti religiosi in Africa, evidenziando i processi di conflitto e mutamento sociale (Balandier 1955, 1971; Lanternari 1960; Ranger 1968; Schlosser 1949). Molti di questi studi, spesso attraverso approcci ispirati al marxismo (vedi anche il lavoro, successivo, di Van Binsbergen 1981), vedevano queste comunità religiose come dei movimenti proto-nazionalisti; altri studiosi, viceversa, come Buettner (1980) li interpretarono come nient'altro che una forma di falsa coscienza. Ad ogni modo, studiosi delle religioni e antropologi si concentrarono quindi, inizialmente, quasi esclusivamente sullo studio di quelle che chiamavano, in quei giochi tassonomici criticati successivamente da Fernandez (1978), chiese africane indigene, chiese carismatiche, chiese africane indipendenti (ad es. Appiah-Kubi 1981) o chiese iniziatiche africane (Anderson 2001). Gli aderenti a questi gruppi religiosi, che preferivano presentare le loro istituzioni sociali come 'chiese', invece che come movimenti anche per via della legittimazione che il termine gli attribuiva (Meyer 2004), preferivano descrivere le proprie istituzioni come 'Sioniste' o 'Apostoliche' in Sudafrica o 'Aladura' (in lingua yoruba, 'gente che prega') in Nigeria (Lindhardt 2014). Fra gli anni Sessanta e Settanta gli studi su questa particolare cristianità in Africa

continuarono a crescere tramite l'apporto di lavori importanti come quello di John Peel (1968) sulle chiese cristiane aladura in Nigeria, il lavoro di Fabian (1971) sul movimento Jamaa in Zaire e quello di Jules-Rosette (1975) sulla Chiesa Apostolica di John Maranke in Zimbabwe (vedi, su questo periodo, anche le rassegne di Fernandez 1978; Ranger 1986).

Alcune chiese pentecostali erano presenti sulla scena africana già dagli anni Venti, come le Apostolic Church e le Assemblies of God, ma i movimenti che suscitavano l'interesse maggiore degli studiosi erano quelle che evocavano un senso di 'autenticità' africana; come nota Birgit Meyer, la questione principale a cui si cercava di dare risposta al tempo era come fosse possibile essere cristiani e africani allo stesso tempo (Meyer 1992). Ciò che Sundkler (1948) definiva con l'adagio biblico di 'vino vecchio in otri nuovi', rappresentava in realtà un problema molto più complesso e cioè quello del sincretismo religioso sviluppato da questi movimenti cristiani 'indipendenti' in Africa. Il problema del sincretismo si può far risalire a Erasmo da Rotterdam, che gli aveva dato nel 1519 un iniziale significato di 'tolleranza', ma che divenne sinonimo di 'tradimento' della vera fede nelle dispute teologiche protestanti (per avere una idea del dibattito sul sincretismo durante gli anni Settanta, vedi anche Peel 1968b). In realtà, le cosiddette chiese cristiane indigene erano molto meno 'sincretiche' di quanto si pensasse; ad esempio già Peel, nel 1968, faceva notare che le chiese aladura in Nigeria avevano sostituito con elementi locali soltanto gli aspetti, a loro avviso, non religiosi ed europei della cristianità e accusavano semmai le missioni cattoliche e protestanti occidentali di far troppe concessioni ai 'pagani' e alla religiosità 'locale'. Altri studiosi hanno messo in evidenza le connessioni storiche e le influenze fra queste chiese 'indigene' e le missioni pentecostali classiche (per esempio Anderson 2000). David Maxwell (1999) evidenzia, sul piano storico, le connessioni fra il 'sionismo' e il primo pentecostalismo sudafricano. A questo riguardo è interessante rilevare l'esistenza di un dibattito, da un punto di vista teologico, fra una definizione estesa e una ristretta, dottrinale, di pentecostalismo.

Quest'ultima vorrebbe come distintiva del pentecostalismo classico americano la glossolalia, il parlare le lingue (inizialmente indicata dal movimento pentecostale come xenoglossia, in realtà). McGee, nel 1994, dalla rivista «Pneuma» polemizzava contro coloro la cui definizione «cumula insieme un'incredibile varietà di chiese indigene, che contemplan diversi gradi di sincretismo, assieme agli esponenti pentecostali e carismatici classici», la quale serviva più al trionfalismo dei missionari pentecostali e

alle statistiche che li ritraevano prevalenti, che a scopi analitici. Questa definizione cumulatrice e ampia trovava lo svizzero Walter Hollenweger (1972) come antesignano, che insegnò poi anche a Birmingham (U.K.). Hollenweger scardinava il primato della glossolalia come valore fondante e vi restituiva una definizione ampia, esperienziale, che vedeva il movimento accomunato da una dimensione pneumatologica, cioè dalle manifestazioni dello Spirito Santo e dei suoi doni: esorcismo, guarigione, glossolalia e profetismo. Significava anche riconoscere al pentecostalismo una origine plurale, che non poteva essere ridotta a una singola origine americana. Ogni posizione ha i suoi vantaggi e i suoi svantaggi (per un dibattito su queste posizioni, vedi ad esempio Cartledge 2008); una posizione ampia, inclusivista, come quella dichiarata da Allan Anderson (2013) permette di restituire protagonismo a varie forme di cristianesimo anche quando non si caratterizzano per un assoluto primato alla glossolalia, riconoscendo il contributo attivo di profeti e pastori in ogni parte del mondo alla creazione del 'pentecostalismo'. Anderson (2013 :5) accetta così la suddivisione di Walter Hollenweger (1972) del 'pentecostalismo' come distinto in tre tipologie: il pentecostalismo 'classico' delle origini, i movimenti di rinnovamento carismatico, sviluppati all'interno delle denominazioni occidentali e le chiese 'pentecostali' o 'simil-pentecostali' ove vi sono posizionate le esperienze delle chiese 'indipendenti' africane. Anderson considera questa tripartizione potenzialmente riduzionista, ma valida come punto di partenza; prosegue quindi scrivendo che il pentecostalismo «può essere individuato correttamente in un contesto più ampio come un movimento preoccupato principalmente con l'*esperienza* del lavoro dello Spirito Santo e la pratica dei doni spirituali» (Anderson 2013 :6; corsivo aggiunto). Bisogna notare che, per alcuni studiosi (vedi Englund 2011; Lindhardt 2014) questa comune esperienza spirituale, se venisse usata, metodologicamente, come elemento unico e sufficiente ad accomunare una così grande varietà di movimenti religiosi diversi, apparirebbe poco sostenibile, rischiando di aprire le porte a un approccio fenomenologico nello studio della religione, come già denunciato nello studio delle religioni da Lanternari (1997). Per egli, l'etnologia doveva usufruire di un metodo storico-comparativo che trattasse ogni caso nel suo particolare contesto, comparandolo poi con fenomeni storicamente simili, invece che estrarli e cercare invarianti in sentimenti spesso ineffabili. Infatti, come fa ad esempio il già citato lavoro di Maxwell (1999), le connessioni fra chiese africane 'indigene' e pentecostalismo, che pur esistono oggi (vedi Schirripa 2016b), sarebbero meglio basate su una ricerca di influenze avvenute all'interno di concreti processi storici e sociali e

non solo tramite categorie esperienziali. Così, quand'anche l'elemento pneumatologico divenisse un fattore comune a diversi movimenti religiosi, diverrebbe possibile, oltre a ragionare in termini di etichette, analizzare le particolari dinamiche storiche e le politiche della rappresentazione che hanno portato a poter parlare di chiese 'pentecostali-carismatiche', permettendo così approfondite comparazioni.

Infatti, uno dei nodi problematici che emerge da una concezione che enfatizzi soltanto, nello studio di questi movimenti carismatici, una continuità 'di sostanza' con la cristianità missionaria pentecostale oppure, anche, con le religioni 'locali', è che potrebbe non tenere in conto il punto di vista degli stessi cristiani africani, che spesso non la trovano corretta. Nella mia esperienza di ricerca sul campo, quando ho visitato chiese 'aladura' in Ibadan nel 2011, così come chiese, si vedrà nel secondo capitolo, 'indigene' a Port Harcourt, i loro aderenti tenevano molto a rappresentarle come chiaramente distinte dalle chiese pentecostali e dalla religione locale. A questo riguardo, Birgit Meyer, in uno dei suoi primi articoli (1992) distingue fra una 'africanizzazione dall'alto', portata avanti da intellettuali e teologi africani, alla ricerca di linee di continuità con la religione 'locale' africana, e una dal basso, la quale se trovava punti di contatto con le ontologie locali, questi venivano negati dagli interlocutori. Le retoriche dell'auto-rappresentazione di queste chiese (tanto le 'aladura', come abbiamo visto con Peel, quanto e ancor più le pentecostali) presentavano anzi la conversione come un punto di rottura col passato. Tuttavia, si potrebbe argomentare che ciò appare in parziale contrasto con l'osservazione delle pratiche concrete. Infatti, vecchie divinità e spiriti, almeno nel caso della religione Ewe in Ghana analizzata da Meyer, tornano a presentarsi nel pentecostalismo (così come nelle chiese africane 'indigene') sotto forma di demoni e forze del male, combattute, ma mai trattate come 'superstizioni' prive d'importanza (Meyer 1999; Robbins *et al.* 2007).

A rendere meno utili classificazioni tipologiche come quella di 'chiese indigene' oggi vi sono anche i dibattiti generali sull'"invenzione" o l'"immaginazione della tradizione" (Hobsbawm & Ranger 2002), i quali hanno mostrato come la 'tradizione' e l'indigenità, più che realtà date, siano processi sociali attivamente prodotti in arene particolari. Così, diversi studiosi hanno dimostrato come fossero stati gli stessi missionari a reificare la cultura 'indigena' e con essa la religiosità 'locale', a immaginare identità distinte, differenze etniche e 'tribali'. Ad esempio, John Peel cerca di dimostrare, attraverso un lavoro di decostruzione storica, il ruolo dei missionari

anglicani della Church Missionary Society in Nigeria, nel formulare una identità 'yoruba', incluse le pratiche religiose Ifa (Meyer 2002a; Peel 2000).

Presto ci si rese conto che anche le missioni cattoliche e anglicane erano molto meno distaccate di quanto prima si potesse supporre, nelle loro pratiche e retoriche, dai contesti in cui si trovavano a operare e ciò diede avvio a numerosi interessanti studi (vedi, ad esempio, Comaroff & Comaroff 1991; Etherington 1996; Meyer 1999; Peel 1990, 1995; Pels 1999). Il forte contrasto che era stato posto in precedenza fra religioni locali, missioni e chiese 'indipendenti' venne definito artificiale e distorto (Ranger 1986) anche perché faceva venire meno il dinamismo, le capacità di *agency* tanto delle missioni, quanto della religione 'tradizionale' (Ranger 1993). Inoltre, non mancarono i movimenti di rinnovamento carismatico 'dal basso', interni alle missioni occidentali stesse; come il *jamaa*, un movimento profetico creato nel 1953 dal missionario belga Placied Tempels nel tentativo di creare una sintesi fra cattolicesimo e cultura africana (De Craemer 1977). Se quest'ultimo è rimasto ancora all'interno del cattolicesimo, le reazioni delle chiese missionarie a questi movimenti di rinnovamento carismatico variarono dall'ostilità alla tolleranza; ed è facile immaginare che questa rinnovata enfasi sul lavoro dello Spirito Santo possa essere messa in relazione al dilagante successo e concorrenza del pentecostalismo (sul movimento carismatico, vedi anche Csordas 1994, 1997; Schirripa 2012). Effettivamente quindi, è possibile affermare oggi che i confini fra realtà carismatiche e pentecostali stanno divenendo sempre più confusi (Schirripa 2016b).

Ad ogni modo, l'iniziale prevalente interesse degli antropologi alla differenza culturale e all'autenticità ha significato che per lungo tempo il pentecostalismo, che già esisteva dagli anni Venti in Africa, non ha ricevuto l'attenzione che meritava. Tranne alcune importanti eccezioni, come gli studi di Jean Comaroff (1985) o Johannes Fabian (1971), gli studiosi, come afferma anche Meyer, avevano difficoltà a presentare etnografie dedicate esclusivamente al pentecostalismo e a interpretarlo come qualcosa di realmente diverso dalle chiese indigene africane, se non a partire dagli anni Novanta (Meyer 2004). Eppure, il pentecostalismo ha certamente alcune caratteristiche distintive rispetto alle chiese 'indipendenti'; per esempio, nella liturgia, nelle pratiche di cura, nell'uso durante i rituali di acqua benedetta o altri oggetti di protezione, nel vestiario (Lindhardt 2014); anche se non mancano chiese 'indipendenti' che col tempo hanno cambiato retoriche e pratiche al fine di presentarsi come pentecostali (Meyer 2004), come ad esempio, in Nigeria, la Redeemed Christian Church of God. In seguito il

dibattito su queste realtà religiose in Africa è divenuto enorme (vedi le rassegne di Meyer 2004; Lindhardt 2014; Robbins 2004b), così come è stata rapida l'espansione del pentecostalismo almeno a partire dagli anni Ottanta; fino ad allora, in effetti, era rimasto una realtà minoritaria.

Gli anni Ottanta furono anche anni di forte crisi economica per il continente africano, causata da complesse ragioni, come uno sbilancio nell'import/export, un aumento nell'inflazione e nei tassi di interesse nei prestiti esteri, necessari ai governi per finire progetti infrastrutturali. In risposta a questa situazione, molti governi, come vedremo anche con il caso della Nigeria, finirono con l'aderire a programmi di aggiustamento strutturale (SAP) i quali cambiarono le politiche economiche dei paesi verso un capitalismo del libero mercato. Diminuirono i servizi, si privatizzarono imprese statali, si ridusse l'impiego pubblico e si tagliarono programmi di assistenza; se molti africani trassero vantaggio da questa situazione, la stragrande maggioranza della popolazione soffrì un aumento della povertà reale e taluni vi videro un collegamento con l'espandersi del pentecostalismo (Freeman 2012; Marshall 1993b).

Con l'eccezione del Sudafrica e tenendo conto che le retoriche pentecostali enfatizzano eccessivamente la scomparsa di altre realtà religiose non-pentecostali, come quelle definite spesso dai *born-again* 'chiese spirituali', queste ultime hanno sperimentato un certo declino nell'ultima decade (Asamoah-Gyadu 2004; Meyer 2004) pur divenendo, anch'esse, delle chiese della diaspora (Mary 2002). Inoltre, è in atto un processo di 'pentecostalizzazione' di pratiche e discorsi tanto nelle missioni cattoliche, quanto in quelle protestanti (Meyer 2004; Schirripa 2016b). Indicare il numero di pentecostali e carismatici nel mondo oggi è difficile; sia perché spesso è difficile avere delle statistiche valide in certi paesi (si pensi ai tassi di crescita della Nigeria e alle scarse infrastrutture esistenti per costruirle), sia perché bisognerebbe avere ben definite delle classi di oggetto da quantificare e nel caso del pentecostalismo, come abbiamo visto, esistono dibattiti su cosa definire o meno 'pentecostale' piuttosto che 'carismatico' (Schirripa 2012). Quello che è certamente possibile dire è che il pentecostalismo è una religione che ha realizzato una crescita enorme in una frazione di tempo ridottissima rispetto ad altre denominazioni cristiane. Volendo provare a fare delle stime, le più ripetute indicano 600 milioni di aderenti al mondo nel 2010, più di un quarto di tutta la cristianità. Se quest'ultima sembra essere in calo in alcune regioni europee e statunitensi perché oggetto di critiche sui suoi aspetti conservatori e 'anti-moderni', in alcune regioni dell'Africa, dell'Asia e dell'America Latina è in aumento,

soprattutto come pentecostalismo e porta con sé discussioni sui suoi aspetti ‘modernizzanti’ e individualistici (Bialecki *et. al.* 2008; Dohnam 1999; Meyer 2004).

Difatti, gli studiosi del pentecostalismo in Africa si sono trovati di fronte a delle immagini che erano fortemente contrastanti con quelle delle chiese ‘indigene’. Alle tuniche bianche si erano sostituiti vestiti sgargianti, al posto delle predicazioni nelle lingue locali si udivano ora sermoni in inglese, trasmessi per radio, televisione e internet, dall’interno di mega-chiese che, anche invitando ospiti internazionali, enfatizzavano la loro diffusione globale e il loro accesso alle ultime tecnologie disponibili per diffondere il Vangelo. Queste connessioni con la modernità furono messe bene in mostra, fra gli altri, da Paul Gifford (1998), guardando particolarmente al Ghana. La difficoltà incontrata dagli studiosi fu quindi affrontare il tema della modernizzazione attraverso un paradigma che tenesse conto di una critica ad una nozione ‘chiusa’ di cultura (Appadurai 2001) e alla realizzazione che l’incontro col colonialismo, così come con l’economia di mercato capitalistica, possa creare delle ‘modernità multiple’ in tempi e contesti differenti (Comaroff & Comaroff 1993, Geschiere 1997). Per comprendere come il ‘locale’ si relazionasse al ‘globale’, per molti è sembrato utile l’approccio del politologo francese Jean-François Bayart, nelle sue riflessioni sull’‘estrovensione’ (Bayart 2000). Sostenendo che l’Africa è sempre stata un agente attivo nei processi di globalizzazione, Bayart afferma che gli africani si sarebbero appropriati, attraverso la prima delle strategie dell’estrovensione, di quegli elementi provenienti dall’esterno, come il cristianesimo, in maniera attiva, modificandone idee e pratiche nel processo. Interno ed esterno non sono quindi categorie che si escludono, ma una dialettica che, secondo Meyer (2004), permetterebbe di spiegare come il cristianesimo rappresenti uno dei modi per negoziare con l’ordine globale verso cui l’Africa è sempre più inserita. Questa appropriazione non è, ovviamente, senza problemi; lo scontro fra aspettative della modernità (Ferguson 1999) e realtà spesso deludenti può produrre contraddizioni, disorientamento e delusioni a cui i discorsi pentecostali cercano di dare un senso, come l’esempio del Delta del Niger penso mostrerà, nei prossimi capitoli.

Rassegne della letteratura sull’antropologia del pentecostalismo pubblicate in riviste internazionali importanti, come l’*Annual Review of Anthropology*, sono una prova dell’estensione a cui è arrivato il dibattito sul pentecostalismo in Africa; tuttavia portano inevitabilmente ad alcune omissioni, anche perché non mirano a presentare una storia degli studi in chiave di scuole nazionali. Come accennato, fra gli anni Cinquanta e

Sessanta possono essere individuati come fondatori di questi studi Max Gluckman, Georges Balandier e Vittorio Lanternari. Gluckman (1954) era, sotto molti punti di vista, un predecessore per i suoi tempi, che erano e rimasero, ancora per un certo periodo, dominati da prospettive struttural-funzionaliste. Successivi studi sul cristianesimo in Africa si ebbero da parte di John Peel, a partire dai suoi importanti lavori sul cristianesimo aladura in Nigeria (1968). Se Georges Balandier abbia o no lasciato una scuola al seguito della sua recente morte, è ancora questione di dibattito (vedi l'articolo di Gaulme François in risposta a Jean Copans su *Le Monde Afrique* il 10 ottobre 2016). Ulteriori studi sul pentecostalismo e sulle chiese aladura in Nigeria si ebbero, in Francia, da André Mary (2002) e da Xavier Moyet (2007). Concentrandosi sempre sul pentecostalismo nigeriano, bisogna notare anche i recenti e importanti lavori di antropologi statunitensi, come Rosalind I. J. Hackett (1987), Ruth Marshall (1992) e Misty L. Bastian (2000). In Italia gli studi sul cristianesimo carismatico e pentecostale in Africa avviati da Vittorio Lanternari (1960) ebbero certamente una continuità nel lavoro dei suoi allievi diretti, come Danila Visca (1984) e Pino Schirripa (1992). A questi, seguì il lavoro di una generazione di antropologi italiani che analizzano il ruolo delle chiese cristiane africane quali mediatrici della cura, nei percorsi di migrazione, nelle questioni di genere, politiche o all'interno delle grandi realtà urbane, svolgendo ricerche in Italia, in Etiopia, in Eritrea, in Ghana, in Rwanda e in Uganda (come ad esempio, certamente omettendone molti, il lavoro di Osvaldo Costantini, Silvia Cristofori, Alessandro Gusman e Francesca Scrinzi).

Il pentecostalismo è molto differenziato al suo interno; quello a cui guarderò in questo lavoro credo sia una forma realizzata da uomini calati in uno specifico contesto socio-politico, contestualizzabile storicamente e situabile all'interno di dinamiche complesse. Le caratteristiche che presenterò in questo lavoro non hanno assolutamente la presunzione di essere generali, pur restando comparabili all'interno delle giuste delimitazioni. Il mio resoconto etnografico sarà inevitabilmente una 'verità parziale' (Clifford 1986); non una menzogna, ma una prospettiva particolare sul mondo, limitata anche dalle condizioni difficili in cui ho svolto la ricerca. Proverò però adesso ad indicare dei concetti generali, relativi al pentecostalismo, che utilizzerò durante questa etnografia e a ricostruirne una storia che metta in luce le origini del pentecostalismo classico, mentre nei prossimi capitoli mi concentrerò maggiormente sulla Nigeria. Questo non perché credo che il pentecostalismo sia semplicemente stato importato, ma per evitare di esotizzare eccessivamente le dinamiche presenti in Nigeria,

evidenziandone il dinamismo, le connessioni transnazionali e cercando comunque di chiarire, con le dovute limitazioni, di cosa si parla quando si discute di pentecostalismo.

1.2 Battesimo dello Spirito Santo e glossolalia

Una caratteristica fondante, abbiamo visto, del movimento pentecostale classico è la xenoglossia, la capacità cioè di parlare altre lingue, senza necessità di apprenderle; questa fu anche una buona premessa per la spinta missionaria e l'apertura globale che caratterizza il pentecostalismo classico. Il quinto libro del Nuovo Testamento, negli Atti degli Apostoli, da origine a questa promessa:

Mentre i giorni della Pentecoste stavano per finire, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo. Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi. Si trovavano allora in Gerusalemme Giudei osservanti di ogni nazione che è sotto il cielo. Venuto quel fragore, la folla si radunò e rimase sbigottita perché ciascuno li sentiva parlare la propria lingua. Erano stupefatti e fuori di sé per lo stupore dicevano: "Costoro che parlano non sono forse tutti Galilei? E com'è che li sentiamo ciascuno parlare la nostra lingua nativa?"

Le lingue di fuoco divennero un segno biblico del battesimo nello Spirito Santo, la cui evidenza fu il dono del parlare le lingue. Sporadici fenomeni di "parlare le lingue" si sono potuti verificare anche prima dell'inizio di un vero e proprio movimento pentecostale, come nei raduni di Maria Woodworth-Etter (1844-1924) nel 1888 e nel 1890 in Missouri, a St. Louis (Anderson 2013). Il ruolo di iniziatori del movimento pentecostale classico viene attribuito spesso, però, alle figure di Charles Fox Parham (1873-1929) e William J. Seymour (1870-1922), all'interno di quello che venne chiamato l'*Holiness Movement*. L'enfasi su una figura, piuttosto che sull'altra, è stata molto dibattuta. Parham era un pastore indipendente che rassegnò le dimissioni dalla Chiesa Metodista nel 1895, divenendo guaritore dal 1898. Si posizionò a Topeka, in Kansas, dove iniziò a pubblicare il periodico *The Apostolic Faith*, da cui ne derivò un movimento. Parham, dopo un consulto con i suoi studenti a riguardo, decise che nella Bibbia era scritto che un segno dell'evidenza del battesimo nello Spirito era il parlare le lingue. Così, dedicò la notte del 31 dicembre del 1900 alla preghiera, al fine di ottenere quella esperienza; una studentessa fu la prima a chiedergli di imporgli le mani e in

questo modo, iniziare a parlare in quello che Parham pensò fosse cinese. Parham stesso pensò di parlare in svedese; si trattava, insomma, di xenolalia, piuttosto che di glossolalia (Anderson 2013) e diede l'avvio al movimento pentecostale 'classico'. Seymour era allievo di Parham nella scuola in Houston, Texas, e pastore afro-americano; raggiunse Los Angeles il 22 febbraio 1906. Il 09 aprile 1906 vi fu un *revival* di battesimo dello Spirito Santo a partire dal piccolo gruppo di preghiera di Seymour, il quale si riposizionò così al 312 di Azusa Street, in un vecchio edificio precedentemente servito alla Chiesa Metodista Episcopale Africana. Un reporter del *Los Angeles Daily Times* partecipò a un meeting del 17 aprile e lo descrisse come una «Weird Babel of Tongues». La fama di Seymour aumentò, così come la sua influenza. Implicita fin nel passo dell'Atto degli Apostoli c'era la premessa di una possibilità di espandersi nel mondo: il ruolo missionario del pentecostalismo venne così evidenziato fin dagli esordi, quando furono mandate diverse missioni all'estero con l'idea che lo Spirito Santo avrebbe resa non necessaria la mediazione di traduttori – idea che, in seguito, cadde dinanzi all'evidenza e portò a parlare di glossolalia, piuttosto che di xenolalia (Kay 2009).

Fields (1985), come approfondiremo nel prossimo capitolo, ha mostrato come il battesimo dello Spirito Santo, così come la glossolalia, nel caso della Torre di Guardia in Malawi e Zambia durante l'amministrazione coloniale britannica, operavano come strumenti politici effettivi, anche perché miravano a creare, almeno simbolicamente, una comunità di *born-again* distinta da quella dei soggetti coloniali. Anche il linguaggio è rimasto centrale nel definire la natura del sé pentecostale; predicare (Robbins 2004b; Engelke 2007), pregare (Robbins 2001; Shoaps 2002) evocando il nome di Gesù al fine di convogliarne la sacralità e il potere (Lindhardt 2014; Maxwell 2005), studiare la parola (Bielo 2008) e confessarsi verbalmente (Robbins 2004b) restano pratiche centrali nella costruzione dell'identità pentecostale. Come nota Ruth Marshall, in riferimento al pentecostalismo in Nigeria, invocare Dio attraverso la preghiera, attraverso il linguaggio, costituisce un atto performativo: preghiere e testimonianze costituiscono un modo per fare cose con le parole (Marshall 2009).

L'«*holiness movement*» qui presentato, che caratterizzava il pentecostalismo classico missionario, in uno dei primi lavori di Ruth Marshall (1993b) sarebbe stato parte della prima ondata di espansione del pentecostalismo in Nigeria. Come nel caso delle missioni pentecostali statunitensi ed europee che raggiungevano l'Africa per diffondere il Vangelo, il pentecostalismo *holiness* si caratterizzava, a differenza della seconda

ondata negli anni Ottanta, per un'enfasi su una moralità 'ascetica', di ritiro dalle questioni mondane. Se il pentecostalismo in Nigeria dagli anni Ottanta in poi si espanse a macchia d'olio, lo fece con un'enfasi sulla prosperità che era di segno diverso dall'enfasi sulla 'salute e salvezza' che, altri studiosi, come Lanternari (1960) avevano individuato in Africa anche nel caso delle chiese carismatiche.

1.3 Faith Healing, deliverance e spiritual warfare

Una influenza importante nel pentecostalismo classico americano è stata, infatti, il movimento dedicato alla guarigione divina, il *Divine Healing Movement*; lo stesso Parham aveva iniziato come guaritore. Questo aspetto del pentecostalismo risuonava certamente con diverse ontologie africane, dove le forze spirituali erano spesso avvertite come immanenti. Il dono della guarigione è fra quelli indicati nei carismi dello Spirito Santo e diversi pastori statunitensi inserirono questa capacità nelle loro pratiche; fra questi, Christoph Blumhardt (1805-1880), pietista, il quale portò avanti per trent'anni un centro di guarigione a Bad Boll, in Germania e la cui fama presto raggiunse l'Inghilterra e gli Stati Uniti. John Alexander Dowie (1847-1907) fu un altro pastore guaritore; nato in Scozia, emigrò negli USA nel 1888 e fondò la Divine Healing Association, che crescendo, divenne la Christian Apostolic Church. Iniziò un periodico, *Leaves of Healing*, spedito in tutto il mondo, dove denunciava anche il trattamento coloniale britannico nei confronti degli africani; nel 1900 stabilì una città, chiamata Zion, vicino Chicago, Illinois, popolata da aderenti della sua chiesa. Da questa città e da missionari di Dowie sarebbero poi sorte le chiese sioniste in Sud Africa, a partire dalla Zionist Apostolic Church di Daniel Nkonyane (Morton 2014).

Nel 1905 Zion City andò in bancarotta, Dowie ebbe un infarto e morì in disgrazia nel giro di due anni (Anderson 2013). Jacob Thomas Wilhide, uno dei leader della chiesa di Dowie, lavorava insieme a John Wesley Ankins, a Philadelphia, il quale diede vita a un gruppo di preghiera inizialmente non scissionista, chiamato Gospel Mission. Nel 1899 Ankins tagliò però i ponti con Dowie e nel 1904, a Philadelphia, dopo aver acquisito un edificio fondò la Faith Tabernacle Congregation. I concetti di guarigione divina portati avanti dalla Faith Tabernacle erano molto simili a quelli di Christoph Blumhardt; il diavolo era la causa di disgrazie e sfortune e i demoni causavano direttamente le malattie. Uno dei peggiori peccati era l'idolatria e il pentimento era il primo passo verso la guarigione, possibile poi attraverso preghiere, imposizioni delle mani e benedizioni con l'olio, che per i pentecostali andò a rappresentare lo Spirito Santo. Questi concetti

vennero riportati più volte nelle pagine della rivista del Faith Tabernacle, *Sword of Spirit*, pubblicata a partire dal 1901 e dal 1908 distribuita in tutto il mondo, ogni mese; in questo modo la rivista raggiunse le Hawaii, l'Alaska, le Filippine, la Germania, la Russia, l'India, la Cina, lo Sri Lanka, la Malesia, l'Australia e infine, il Ghana e la Nigeria. Altre riviste avevano raggiunto il Ghana solo dopo il 1914, così il Faith Tabernacle fu la prima a raggiungere quelle terre e a poter pubblicare, nell'agosto del 1906, una prima testimonianza di guarigione dal Ghana (Mohr 2013). La prima branca del Faith Tabernacle in Nigeria fu stabilita nel 1920, a Lagos; nel 1929 erano presenti 61 sedi in tutta la Nigeria. In seguito a scismi, connessioni missionarie e altre influenze comparvero in Nigeria anche la pentecostale Apostolic Faith dal 1928, l'Apostolic Church dal 1931, l'Assemblies of God dal 1939 e la Christ Apostolic Church dal 1941.

I primi giornali pentecostali abbondavano anche di testimonianze di esorcismi e liberazioni. Queste pratiche, del resto, erano viste come aspetti spettacolari del lavoro dello Spirito. In Occidente, William Branham (1909-1965) fu uno dei pastori guaritori che particolarmente si distinsero per il dono del 'ministero della liberazione'. Questa enfasi sulla liberazione dalle forze del male ha avuto la tendenza a diminuire nel tempo, anche perché ha posto un problema teologico sulla completezza della salvezza; la maggior parte dei pentecostali in Europa e negli Stati Uniti crede infatti che l'accettazione di Cristo e il battesimo nello Spirito Santo implichi una liberazione totale da qualsiasi influenza demoniaca (Anderson 2013). In Africa, però, il ministero della *deliverance* è ancora molto forte e per questo possono essere indicate diverse ragioni, oltre all'assonanza con ontologie africane già presenti nei contesti di espansione del pentecostalismo. Giacché le persone afflitte servono spesso da sineddoco per l'intero gruppo, la guarigione e la liberazione dagli spiriti maligni in Africa non è soltanto individuale, ma può essere un lavoro di restaurazione collettiva; se la malattia è un segno di disordine sociale o cosmico, la cura deve anzitutto risolvere quel disordine più ampio e la *deliverance* pentecostale può mirare a questo (Schirripa 2004). Birgit Meyer (1999) mette poi in luce una ambiguità importante in questo ampio spazio dedicato alla *deliverance*; le religioni locali, seppure trattate dai neo-pentecostali in Africa come 'pagane', residuo del passato e come tali ripudiate, dimostrano la loro vitalità, la loro presenza, traslandosi nel regno delle tenebre, nella polarità sbagliata della morale cristiana. Quindi, spesso in Africa sub-sahariana non basta essere *born-again* per allontanarsi definitivamente dalle forze del male: è necessaria una lotta costante con queste forze, chiarendone l'origine e liberandosene attraverso la *deliverance*. Visto che

il diavolo si suppone operi attraverso legami con la famiglia d'origine e la cultura locale, rompere con le forze oscure che possono ostacolare il benessere e la salute significa liberarsi da spiriti, forze ancestrali e in ultimo luogo, con la stregoneria 'del villaggio' (Bastian 1997; Comaroff & Comaroff 1993; Ellis & Ter Haar 1998; Meyer 1998). Sul tema delle terapie religiose si sono concentrati diversi dei contributi italiani sul pentecostalismo in Africa, stimolando importanti dibattiti all'interno dell'antropologia medica (vedi ad esempio Schirripa 2012).

Una pratica connessa alla *deliverance* è la '*spiritual warfare*', concettualizzata in Occidente da un gruppo di predicatori (fra cui C. Peter Wagner, C. H. Kraft e G. Otis) durante gli anni Ottanta. Viaggiando come missionari all'estero, si resero conto di quella che gli sembrò una minore attenzione alla religione nei loro paesi d'origine, attribuendola però a qualcosa di diverso dalle conseguenze del secolarismo. Su Efesini 6.12 trovarono scritto che «il nostro combattimento non è contro sangue e carne, ma contro i principati, contro le potestà, contro i dominatori del mondo di tenebre di questa età, contro gli spiriti malvagi nei luoghi celesti»; trovarono poi indicazioni di esorcismi nei vangeli di Matteo, Marco e Luca. Unendo tutti questi testi, gli parve emergere una visione del mondo dove alcuni territori erano afflitti da un mondo delle tenebre, 'spiriti territoriali', demoni individuali che interferivano con le nazioni e i popoli. I racconti di Frank Peretti, *Piercing the Darkness* (1989) resero popolare e drammatizzato questo conflitto, a cui partecipava ogni praticante pentecostale attraverso una intensa attività di preghiera, allo scopo di resistere alle 'forze spirituali del male'; una pratica che viene intesa al cuore della *spiritual warfare* (Anderson 2013; Kay 2009). Questa narrativa sui problemi del mondo raggiunse, tramite riviste, libri e pastori anche le terre d'Africa dove, del resto, sembrava risuonare facilmente con numerose ontologie diverse dal cristianesimo, che vedevano la vita nella terra come molto meno separata dal mondo dell'invisibile, in cui ogni grande disordine in una sfera poteva portare a conseguenze nell'altra (Ellis & ter Haar 1998) e dove esisteva del resto uno spazio preciso per i numerosi demoni provenienti dalle altre religioni ancora presenti (Meyer 1999). Si è perciò scritto ampiamente che, tramite la *spiritual warfare*, il pentecostalismo può fornire una cornice utile per dare un senso a un mondo moralmente caotico (Marshall 1993a; Meyer 1995; Lindhardt 2011) o ricollocare e restituire senso a memorie traumatiche (Shaw 2007). In un luogo come la Nigeria, con il suo passato di governi militari e i suoi numerosi conflitti, il concetto di *spiritual warfare* ha assunto una rilevanza peculiare, come vedremo durante l'etnografia e in particolare nel terzo

capitolo, assumendo nelle sue estetiche degli aspetti che richiamano esplicitamente al suo presente militarizzato.

1.4 Prosperità e sviluppo nel neo-pentecostalismo

Il ‘Vangelo della Prosperità’ pentecostale afferma che il volere di Dio è che i cristiani vivano nel benessere. Diversi passi della Bibbia possono essere chiamati, dai suoi aderenti, a testimonianza di ciò; Deuteronomio 28, ad esempio:

Ora, se tu ubbidisci diligentemente alla voce del Signore tuo Dio, avendo cura di mettere in pratica tutti i suoi comandamenti che oggi ti do, il Signore, il tuo Dio, ti metterà al di sopra di tutte le nazioni della terra; e tutte queste benedizioni verranno su di te e si compiranno per te, se darai ascolto alla voce del Signore tuo Dio:

[...]

Il Signore, il tuo Dio, ti colmerà di beni: moltiplicherà il frutto del tuo seno, il frutto del tuo bestiame e il frutto della tua terra, nel paese che il Signore giurò ai tuoi padri di darti.

Il Signore aprirà per te il suo buon tesoro, il cielo, per dare alla tua terra la pioggia al tempo giusto, e per benedire tutta l'opera delle tue mani; tu presterai a molte nazioni e non prenderai nulla in prestito.

La dimensione del ‘World of Faith’ si va a sommare al Vangelo della Prosperità e si basa essenzialmente sulla nozione che le parole determinano i risultati nella vita delle persone; una efficacia performativa, potremmo dire, basata sulla parola della fede. La Genesi parla della parola creatrice di Dio e alcuni predicatori statunitensi ed europei istillarono l’idea che una ‘confessione positiva nelle Parole di Dio’ e una ‘legge della fede’ avrebbero portato a un controllo sulla realtà. Uno fra questi, fu E. W. Kenyon (1867-1948) che fondò il movimento, i cui capisaldi erano quindi fede, guarigione e prosperità. Oral Roberts (1918-2009), televangelista americano degli anni Cinquanta, si concentrò soprattutto sulla ricchezza, diffondendo il suo messaggio tramite radio e televisione e finendo col fondare una università. Vennero incoraggiate le donazioni, attraverso le parole di Luca 6.38 «date e vi sarà dato»; si iniziò a parlare dell’obbligo di versare una decima del proprio stipendio alla chiesa, tutt’oggi fonte di finanziamento per molte chiese pentecostali in Africa sub-sahariana. Questi insegnamenti iniziarono a circolare attraverso gruppi carismatici e pentecostali, come il Full Gospel Businessmen International, fondato dall’uomo d’affari Demos Shakarian e che vedeva la collaborazione di Oral Roberts (la Full Gospel Businessmen Men’s Fellowship International è presente anche in Nigeria). Molti di questi pastori fondarono scuole

bibliche, come il Christ for the Nation Institute, parte dell'Università di Oral Roberts. A partire dagli anni Settanta diversi giovani africani, di cui molti nigeriani, almeno quelli che potevano permetterselo a volte tramite borse di studio degli stessi istituti, iniziarono a viaggiare per frequentarle. Benson Idahosa nel 1971, come vedremo più approfonditamente nel terzo capitolo, fu il primo studente africano della scuola biblica di Dallas, oltretutto nigeriano. Il suo studente David Oyedepo diffuse poi ancora maggiormente il Vangelo della Prosperità in Nigeria; entrambi sono riconosciuti come i precursori di questo tipo di retoriche in Nigeria (Olofinjana 2011).

Moltissimi studi recenti sul pentecostalismo in Africa si sono perciò concentrati sul Faith Gospel o Vangelo della Prosperità. La sua diffusione in Africa, ad ogni modo, non sembra essere tanto una questione di imperialismo culturale, quanto probabilmente dovuta al contesto creativo di appropriazione locale dove, risuonando con ontologie locali, il suo messaggio è stato reso significativo per gli africani (Lindhardt 2009). Alcuni studiosi, come i Comaroff, hanno descritto il Faith Gospel come sintomatico di un'era neoliberale, dove la fiducia nelle classiche narrative dello sviluppo è venuta meno e la generazione della ricchezza non è immediatamente collegata alla produzione (Jean & John Comaroff 1999, 2000). Questa economia dei miracoli, come indicato da Ruth Marshall, rende ancora più forte la sfida per apparire quali unici fornitori e trasmettitori di poteri spirituali (Marshall 2009). Come molti studi mostrano, tuttavia, se il pentecostalismo, attraverso il Vangelo della Prosperità, rende moralmente accessibile una ricchezza spesso in senso individualista, prima negata dai legami familiari e di villaggio (Schirripa 2008b), il suo ottenimento è spesso moralizzato fra fonti divine e occulte che spesso si collegano a idee locali, concernenti il nesso fra ricchezza e moralità (Droz 2001). Rappresentando il mondo come un luogo di pericoli e tentazioni, com'è evidente dalla *spiritual warfare*, le chiese pentecostali avvertono i propri aderenti a stare attenti nel discendere il modo in cui ottengono e spendono i soldi (Meyer 2004).

Il Vangelo della Prosperità che abbiamo sommariamente delineato ci serve anche per spiegare la distinzione terminologica fra pentecostalismo e neo-pentecostalismo che si svilupperà lungo la stesura di questo testo. In realtà gli studi non sono concordi sull'uso di questi due termini. Hollenweger (1972), come Anderson (2013) definiscono il neo-Pentecostalismo come un termine equivalente al movimento di Rinnovamento Carismatico, emerso fra gli anni Sessanta e Settanta, che condivide col pentecostalismo il battesimo dello Spirito Santo e i carismi, ma a differenza di questo sarebbe rimasto un movimento di rinnovamento all'interno di chiese stabilite, protestanti o cattoliche. Altri,

come Burgess (2008), Cox (1996), Hexham e Poewe (1994) utilizzano invece il suffisso ‘neo’ per indicare le chiese pentecostali nate fuori dal contesto missionario occidentale (in genere, americano o europeo) e cioè, in Africa. Marshall (1993b) riconosce la natura transdenominazionale che il movimento assunse soprattutto fra gli anni Sessanta e Ottanta, attraverso gruppi di studio universitari nigeriani e afferma che furono specialmente le chiese nate in quel periodo a essere riconosciute come ‘pentecostali’ dai nigeriani. In tutte era molto forte l’influenza del Vangelo della Prosperità e popolarmente, iniziarono ad eclissare le chiese di tipo ‘holiness’, imponendosi come il pentecostalismo *tout court*. In questo testo, ho scelto di utilizzare il termine ‘neo-pentecostale’ affiancato a ‘chiese’ per riferirmi a quelle denominazioni stabilite in Nigeria, soprattutto a partire dagli anni Ottanta, che attraverso l’adozione del Vangelo della Prosperità non rimuovono gli individui dalle possibilità dell’accumulazione del capitale ma anzi vi si concentrano particolarmente, adottando, in misura variabile, il battesimo dello Spirito Santo e i carismi. Il mio intento è porre così l’accento sugli influssi globali che sono sempre stati in atto e che credo rendano perciò inutile una distinzione basata sulla presunta origine ‘indigena’ delle denominazioni, come fa Burgess (2008). Al tempo stesso, data la diffusione enorme raggiunta dalle chiese neo-pentecostali (così definite), questa terminologia permette di mettere in risalto come altre denominazioni si stiano ‘neo-pentecostalizzando’ nella struttura, nelle pratiche, nell’organizzazione degli spazi e nei discorsi, proprio in risposta alle caratteristiche di queste chiese e in particolare al loro modo di rapportarsi alla prosperità, cambiando le proprie politiche di auto rappresentazione (vedi anche Schirripa 2012). Come scrive Moyet (2007), forse, soprattutto in Nigeria, il messaggio della prosperità, invece che essere un tentativo di trascendere situazioni difficili, è divenuto un elemento essenziale del sistema religioso neo-pentecostale, in quanto lega il locale con l’immaginario globale, portando ad altre conseguenze pratiche. Rendere possibile un ampio accesso ai media e ‘fondare una chiesa ogni cinque minuti’, come afferma enfaticamente il leader della Redeemed Christian Church of God, porta certamente a dei cambiamenti nel modo di svolgere l’evangelizzazione e nel modo di organizzare l’impresa religiosa.

Il Vangelo della Prosperità pentecostale ha posto all’attenzione degli studiosi, nuovamente, il lavoro di Max Weber e in particolare la sua opera *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo* (Weber 1965, ed. originale 1904). La rilevanza dei suoi studi sul Calvinismo nel periodo del capitalismo industriale europeo, rispetto al pentecostalismo della prosperità in Africa, è generalmente ritenuta limitata per via tanto

di differenze teologiche, quanto storiche e sociali (Freeman 2012), come approfondiremo nel quinto capitolo. Tuttavia, Weber affermava almeno che certi processi di cambiamento sociale, economico e culturale potessero partire anche dalle sfere religiose, a volte come conseguenze non pianificate. A partire dai suggerimenti di Weber, diversi studiosi hanno così esplorato anche il nesso fra pentecostalismo e sviluppo; uno studio di Jones (2012) in Uganda, ad esempio, ha mostrato che le ONG sono spesso percepite come istituzioni troppo distanti dai bisogni e dalle necessità della popolazione, a differenza delle denominazioni pentecostali, che con il loro linguaggio di rottura e trasformazione dal passato possono anche affrontare le storie recenti di violenza (cioè, di ribellione) nel nord-est dell'Uganda. Schirripa (2016) riporta invece l'esempio del lavoro con i bambini poveri e disagiati portato avanti dalla Full Gospel's Believers Church of Ethiopia a Mekelle, connessa all'opera di una FBO, dal nome Compassion. Attraverso varie attività, come le lezioni di 'Etica', i bambini costruiscono le loro soggettività pentecostali su esempi specifici tratti dalla Bibbia che mirano a promuoverne il loro talento individuale, in quanto dono di Dio, insieme all'imprenditorialità. In questo modo viene portata avanti un'idea di sviluppo olistica che dall'individuo si muove alla collettività, andando forse anche oltre gli ideali secolari proposti spesso dalle ONG occidentali. Mostrerò in seguito, nel quinto capitolo, cosa significhi raggiungere la ricchezza e sviluppare quindi le proprie potenzialità per le soggettività dei giovani sul Delta del Niger, rimasti delusi da uno sviluppo promesso più volte dai governi nigeriani e mai pienamente raggiunto.

1.5 Pentecostalismo e giovani

L'avvento del colonialismo e l'arrivo del cristianesimo missionario portarono delle importanti ambiguità: molti giovani furono infatti rapidi nell'accettare l'istruzione che i missionari portavano con sé, in modo da cogliere vantaggio del nuovo bilanciamento di poteri e di entrare nella burocrazia africana, divincolandosi dalle strutture di subordinazione parentali e di villaggio (Bassey 1999; Rowlands 1993). I poteri coloniali sfruttavano il lavoro di questi giovani istruiti per la gestione stessa indiretta delle colonie, ma al contempo, li sospettavano, vedendoli spesso come l'origine di un fermento nazionalista anti-coloniale. Ma non tutti i giovani ebbero successo; molti, nonostante la promessa di emancipazione da parte delle scuole missionarie cristiane, si ritrovarono a divenire manodopera forzata (Bayart 1989; Geschiere 1997; Mbembe 1985; Olivier de Sardan 1984) e sfogarono le loro frustrazioni attaccando le élite e gli

anziani (Joset & Griaule 1955; Pratten 2007; Seekings 1993; Warnier 1993) o partecipando a movimenti millenaristi di portata, spesso, anticoloniale (Lanternari 1960; Fields 1982; Ranger 1986; Stoller 1995).

Con l'arrivo del pentecostalismo, proprio perché la conversione sposta l'attenzione dai legami familiari e di villaggio verso legami fra un individuo e un divino altro, le relazioni sociali fra pari e superiori sociali diventano spesso meno importanti di quella con Dio e le norme cristiane vengono poste, spesso, al di sopra delle obbligazioni sociali. Ad esempio, van Dijk (1992) mostra come in Malawi la conversione al pentecostalismo abbia permesso ai giovani di sfidare il potere gerontocratico. Così, di fronte anche alle numerose crisi economiche africane, le chiese hanno spesso attirato ragazzi, fornendo uno spazio 'separato' dove migliorarne lo status sociale, magari attraverso un miracolo divino (Meyer 2004; Maxwell 2002; van Dijk 1992). Del resto, come mostra lo studio sui pastori in Ghana di Karen Lauterbach (2010), divenire pastore, per un giovane, può essere un modo per ottenere un considerevole rispetto e prestigio, sia all'interno delle comunità pentecostali che al suo esterno.

Nel caso del pentecostalismo nigeriano, come indicato da Marshall (2009) e da Ojo (2006) e come mostreremo lungo il terzo capitolo, proprio ai giovani, prima studenti delle scuole superiori e poi universitari, si deve l'origine della successiva diffusione in tutto il territorio prima del pentecostalismo *holiness* e dopo incentrato sulla prosperità.

Bisogna ricordare però che, recentemente, altri contributi hanno messo in luce come differenti aspetti dell'ideologia *born-again* possano contribuire a migliorare le relazioni familiari, oltretutto a distanziarsene; ad esempio vedendo il rispetto per i genitori come un comandamento biblico, al di là della loro religiosità (Lindhardt 2010). Inoltre, molti genitori e individui non pentecostali sembrano comunque riconoscere il potere temporale delle preghiere dei *born-again*, chiedendo spesso di pregare per loro, quando ve n'è necessità pragmatica (Lindhardt 2014). Non bisogna poi generalizzare troppo la retorica dell'individualismo, in quanto effettivamente la maggior parte dei giovani in Africa difficilmente può permettersi di divenire un individuo autonomo, separato dai suoi familiari e vicini, anche quando non pentecostali (Nyamnjoh 2004). Cercherò, lungo il quarto capitolo, di mettere in luce questa dialettica di rottura e costruzione di relazioni sociali mediata attraverso i discorsi del pentecostalismo, da parte dei protagonisti delle rivolte violente sul Delta del Niger, i giovani, etichettati come ribelli, come criminali e infine come 'arrestati da Dio'.

1.6 Pentecostalismo, politica e scena pubblica

Il rapporto fra politica e religione è stato di grande interesse negli studi antropologici relativi ai movimenti cristiani in Africa, fin dai primi lavori fra gli anni Sessanta e Settanta. Fernandez (1978) nella sua rassegna, criticando gli approcci ispirati al marxismo e al socio-strutturalismo che erano in voga in quegli anni, argomentava a favore di etnografie simboliche e semantiche, le quali facessero emergere anzitutto i concetti elaborati dagli interlocutori attraverso le loro categorie, la loro immaginazione religiosa, piuttosto che i concetti imposti dai ricercatori, in un certo senso etnocentrici. Il suo lavoro sui Gabon e sulla religione Bwiti (1982) è un esempio magistrale di questo approccio. Alla sua rassegna seguirono vari tentativi di unire approcci attenti alle dinamiche politiche, lontane da una visione durkheimiana della religione come fondamento dell'ordine sociale e allo stesso tempo attenti ai simboli; come il lavoro di Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance* (1985), o quello di Karen Fields, *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa* (1985).

Il problema nell'affrontare il ruolo politico del cristianesimo pentecostale e carismatico in Africa sub-sahariana, stava però forse nella determinazione delle sfere del politico e del religioso, separate fra loro come i rispettivi centri di studio. Se perciò lo spazio di critica, anche politica, era stato fin dagli esordi al centro delle discussioni sulle chiese 'indipendenti' in Africa grazie a lavori come quello di Lanternari (che raggiunse infatti l'attenzione internazionale, vedi Schirripa 2012b), ciò che, a livello di studi, andava riesaminato criticamente erano le narrazioni contemporanee relative alla secolarizzazione e alla laicità. A questo riguardo un punto di svolta è stato il lavoro di Asad (1993), il quale spiegava che una comprensione della religione nei termini di "convinzione interiore" è storicamente situata nella cristianità occidentale ed è difficilmente applicabile a differenti contesti che possono, ad esempio, mettere molta più enfasi nei rituali e nella materialità. Una separazione fra religione e politica in Africa potrebbe essersi prodotta a partire dall'incontro coloniale, che con il suo portato storico ha contribuito, anzi, a definire 'selvaggi' chi non applicava le stesse distinzioni. Un esempio di ciò arriva dallo studio di Fields (1985), da cui emerge che l'amministrazione coloniale britannica si trovò, nonostante tutto, di fronte all'impossibilità di contenere la cristianità separata dalla vita pubblica. Nel caso del sionismo Tshidi presentato da Comaroff (1985) sotto l'apartheid sudafricana, se i senza potere protestarono attraverso dei comportamenti non verbali e l'immaginario religioso, ciò era dovuto soprattutto all'impossibilità di protestare apertamente. Tuttavia, le

operazioni simboliche e fisiche rituali sul corpo dei sudafricani permettevano un rinnovamento e insieme, una istanza di resistenza al regime.

Le nuove chiese pentecostali, soprattutto nel periodo della loro massima espansione negli anni Ottanta, emergevano durante processi di *nation building*, di liberalizzazione economica e di democrazie emergenti. In uno dei primi lavori dedicati al ruolo politico delle chiese pentecostali, Paul Gifford (1998), comparando i casi del Ghana, dell'Uganda, dello Zambia e del Cameroon, concludeva affermando che queste chiese lavoravano spesso al fianco dei governi, alleandosi con questi, anche quando dittatoriali. Tuttavia, generalizzare una conclusione è sempre difficile, dato che non mancano le eccezioni; secondo Meyer (2004) il suggerimento più utile dall'analisi di Gifford è stato forse quella di mettere in relazione contestuale le forme dello Stato in Africa con il ruolo occupato dalle chiese.

Infatti, se le chiese cristiane indigene emergevano spesso in contesti coloniali e molti ne studiarono perciò il ruolo di lotta e resistenza, le chiese neo-pentecostali emergevano da un contesto ben diverso, dando così spazio a studi le cui conclusioni differivano molto da quelle degli studiosi degli anni Sessanta. Nel periodo post-coloniale, molti hanno quindi notato una differenza nel modo in cui il pentecostalismo africano si rapportava alla politica istituzionale, prima e dopo gli anni Ottanta. Le chiese pentecostali 'classiche', *holiness*, sembravano infatti rimanere piuttosto periferiche nei processi di *nation building*. Prima del Vangelo della Prosperità, il pentecostalismo considerava la politica un affare mondano e come tale 'sporco', lontano dalle norme morali ascetiche a cui miravano i *born-again* (vedi anche Burgess 2014).

Successivamente però, soprattutto a partire dagli anni Ottanta, almeno a livello pubblico e istituzionale ci furono molti esempi di alleanze fra leader politici e leader pentecostali africani; in questo modo le chiese pentecostali occupavano lo spazio lasciato libero dalle missioni anglicane e cattoliche, le quali invece criticavano spesso i governi dittatoriali, fornendo ai governi democratici una cooperazione legata, spesso, a questioni mediche ed educazionali (Hastings 1995). In Kenya, nei primi anni Ottanta, la Redeemed Gospel Church sostenne pubblicamente il Presidente Daniel Moi, al tempo sotto pressione dalle missioni occidentali e da associazioni civili per togliere il bando sui partiti dell'opposizione (Gifford 1995). In Zimbabwe, la Zimbabwean Assemblies of God e il governo del Presidente Mugabe si allearono alla fine degli anni Ottanta, quando lo stesso veniva accusato per l'abuso dei diritti umani e la corruzione del suo governo (Maxwell 2000). In Nigeria, come vedremo nel capitolo quarto, è interessante il caso di

Olusegun Obasanjo. Probabilmente, queste alleanze erano dovute soprattutto a preoccupazioni pragmatiche degli attori coinvolti, piuttosto che a una qualche forma di condivisione ideologica; difatti, negli ultimi anni le chiese pentecostali che si sono trovate all'interno di governi democratici non hanno certamente avuto alcun bisogno di porsi a favore di forme autoritarie di governo (Lindhardt 2014), ma tutt'al più, spesso, in scelte che l'Occidente potrebbe ritenere 'conservatrici'.

Un altro aspetto che può dare una misura del contributo politico del pentecostalismo è il processo di individualismo a cui andrebbero incontro i *born-again*. Infatti, sottolineando che le preghiere e l'evangelizzazione sono il rimedio di, pressoché, tutti i mali, le chiese pentecostali spesso portano a enfatizzare soluzioni basate sull'individuo, rispetto a soluzioni strutturali per i problemi sociali (Robbins 2002). Effettivamente quindi, se il Vangelo della Prosperità, con la sua promozione del benessere nel qui e nell'ora, ha certamente mutato atteggiamento verso la politica rispetto alle prime ondate di chiese pentecostali, lo ha fatto virando verso una drammatizzazione teologica dell'arena politica, una battaglia (*spiritual warfare*) fra forze spirituali dove i pentecostali potrebbero contestare almeno l'origine ontologica del potere politico. Un esempio di come ciò avvenga è stata l'azione del presidente dello Zambia Frederick J. T. Chiluba, il quale, salendo al potere, avrebbe dichiarato la nazione cristiana facendo svolgere una pulizia rituale nel palazzo presidenziale, in virtù del fatto che il suo predecessore era accusato di aderire ad altre religioni locali e di essere connesso a forze occulte (Phiri 2003). Seppure quindi spesso l'incursione di singoli pastori pentecostali nel mondo della politica non è stata seguita da vittorie eclatanti, è anche vero che possono contribuire a formare immaginari politici senza modificare le proprie assunzioni ontologiche fondanti e anzi, aprendo nuovi spazi di discussione proprio in virtù di queste (Lindhardt 2014). Inoltre, non bisogna enfatizzare troppo una visione che proponga l'equivalenza tra la cultura politica delle chiese pentecostali e il conservatorismo: studi empirici dei comportamenti di voto hanno mostrato che generalmente, i membri delle chiese tendono a votare nel modo in cui fanno individui posti nelle loro stesse condizioni sociali ed economiche (Gill 2002 :214; Smilde 1998).

Secondo Ellis e ter Haar (1998) 'prendere sul serio' la religione, come affermava Fernandez, significa forse dare ascolto alle narrative locali, dove esiste una forte preoccupazione sulla confusione morale che regna nella società e dove la religione sembra essere quindi un discorso sull'organizzazione del potere e sulla sua morale, non in senso metaforico, ma in senso ontologico. L'origine finale del potere è infatti spesso

vista nel mondo dell'invisibile e ne consegue perciò che ogni idioma religioso ha delle necessarie implicazioni politiche, interessanti da esplorare. A questo interesse nei discorsi locali bisogna però aggiungere, come fa Meyer (2004), che è ormai chiaro che per il ricercatore non può essere possibile rimanere soltanto al livello delle retoriche dei *born-again*; quando ad esempio affermano di aver rotto con il passato, ciò va interpretato come una narrativa di conversione, ma una analisi delle pratiche può essere utile a decostruirne le affermazioni. L'invito di Ellis e ter Haar è però molto valido per allargare le analisi antropologiche allo spazio pubblico occupato dalle chiese pentecostali, dove spesso la loro presenza viene avvertita più concretamente dalla popolazione, rispetto alla vita politica istituzionale.

Guardando infatti al mescolamento complesso di forme, discorsi, idee pentecostali non soltanto nell'immaginario politico e nelle retoriche, ma anche nelle sfere della cultura popolare, del divertimento e negli eventi pubblici più disparati, numerosi studiosi hanno iniziato a parlare di una graduale pentecostalizzazione della sfera pubblica in Africa (Meyer 2004b; De Witte 2005, Parsitau 2006; Schirripa 2016). Si è così iniziato ad esplorare il modo in cui i pentecostali reclamassero uno spazio non soltanto proponendo idee e opinioni a livello di politica istituzionale, ma anche attraverso incontri all'aria aperta, rivendicando immagini attraverso cartelloni e poster, paesaggi sonori attraverso canzoni, concerti, cassette audio, suonati spesso all'interno di autobus, taxi e negozi. In questo modo i pentecostali riuscivano a sacralizzare gli ambienti (Engelke 2012), a colonizzare gli spazi della sfera pubblica in maniera fisica, acustica e simbolica.

Questa *spiritual warfare* verso gli spazi del vivere sociale non è dovuta esclusivamente a una competizione per raggiungere un maggior numero di convertiti; è invece intimamente connessa alla necessità di liberare gli spazi fisici dalle possibili influenze maligne, ancor più quando si tratta di spazi dove si svolgono eventi importanti. Ciò significa che il *born-again* è invitato a lottare contro queste forze del male e perciò, ad aumentare la sua influenza sul mondo. Come già accennato, molti pentecostali considerano certi suoni come una concentrazione di potere, piuttosto che rappresentazioni dello stesso, come il nome di Gesù (vedi Engelke 2007; Lindhardt 2011; Meyer 2010; Pype 2012) e perciò anche suonare musica cristiana in pubblico può essere un'arma in questa battaglia contro le forze del male in terra. Ciò spiega anche la preoccupazione nel benedire gli spazi di set di film e televisione (Meyer 2006), insieme a oggetti di vario tipo.

Il lavoro di Ruth Marshall è forse fra i riferimenti principali quando si parla di politica pentecostale in Nigeria. Il suo recente libro, *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria* (2009), si ispira già nel titolo al lavoro di Michael Foucault; egli, inviato dal Corriere della Sera in Iran nel periodo della rivoluzione, vedeva in questa una “spiritualità politica” (Foucault 1998). Ciò che Foucault faceva trapelare era l’erroneità, se applicati a quel contesto, di discorsi di “verità” sulla secolarizzazione contemporanea occidentale: in Iran, egli scriveva, questa rappresentava il passato. Ugualmente, secondo Marshall, sono stati i valori neoliberisti imposti a partire dalle politiche di aggiustamento strutturale in Africa, insieme ai problemi dello stato post-coloniale, a produrre l’emergere di una spiritualità politica pentecostale che rispondesse alle mancate promesse sia economiche che politiche con la certezza dei progetti divini. Le pratiche e i discorsi morali, disciplinanti, applicate sui soggetti dalle chiese pentecostali avrebbero proposto un cambiamento politico a partire dal singolo individuo. Il pentecostalismo avrebbe tuttavia fallito il suo progetto politico in Nigeria: a causa di pastori corrotti e dell’adozione di un ‘vangelo della prosperità’, molti avrebbero raccolto indebitamente enormi ricchezze «iscrivendo se stessi all’interno delle forme occulte di accumulazione e potere» (Marshall 2009: 173). Il lavoro di Ruth Marshall è esteso, complesso e per ragioni probabilmente anche di sicurezza, evita però di concentrarsi sul Delta del Niger, svolgendo ricerca in città come Lagos e Ibadan. Le condizioni di conflitto e violenza, di estrazione delle risorse e di rapporti fra agenti locali e transnazionali in questa particolare area della Nigeria avrebbero però potuto mostrare facilmente lo spazio pubblico delle chiese neo-pentecostali, dall’interno di un conflitto le cui ripercussioni arrivano fino all’economia internazionale; ciò è parte dei problemi che mi sono posto durante il mio lavoro di ricerca a Port Harcourt.

1.7 Pentecostalismo fra violenza e guerre

Esistono studi da un punto di vista antropologico che si sono concentrati sulle relazioni fra religione e guerriglia, in Africa; ma meno sul pentecostalismo e nessuno sulla regione del Delta del Niger. Per quanto riguarda le relazioni fra religione e guerriglia in Africa, possiamo citare *Religion and African Civil Wars*, a cura di Niels Kastfelt (Kastfelt 2005). In questa raccolta, gli autori rifiutano sia di ricondurre le guerre a qualcosa di ‘atavico’, sia a una sorta di ‘conflitto di civilizzazione’ dove le guerre civili vengono spiegate semplicemente in termini di valori religiosi incompatibili. Ci si concentra, piuttosto, sugli aspetti politici, sociali, economici e

storici al fine di contestualizzare i conflitti. Fra i lavori contenuti nel libro, c'è quello di René Devisch, il quale si concentra sugli effetti del collasso dello Stato a Kinshasa, che avrebbe dato origine sia alle rampanti violenze nella città, sia a chiese cristiane di guarigione che avrebbero fornito delle comunità di riparo. Esiste poi il lavoro di Stephen Ellis, *The Mask of Anarchy : The Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War* (2007). In questo importante lavoro Ellis definisce la religione includendovi nozioni come stregoneria, magia e cannibalismo, discutendo la società segreta dei *poro* in uno Stato in crisi. Il problema delle categorie, specialmente per il concetto di 'religione' è però difficile da risolvere. Ad ogni modo, Ellis scrive delle grandi religioni organizzate soprattutto per indicarne il ruolo nel definire il posto del male nella società. C'è poi la raccolta di Beatrice Nicolini (Nicolini 2006), *Studies in Witchcraft, Magic, War, and Peace in Africa* che si concentra sullo studio delle relazioni fra stregoneria e violenza. Forse però, sul mondo dell'occulto e sull'insicurezza esistenziale, sul modo di affrontare le paure, i dubbi e la rabbia che deriva dal sentirsi parte di una realtà esposta a forze invisibili e violente, bisogna ricordare soprattutto il lavoro di Adam Ashforth, divenuto un contributo famoso quando si riflette su stregoneria e insicurezza spirituale (Ashforth 1998). Infine, possiamo menzionare *Magic and Warfare: Appearance and Reality in Contemporary African Conflict and Beyond*, a cura di N. Włodarczyk (2009) che si concentra, ad esempio, sulle pratiche occulte delle giovani milizie in Sierra Leone; lavori in parte anticipati però da quello di Paul Richards (1996). Se si cercano lavori i quali si concentrino, forse più proficuamente ai fini di questa etnografia, sul ruolo in particolare del cristianesimo, i lavori di Rosalind Shaw sono invece fra i diversi che hanno guardato ai dispositivi pentecostali nel loro lavoro di rielaborazione della memoria delle violenze, o meglio, di oblio sociale; nel caso di Shaw, nello scenario post-guerra in Sierra Leone (Shaw 2007). Lavori simili sulla memoria delle violenze e la sua rielaborazione attraverso dispositivi rituali cristiani sono stati svolti in Rwanda, ad esempio da Timothy Longman (2010) o da Silvia Cristofori (2011). Di insicurezza, violenza e pentecostalismo si è occupato Alessandro Gusman, con particolare riferimento all'Uganda (Gusman 2014) e, almeno in parte nel suo articolo, anche Maxwell (2005), guardando alla Zimbabwe Assemblies of God.

La situazione sul Delta del Niger è quella di una guerriglia in atto, fatta ancora di violenze quotidiane, espropriazioni, lotte di giovani e poteri in contrasto. I lavori che hanno affrontato questa crisi includendo anche l'aspetto 'rituale' hanno guardato agli

Egbesu Boys, una particolare formazione giovanile che, richiamandosi ad una divinità della guerra, Egbesu, ha utilizzato dei dispositivi rituali con cui legittimare le proprie lotte attraverso un richiamo a istituzioni pre-coloniali (Anugwom 2017; Gore & Pratten 2003). Il neo-pentecostalismo è rimasto inesplorato in questo particolare contesto, dove i traumi sono qualcosa ancora in atto e dove le dimensioni della guerriglia armata, della presunta pace, delle violenze quotidiane e dell'insicurezza, sia fisica che esistenziale, sono tutte presenti.

2. Dal colonialismo agli anni Sessanta, da Garrick Braide al pentecostalismo missionario

2.1 Il contesto storico del Delta del Niger nel periodo coloniale

Parte di quella che venne tristemente conosciuta come la costa degli schiavi, in Africa occidentale, faceva parte dell'attuale Nigeria, un'area oggi chiamata Delta del Niger. La presenza degli occidentali in Africa, infatti, fu, per molto tempo limitata alle coste, per ragioni legate al commercio. I primi ad arrivare furono, intorno al XV secolo, i portoghesi i quali, per le trattative verso l'interno, si affidavano alla mediazione di missionari e delle poche popolazioni presenti sulle coste che avevano iniziato a commerciare con loro, ottenendo manufatti in cambio di oro e schiavi. La tratta schiavista transatlantica iniziò a svilupparsi nel Cinquecento e nel Seicento aveva già superato il valore dell'oro. Le navi salpavano dalle coste occidentali dell'Africa cariche di schiavi, vendendoli nelle Americhe, dove ottenevano materie prime da scambiare con tessuti e armi nei porti europei. Con questi prodotti potevano tornare sulle coste africane dove, commerciando con le popolazioni interne, ottenevano in cambio nuovi schiavi. Questi ultimi seguivano il circuito dalla cosiddetta tratta interna, nota anche come schiavitù domestica; molti regni e imperi africani, infatti, riducevano in schiavitù i prigionieri di guerra, o le persone fortemente indebitate, giungendo, spesso, a inserirli all'interno della propria struttura sociale (Gentili 2008).

La tratta transatlantica di schiavi dalle coste del Delta del Niger aveva le sue origini all'interno, in antichi regni come Calabar, Elem, Bonni e Okrika e vedeva le Americhe come utenti finali. Solo i commercianti indigeni potevano del resto risalire il delta del fiume Niger, usando schiavi di lingua igbo e ibibio come equipaggio (ne abbiamo testimonianza nei diari dei re di Calabar), cosa che, fino alla scoperta del chinino era resa impossibile alle loro controparti europee per via della malaria (Meillassoux 1992; Gentili 2008).

L'abolizione della tratta schiavista trans-atlantica, nel 1807, da parte dei britannici, significò per i regni sul Delta del Niger e per altre zone dell'Africa una trasformazione economica verso il commercio chiamato 'lecito', come l'oro e i prodotti dell'agricoltura; anche se una effettiva diminuzione nell'esportazione di schiavi si vide solo verso il 1850. Furono in primo luogo i quaccheri e poi tutte le altre denominazioni

protestanti a denunciare la tratta come peccaminosa. La colonia britannica della Sierra Leone nacque infatti come insediamento per gli schiavi liberati, principalmente guidata da protestanti evangelici che speravano di farla funzionare da testa di ponte per la conversione dell'Africa (Mann 2007).

L'olio di palma, che nel Regno Unito della rivoluzione industriale veniva utilizzato per produrre candele, saponi e lubrificanti industriali, divenne il principale prodotto commercializzato sul Delta del Niger; i francesi invece favorirono la produzione dell'olio di arachidi per farne, fra le altre cose, un sapone. La produzione interna dell'olio era dovuta però prevalentemente alla schiavitù domestica nelle piantagioni, che venne così incrementata; ai regni, alle città Stato e agli imperi africani restava del resto la domanda di cosa fare con gli schiavi già esistenti e di come farsi spazio nel commercio, sempre più competitivo, anche per comprare le armi per sopravvivere politicamente (Gentili 2008).

L'Inghilterra, inizialmente, non era interessata a invadere e amministrare direttamente delle colonie in Africa; il controllo delle coste, tramite influenze e commerci era già soddisfacente e il lavoro era svolto da compagnie commerciali, come la *National African Company*, liberando lo Stato da ulteriori spese. Attraverso accordi con molteplici autorità locali, come il trattato con Ja Ja di Opobo, furono stabiliti dei protettorati, quale quello dell'*Oil Rivers* nel 1884. A chi si opponeva ai trattati, ambigui già nella loro formulazione, spesso non restava che affrontare i poteri coloniali con le armi. Ad esempio, nel caso di Ja Ja, egli doveva, in cambio della protezione da parte degli inglesi, garantire il libero commercio nei suoi territori; tuttavia prese invece a organizzare i propri traffici autonomamente (Falola & Heaton 2008). Le compagnie commerciali non sarebbero riuscite a sopraffare la concorrenza di lui e di altri commercianti locali senza l'intervento di risorse militari, politiche e l'appoggio ufficiale del governo inglese, cosa che richiesero. Del resto, il Congresso di Berlino si era ormai chiuso nel 1885 e al di là delle sue intenzioni iniziali, segnò per i paesi europei l'inizio della colonizzazione in Africa. Individui come Ja Ja vennero forzatamente deposti, i loro territori requisiti e la Gran Bretagna si apprestò a sostituire l'*Oil Rivers Protectorate* con il *Niger Coast Protectorate* nel 1893. La *National African Company* ricevette una Royal Charter dal Regno Unito, che le concedeva diritti amministrativi e di governo sulla regione a nome della Corona, divenendo la Royal Niger Company. Con questi nuovi poteri, occupò Ilorin nel 1896, completando così la 'pacificazione' delle aree del sud della Nigeria e colpendo gli emirati più meridionali del califfato di Sokoto,

mettendo forzatamente fine ai conflitti locali e raggiungendo un maggiore monopolio commerciale nell'area (Falola & Heaton 2008).

La rivalità in campo coloniale fra Francia e Inghilterra fu una causa o concausa del cosiddetto *Scramble for Africa*; la linea di penetrazione della Francia dalla costa occidentale del Senegal al corno d'Africa si scontrò con il disegno dall'Egitto alla Colonia del Capo della Gran Bretagna (vedi Novati & Valsecchi 2005).

Nel 1897 il governo britannico formò una forza militare, chiamata *West African Frontier Force*, al fine di fermare l'espansione coloniale francese nei territori di Sokoto. A guidarla, c'era Frederick Lugard, che sottomise gli emirati di Sokoto del medio Niger. La Francia ottenne di collegare il Dahomey (odierno Benin) con il bacino del Niger stabilendo una continuità territoriale con le sue colonie dell'Africa occidentale, ma dovette rinunciare a ogni pretesa sul Delta. La Royal Niger Company governò i territori del Delta, le rive del Niger e le porzioni di califfato fino al 1899, anno in cui a causa della sua incapacità di gestire le rivalità commerciali francesi nel nord e le sue carenze politico-amministrative, venne abolita e i suoi domini messi sotto la diretta amministrazione britannica, col nome di *Southern Nigeria Protectorate*, sotto l'Alto Commissario Sir Ralph Mor. La conquista del califfato di Sokoto venne portata a termine da Lugard fra il 1901 e il 1903; Lugard venne nominato Alto Commissario del *Northern Nigeria Protectorate* ma fu costretto a licenziarsi nel 1906 per divenire, poco dopo, Governatore di Hong Kong.

Lugard finì il suo periodo a Hong Kong nel 1912 e continuò a guardare interessato alla Nigeria. Nel 1913 Lugard sottopose a Lewis Harcourt, al tempo Segretario di Stato per le Colonie in Inghilterra, la sua idea di unire il *Southern* e il *Northern Nigeria Protectorate*. Le ragioni sottostanti tale proposta erano principalmente economiche: utilizzare il surplus del sud a favore del nord, dove invece era presente un deficit. Vi erano poi ragioni politiche più grandi; la Nigeria era circondata da territori sotto il controllo della Germania, come il Cameroon e il Togo. Oltre ai suggerimenti, Lugard chiese a Lewis Harcourt di essere nominato Governatore Generale della Nigeria; in segno di premura, gli propose di nominare un nuovo porto con il suo nome. Harcourt non ebbe nulla in contrario e il nuovo porto ebbe il nome di 'Port Harcourt' (Bourne 2015).

Nel 1914 il *Southern* e il *Northern Nigeria Protectorate* vennero quindi uniti, con Sir Frederick Lugard che divenne il primo governatore della Nigeria e di questa nuova colonia. A lui è legata la forma di governo dell'*indirect rule*, per cui la Nigeria e in

particolare l'esperienza di Lugard nel califfato di Sokoto fornirono il modello originario. Nell'ideale del governo indiretto di Lugard, era necessario anzitutto individuare delle autorità locali riconoscibili, qualcosa che al nord era abbastanza facile per via del Califfato e della presenza degli emiri, pur se spesso contestati da alcuni movimenti *mahdisti*² locali; ma al sud fu molto difficile, tolta la presenza di alcune città-stato il cui sistema monarchico era abbastanza compatibile con l'idea di governabilità che aveva in mente Lugard. Una volta trovate queste autorità, lo scopo era utilizzarle, risparmiando fondi per l'amministrazione, creando delle corti native col potere di emettere leggi e farle rispettare, in grado di raccogliere autonomamente risorse per finanziarsi almeno in parte e al contempo, raccogliere tasse e vigilare sull'ordine dei territori per conto degli amministratori coloniali. In questo modo si creò un sistema di governo 'duale': da una parte 'consuetudinario' e 'rurale' per i 'nativi', dall'altra 'civile', 'moderno', 'cittadino' e sostanzialmente britannico per i coloni europei. Di conseguenza si è progressivamente attribuito un maggiore peso alle retoriche su base etnica e alla ricostruzione di poteri 'pre-coloniali' all'interno dello Stato coloniale, così come, spesso, una vera e propria invenzione degli stessi. I tanto discussi '*warrant chief*', ad esempio, erano autorità locali che, soprattutto nelle aree del Delta del Niger, prima dell'avvento del dominio coloniale, non esistevano o ricoprivano un'importanza molto minore (Bellucci 2010). La protesta più famosa contro questi *warrant chief* fu la rivolta delle donne di Aba da novembre a dicembre 1929, che distrusse dieci corti native, insieme alle case dei *warrant chief*.

Oltre all'*indirect rule*, altro segno distintivo del colonialismo britannico di Lugard fu la retorica del '*dual mandate*' secondo cui era dovere del Regno Unito, in qualità di potenza coloniale, portare la civilizzazione europea e la sua economia ai paesi colonizzati. Se da un lato questo potrebbe sembrare in contrasto con la paventata preservazione del diritto e delle istituzioni 'native', dall'altro Lugard non nascose mai né la sua preferenza per il nord illetterato né l'astio che provava per le élite educate dai

² Il *mahadismo* è un movimento spirituale islamico che si fonda sulla figura del *mahdī*, il 'ben guidato' [da Dio]. Movimento in un certo senso millenarista, prevede il ritorno del *Mahdī* come segno dell'imminente fine del mondo. Nel 1906 si svolse una rivolta *mahdista* nel villaggio di Satiru, dove contadini e schiavi fuggiti attaccarono e uccisero gli ufficiali britannici; i leader Fulani agirono insieme al reggimento britannico sia per dovere nei loro confronti, che per proteggere il loro potere istituzionalizzato (Adeleḡe 1972).

missionari cristiani del sud, che trovava arroganti nei loro attacchi all'*indirect rule* e ai locali che lavoravano per le autorità imperiali (Bourne 2015).

Le origini della necessità di un porto in quella che divenne Port Harcourt si devono soprattutto alla scoperta del carbone nel bacino di Udi; anche la Nigeria, come altri territori coloniali, fu utilizzata anzitutto per sfruttare le sue risorse naturali. Fin dal 1914 un'ordinanza rendeva i minerali sotterranei proprietà della Corona, incluso quindi il carbone e lo stagno. Per far arrivare il carbone a Lagos e in altri porti dell'Africa occidentale serviva una rete di distribuzione rapida e migliore delle strade, piuttosto impraticabili. Il luogo dove edificare un porto e insieme un termine della ferrovia fu identificato nel gennaio 1913 e le sue terre acquisite, in maniera controversa, nel maggio 1913; nell'agosto 1913 il nuovo porto venne chiamato Port Harcourt (Wolpe 1974), dedicandolo a Lewis Harcourt.

Fin dall'inizio, Port Harcourt fu quindi una comunità cosmopolita; le popolazioni da cui vennero acquisiti i territori divennero una minoranza rispetto a coloro che vi trovarono posto come lavoratori, commercianti, insegnanti, clero da differenti parti della Nigeria e dell'Africa occidentale, dalla Sierra Leone, dal Ghana, dal Togo, così come dalla Siria e dall'India (Daminabo 2013).

Nel settembre del 1916, un osservatore anglicano, M. T. Pilter³, percorreva in bicicletta la strada principale che da Owerri giungeva a Aba, una stazione ferroviaria fra Port Harcourt e il bacino carbonifero di Udi. Lungo il tragitto, a intervalli di circa un miglio, scorre delle capanne costruite sommariamente, alcune senza muri, altre con tronchi come sedie, adibite, evidentemente allo scopo di fornire dei luoghi di ritrovo. In una di queste era in corso una riunione e Pilter e i suoi scesero per chiedere di cosa si trattasse. Furono accolti da un gruppo di persone che si presentò come *nd'i amuma* (le persone del profeta), le quali gli dissero che stavano svolgendo la preghiera del mattino. Il profeta in questione, sempre più popolare in quei luoghi, si chiamava Garrick Sokari Braide.

³ The Harold Turner Collection, (HT/B/42/252). Cadbury Research Library, Birmingham.

2.2 Il Niger Delta Pastorate, la Church Missionary Society e Garrick Sokari Braide

Nato nel 1882, Braide crebbe a Bakana⁴, un villaggio fondato nel Delta del Niger fra il 1876 e il 1881 e non troppo distante da Port Harcourt. Le missioni cristiane arrivarono a Bakana nel 1886, attraverso l'anglicano Niger Delta Pastorate (NDP), sotto la leadership dell'Assistente Vescovo James Johnson, nato in Sierra Leone da schiavi liberati, originari della Nigeria. Johnson prese parte fin dalla scuola alla Church Missionary Society, società missionaria anglicana che dal 1804 aveva iniziato a indirizzarsi verso l'Africa occidentale. Johnson guardava con sospetto al colonialismo e agli aspetti della sua cultura che mal si adeguavano al contesto locale; ma rimase un puritano evangelico, riaffermando più volte la necessità del lavoro dei missionari europei in Africa. Nel 1908 il Niger Delta Pastorate era entrato a far parte del Pan-African Congress associandosi al suo movimento abolizionista; Johnson ne fu un membro di rilievo (Tasie 1978), ma non mancarono sostenitori per questo movimento anche in Europa.

La Church Missionary Society aveva iniziato a fare pressioni sul governo britannico per regolamentare il traffico di liquori in Nigeria già dal 1886. Il gin esportato in Nigeria era prodotto nella maniera più economica possibile, spesso in Germania e in Olanda ma trasportato da vascelli britannici. Il suo consumo sul Delta del Niger divenne enorme, uno dei principali prodotti scambiati per ottenere in cambio l'olio di palma. Il commercio dei liquori attirò critiche tanto in Nigeria quanto in Gran Bretagna; per i commercianti di Liverpool era un buon affare, per Frederick Lugard un commercio senza etica, per le missioni cristiane e per la stampa britannica una negazione delle premesse dei buoni propositi di 'civilizzazione' in quelle aree; per le masse quasi una pandemia e secondo alcuni un tentativo calcolato di distruggere i locali. Anche per le missioni cristiane, come nella retorica del doppio mandato utilizzata da Lugard, l'imperialismo aveva una giustificazione morale e cioè la 'civilizzazione'; un aspetto chiaramente messo in discussione dal commercio di liquori che, di conseguenza, vide ampie opposizioni tanto in Nigeria quanto nel Regno Unito. Vescovi britannici e

⁴ Alcuni, come Tasie (1978), indicano come luogo di nascita il villaggio di Obonoma, comunque non molto distante da Bakana. Tasie afferma che Braide sarebbe poi cresciuto però a Bakana. Ekebuisi (2014), dopo alcune interviste a Bakana, sostiene che la famiglia si mosse da Obonoma a Bakana in seguito a una consultazione negativa di un divinatori a cui, per sottrarsi, i genitori avrebbero preferito fuggire.

nigeriani insieme pubblicarono articoli su giornali contro l'esportazione dei liquori, partecipando a dibattiti pubblici e conferenze; anche se ciò non significò sempre una totale comunione di intenti. Il vescovo britannico Herbert Tugwell fu uno degli oppositori al commercio di liquori; tuttavia, la soluzione che proponeva era la 'tassazione diretta' (Ayandele 1966).

Fino al 1914, quando nord e sud furono uniti, solo il nord gestito da Lugard aveva un sistema di tassazione diretta. I locali erano piuttosto contrari a qualsiasi forma di tassazione da parte di un governo coloniale; per le élite educate di Lagos significava soltanto una ulteriore spesa, oltre a quella già sostenuta per l'istruzione dei loro bambini o alle spese dei dazi sulle importazioni dei beni. Sebbene quindi molti locali condividessero l'idea del pericolo annesso al commercio dei liquori, erano ben poco interessati a portarne avanti la questione morale se questa significava una maggiore tassazione, come proponeva Tugwell, il quale divenne molto impopolare fra le élite di Lagos, le quali rimasero silenziose rispetto alla sua campagna contro i liquori.

Anche Garrick Sokari Braide si oppose alla diffusione degli alcolici ma era cresciuto lontano dall'educazione cristiana di Lagos. Illetterato e probabilmente povero, lavorò come pescatore inizialmente per il *paramount chief* di Bakana, Chief Igbanibo Will Braide, da cui visse e prese il cognome. In seguito, una volta indipendente, commerciò anche prodotti alimentari. Si avvicinò al cristianesimo in età non ben precisata, forse fra il 1890 e il 1905 entrando in una *enquire class* nella Chiesa di St. Andrew diretta da Moses A. Kemmer.

Come scriveva A. C. Braide⁵, suo compagno ed evangelista oltreché uno dei primi biografi a scrivere di lui, qui seguì lezioni private con Kemmer, oltre a quelle della *class* obbligatoria e ai servizi in chiesa. Dal 1909 si dedicò all'impresa di convertire gli abitanti di Bakana e si contraddistinse per il rigore con cui portò avanti il suo compito. Fece del digiuno una pratica regolare, insieme alle preghiere. Garrick Braide chiedeva spesso il permesso di poter trascorrere l'intera notte nella Chiesa di St. Andrew e Kemmer fu presto impressionato dalle doti missionarie di questo giovane che aveva già portato a battezzare molti abitanti di Bakana, con dei risultati inaspettati. Kemmer ne prese nota in un report del 1909⁶, dove inoltre citò un evento che sarebbe accaduto nel suo villaggio durante una danza; una contestazione pubblica per dimostrare il potere di

⁵ A. C. Braide, *The life Of Prophet Garrick Braide Of Bakana* (Lagos: n.p., n.d.), p. 3.

⁶ Riportato per intero in Ekebuisi (2014) dal Lagos Weekly Record, 24 febbraio 1917–21.

Dio e la debolezza delle divinità locali (vedi anche, in chiave comparativa, gli ‘incontri di potere’ fra missionari cristiani e religiosità locali in Oceania, riportati da Tomlinson 2017).

In quell’occasione, Braide sarebbe andato a sfidare dei mediatori della religione e della guarigione⁷ locali, chiamati *dibia* (vedi Umeh 1997) i quali erano accorsi per evitare la pioggia nel corso della danza; Braide, dopo aver questionato il loro potere, si sedette in preghiera e li invitò a vedere quanto enorme fosse il potere di Dio. In meno di cinque minuti dall’inizio della sua preghiera, scoppiò un forte e disastroso temporale, nonostante gli sforzi dei *dibia* per mantenere il bel tempo. Nello stesso report, Kemmer concluse scrivendo che Braide acconsentiva a pregare per le persone e che queste guarivano; altre volte, prediceva la morte di alcuni e la guarigione di altri che erano stati dati per spacciati. Questo accadeva perciò ancora prima del suo battesimo ufficiale e in tutto questo periodo Braide ricevette un buon sostegno da parte di Kemmer, che lo portava con sé quando andava a pregare nelle case del villaggio. In un’altra lettera, riportata da A. C. Braide, Kemmer scrisse con toni entusiasti di come avesse curato, tramite preghiere, anche sua moglie (Ekebuisi 2014).

Nel 1910 arrivò infine il battesimo per Garrick Braide, sua moglie e il suo primo figlio, da parte della Church Missionary Society (CMS) attraverso l’Arcidiacono D. C. Crowther. Dopo un periodo di prova di due anni, in accordo con le politiche della chiesa, Braide venne confermato dall’Assistente Vescovo James Johnson nel 1912. A. C. Braide scrisse che poco dopo, sempre nel 1912, Braide ricevette la sua ‘chiamata’ durante un servizio: come molti profeti biblici sentì una voce che lo invitava a diffondere il Vangelo.

Al tempo, nelle missioni in alternativa all’inglese veniva utilizzata la lingua igbo, che i missionari studiavano nel corso della loro preparazione al Delta. Questo utilizzo da parte delle missioni veniva tollerato dai locali, ma come Johnson osservava nel 1906⁸, raramente questa lingua veniva compresa. Si trattava di una invenzione, come accadde per lo yoruba; il sovrintendente della CMS, T. J. Dennis ne creò grammatica e struttura combinando lingue parlate a Isuama e Onitsha, fra le altre città (Tasie 1968).

⁷ Uso il termine generico di ‘mediatori’ come fa Daniel Friedmann (1993) perché, utilizzato al posto di altri generici come quello di ‘guaritore’, permette di mettere in risalto il ruolo di mediazione più ampio di queste figure, fra differenti aspetti sociali della vita dell’individuo, spesso ben oltre ciò che per una ristretta categoria biomedica sarebbe l’ambito della cura.

⁸ XCMS - Church Missionary Society Archive. Cadbury Research Library, Birmingham.

Inoltre, fino al 1905 non esisteva un clero nativo delle aree del Delta: in genere, proveniva da Lagos o dalla Sierra Leone. Provenendo dall'estero, si trattava di personale dal costo anche maggiore di quello locale. Si stabilì, con Johnson, di creare un Istituto Teologico a Bonny, ma per carenza di fondi, questo non aprì prima del 1912 (Tasie 1978). Garrick Braide invece, emerse anzitutto come predicatore nella sua lingua nativa.

Dopo il suo battesimo continuò a dedicarsi alla guarigione e lo fece basandosi sul Nuovo Testamento – e non sul Vecchio, come molti ‘profeti’ africani avrebbero fatto successivamente –, su Giacomo 5:14-16⁹ (vedi Banfield 1916¹⁰). Attraverso quel passo, Braide anteponeva alla richiesta di guarigione l'atto della confessione, rendendola così una condizione necessaria alla cura (Ekebuisi 2014).

L'assistente Vescovo James Johnson descrisse, sul Church Missionary Review del 1916¹¹, come Braide operava le sue guarigioni;

Un crescente riferimento alle presunte cure che, secondo molti, sarebbero state ottenute attraverso le sue preghiere ha richiamato verso di lui un grande numero di persone malate, cristiane e non, da differenti parti del Delta, incluse Bonny, Opobo, Brass e Aboah e dall'interno del paese Ibo, e molti tornano a casa gioendo di essere stati guariti dalle loro malattie attraverso le preghiere, o attraverso l'uso di poche parole di preghiera dettate da lui, o attraverso il semplice tocco della sua mano su di loro.

La sua casa di Bakana, almeno una volta a settimana, divenne luogo di ritrovo per la guarigione di locali e di individui provenienti da altre città; inoltre nel processo in tribunale di Braide emerse che questi proibiva trattamenti diversi come le medicine europee e quelle locali. James Johnson (1916)¹² scrisse che anche l'acqua in cui si faceva il bagno divenne uno strumento di cura e nel tempo si passò ad usare, una volta sacralizzata, quella proveniente da un pozzo.

⁹ 14 C'è qualcuno che è malato? Chiami gli anziani della chiesa ed essi preghino per lui, ungendolo d'olio nel nome del Signore: 15 la preghiera della fede salverà il malato e il Signore lo ristabilirà; se egli ha commesso dei peccati, gli saranno perdonati. 16 Confessate dunque i vostri peccati gli uni agli altri, pregate gli uni per gli altri affinché siate guariti; la preghiera del giusto ha una grande efficacia.

¹⁰ The Harold Turner Collection, (HT/B/42/37). Cadbury Research Library, Birmingham.

¹¹ The Harold Turner Collection, (HT/B/42/160). Cadbury Research Library, Birmingham.

¹² The Harold Turner Collection, (HT/B/42/160). Cadbury Research Library, Birmingham.

Numerosi erano poi i resoconti di distruzione dei 'juju'¹³, oggetti delle religioni locali dati spesso alle fiamme in seguito a confessioni di persone malate che, così facendo, gli consegnavano i simboli della religione precedente. In questo modo Braide poneva il suo operato in antitesi con le religioni non cristiane, concepite come il passato, provocando spesso conflitti con le comunità locali.

Se veniva invitato da qualcuno, in qualche città, a curare degli individui, come accadde nel 1915 a Bonny, da parte di Chief Alexander Hart, Braide accettava solo alla condizione di poter trasformare il suo viaggio in una missione in cui predicare il suo Vangelo per le strade, attirando persone con la sua reputazione di guaritore.

Dopo la missione di Bonny, Braide iniziò a farsi chiamare, anche pubblicamente, Elia II. Ancor prima, il primo a compararlo al profeta biblico e alla profezia scritta in Malachia 4:5 («vi mando Elia, il profeta, prima che venga il giorno grande e spaventevole») fu Kemmer, sia in pubblico che in privato; presto molte persone iniziarono a chiamarlo *Tamuno Ikiakorobo*, il 'profeta di Dio' (Tasie 1978). L'entusiasmo delle autorità del Niger Delta Pastorate nei suoi confronti, almeno inizialmente, andava letto anche alla luce delle politiche dei missionari che, nelle parole del Rev. John Alfred Robinson, studioso e teologo di Cambridge, consideravano più adatta alla conversione dei locali la semplicità di «un apostolo pescatore nativo»; qualcosa a cui Braide corrispondeva perfettamente (Ludwig 1993).

Le attività di Braide si estesero anche oltre la guarigione; con l'aumentare della sua fama, divenne giudice per le dispute locali, sostituendosi alle corti native. A. C. Braide scrisse che con l'aumento di queste mansioni presto il tempo libero di Braide andò a esaurirsi e lui a stancarsi fisicamente. Per questo Braide avrebbe ricevuto, in una rivelazione, il compito di istruire altri profeti; convocati questi individui, gli disse che dovevano diffondere il vangelo, guarire i malati e prima di guarirli farli confessare, ripudiare gli 'idoli' e astenersi dall'uso di altre medicine.

Grazie a questi assistenti, fra il 1915 e il 1916 il movimento si estese in altri luoghi; ad esempio Mark Ichie Uranta divenne la personalità più importante di un *revival* che stavolta partì da Opobo; altri centri si stabilirono a Bonny e a Abonnema. L'intero Delta del Niger venne raggiunto e, col tempo, anche l'iboland, all'interno (Banfield 1916¹⁴; Kalu 1977) fino ad Aba e Owerri. Ovviamente è difficile fare una stima precisa degli

¹³ Si tratta della parola in inglese pidgin per il francese *joujou* (bambola), conosciuta in portoghese come *fetico* (Kingsley 1964).

¹⁴ The Harold Turner Collection, (HT/B/42/37). Cadbury Research Library, Birmingham.

aderenti, ma l'osservatore anglicano M. T. Pilter parlava di un milione. Chiunque si convertiva doveva pentirsi, distruggere gli idoli e anche smettere di bere liquori. Alcuni di questi nuovi profeti smisero di ricevere l'approvazione di Braide, dal momento in cui il movimento crebbe enormemente e divenne quasi incontrollato anche per il suo ispiratore. Ancor peggio, agli occhi del Niger Delta Pastorate, sembrò capace di dare vita a una Chiesa 'Anglicana' indipendente.

Intanto, dall'agosto del 1914 era scoppiata la Prima guerra mondiale, una guerra che vedeva la Gran Bretagna contro la Germania e che per la Nigeria significava almeno un crollo momentaneo della domanda di olio di palma, esportato soprattutto in Germania. Al suo posto, nel tempo sarebbero emersi gli Stati Uniti come secondo partner commerciale dopo la Gran Bretagna, ma intanto il governo dovette sospendere ogni progetto di costruzione di strade o edifici e tagliare fondi, ad esempio ai dispensatori di medicinali. In alcune regioni vicine lo Ngwa, sopra il Delta, vi furono ribellioni nella speranza, in parte rinvigorita dalla propaganda, che i tedeschi vincendo la guerra avrebbero stabilito migliori condizioni (S. C. Chuta 1986). La Nigeria nel 1914 divenne unita in una sola colonia gestita da Lugard sul modello dell'*indirect rule* e si iniziò a discutere di applicare la tassazione diretta, tanto temuta dai locali, in tutto il territorio.

Nell'articolo di M. T. Pilter del marzo 1917¹⁵ si leggeva che, nonostante ai suoi occhi Braide fosse un devoto cristiano, il suo successo lo aveva portato a un 'orgoglio spirituale' evidente dall'accettazione del titolo di 'profeta'. Inoltre, la diffusione del movimento fuori da Bakana per opera di altre figure portò spesso a conflitti con le autorità coloniali e native; non tutte le guarigioni andavano a buon fine e la conversione degli individui spesso sembrava un atto di forza, portando a reclami da parte delle comunità.

Per tutte queste ragioni nel dicembre 1915 fu decisa una riunione fra James Johnson e Garrick Braide, anche tramite l'intermediazione dei *chief* di Bonny, i quali speravano che venisse riconosciuta una posizione per Braide all'interno del Niger Delta Pastorate, magari con l'istituzione di un titolo di 'Profeta'. L'incontro, tuttavia, fu un fallimento in cui Johnson si rifiutò di riconoscere il titolo a Braide e quest'ultimo si allontanò sdegnato, segnando un punto di rottura fra i due (Olofinjana 2011). Nelle settimane seguenti gli anglicani presenti a Bakana furono ostracizzati dai seguaci di Braide, che si rifiutavano di commerciare con loro, o anche di fargli usare le latrine. Johnson ordinò

¹⁵ The Harold Turner Collection, (HT/B/42/252). Cadbury Research Library, Birmingham.

un ulteriore incontro del Niger Delta Church Board nel febbraio 1916 per discutere le misure da prendere verso il movimento di Braide; l'assistente Vescovo Johnson, l'Arcidiacono Crowther e il Reverendo Kemmer, che erano d'accordo nell'agire contro Braide, vennero ridicolizzati in canzoni offensive dagli aderenti al movimento (Ludwig 1993). Le chiese anglicane si svuotarono e Kemmer sentì la sua vita messa in pericolo; secondo A. C. Braide, questo portò Johnson a cercare l'aiuto del governo coloniale (Tasie 1978). L'attenzione del governo era però già concentrata su Braide da alcuni tempi.

Il commissario distrettuale della divisione di Degema, che includeva l'area di Braide, era Percy Amaury Talbot; onorato con un dottorato in scienze a Oxford per il suo lavoro antropologico, nel 1926 pubblicò quattro volumi intitolati *The Peoples of Southern Nigeria* e nel 1962 *The Physical Anthropology of Southern Nigeria*. Talbot era una combinazione fra studioso e amministratore coloniale e fu colui che condusse tre dei quattro processi contro Braide. Nel 1916 Talbot scriveva che Braide aveva dato vita a un movimento «di neri contro bianchi e in un certo senso contro ogni autorità ... sedizione ... fortunatamente sono state raccolte abbastanza evidenze per garantire il suo arresto con l'accusa di chiedere soldi attraverso minacce» (Turner 1979).

Le prime accuse verso Braide da parte di Talbot furono quelle di raccogliere soldi su false pretese, di comportarsi in un modo che avrebbe deteriorato la pace e di distruggere gli 'idoli' (i dettagli sul processo furono pubblicati nel Lagos Weekly Record dell'aprile 1917, poi da Tasie fra il 1917 e il 1920¹⁶; discussi quindi da Turner 1979). Prima di Talbot, già M. T. Piltier (1917) aveva contribuito a far concentrare le attenzioni coloniali su Braide scrivendo che «Garrick ha dichiarato pubblicamente, parlando della guerra: "Potrei fermarla; ma lasciate soffrire un po' gli uomini bianchi. Il potere sta passando da loro a noi neri". L'obbedienza al profeta ha preso il posto dell'obbedienza al Governo». Banfield scriveva nel 1916¹⁷ che uno dei profeti mandati da Braide era già stato arrestato nell'Iboland dalle autorità coloniali per aver scatenato uno scontro che portò alla distruzione di un'area rituale locale, fatta poi ricostruire forzatamente. Anche alcuni *chief* di Okrika e di Bakana inviavano petizioni contro Braide, accusandolo di causare un pericolo per la salute pubblica e di destabilizzare l'ordine (S. C. Chuta 1986).

¹⁶ The Harold Turner Collection, (HT/B/42/267). Cadbury Research Library, Birmingham.

¹⁷ The Harold Turner Collection, (HT/B/42/37). Cadbury Research Library, Birmingham.

Braide venne quindi arrestato da Talbot, il quale, fra l'altro, si preoccupava della diminuzione degli introiti derivanti dalla vendita dei liquori, delle possibili epidemie derivanti dall'abbandono delle medicine occidentali e soprattutto dalla presa di posizione rispetto alle corti native (Ludwig 1993). Per una figura come Talbot, fra l'antropologia e l'amministrazione coloniale, la minaccia verso i simboli della 'cultura tradizionale' era un pericolo insostenibile per il modello dell'*indirect rule*. Lo stesso Lugard vietava ad esempio ai missionari cristiani di recarsi al nord, dov'era in precedenza presente il califfato di Sokoto, per evitare tensioni che, nel 1916, erano considerate ancora più problematiche per via della Prima guerra mondiale (Gentili 2008).

Fra il primo e il secondo processo le accuse nei confronti di Braide aumentarono, includendo anche quelle di aver dichiarato di essere il Re del mondo (superiore al Re d'Inghilterra) e di aver pregato affinché i tedeschi uccidessero gli inglesi durante la guerra mondiale. Sembra che Braide, durante il processo, abbia cercato di difendersi affermando: «Non ho detto niente sui tedeschi. Ho parlato della guerra: “C'è una guerra. I bianchi stanno morendo. C'è una punizione da entrambe le parti.” Ho detto “Questa guerra è la fustigazione di Dio, la sua punizione”»¹⁸.

La sentenza finale del governo coloniale nei confronti di Braide fu di sei mesi ai lavori forzati. Rilasciato a novembre, rimase libero per poco prima che Talbot portasse avanti altri otto capi d'accusa che lo riportarono in prigione fino al gennaio 1918. Da allora, ebbe poco spazio per agire poiché morì nel novembre 1918 per via, forse, dell'influenza o epidemia spagnola.

2.3 L'emersione della Christ Army Church

Le origini della Christ Army Church possono risalire alla fase successiva allo scisma del dicembre 1915 fra James Johnson e Garrick Braide; fino ad allora, il movimento esisteva ma poteva considerarsi interno al Niger Delta Pastorate. Sembrerebbe che dopo lo scisma, alcuni membri del movimento avrebbero chiesto a Braide di costituirsi come Vescovo e operare in maniera indipendente. Tuttavia Braide si sarebbe rifiutato dicendo

¹⁸ Riportato in Ludwig (1993) dai National Archives di Enugu, NE, DEGDIST 7/1/34 Criminal Record Book, Supreme Court of Nigeria, Degema District Rex vs. Garrick Braide, 29.11.1916, Braide's defense.

che la sua missione era quella del profeta (una notizia riportata sempre da A. C. Braide, vedi Ludwig 1993).

Il commissario del distretto di Bonny descriveva però, in un suo report del 1916, una 'Church Army of Christ' nata da un gruppo di giovani che si dissociava dal movimento di Braide, caratterizzandosi per l'apertura alla poliginia e la confessione pubblica prima del battesimo; tuttavia l'ufficiale coloniale pensava che la presa di distanza da Braide servisse soltanto a scampare alle misure restrittive verso Braide e i suoi seguaci.

Un'altra interpretazione è quella dell'ufficiale coloniale J. C. Maxwell¹⁹, secondo cui il movimento rispecchiava i malumori di alcuni leader di importanza minore nei confronti di Braide (Ludwig 1993). Secondo lui, la creazione della Christ Army Church era un tentativo di unire vari gruppi emersi dalla predicazione di Braide, al fine di formare una singola entità istituzionalizzata²⁰; questa interpretazione, seppur proveniente da un ufficiale coloniale, sembrerebbe coincidere con i resoconti di Pilter nel 1917²¹, quando incontrò gruppi che si identificavano semplicemente come *nd'i amuma* (le persone del profeta) e non ancora come una vera e propria chiesa.

Comunque sia andata, il nuovo gruppo accettò, nel maggio o nel giugno 1916, di farsi aiutare da Simeon A. Coker, un uomo nato in Sierra Leone, educato dalla Church Missionary Society e pastore della Cattedrale di St. Paul a Lagos. Coker nel 1901 si era dissociato dalle politiche anglicane fondando la African Congregational Church e si era distinto per un discorso nel quale aveva chiesto che anche i poligami venissero accettati all'interno del cristianesimo. Braide tollerava la poliginia ma non apertamente; i requisiti essenziali per divenire cristiani si potevano sintetizzare, per lui, anzitutto nella rottura con la religione tradizionale e secondariamente in una fede profonda in Dio (Tasie 1978).

Durante il primo periodo S. A. Coker scrisse al commissario che «Questa Christ Army Church è una Chiesa dei Nativi della Terra – una chiesa indigena – e non una di estrazione straniera ... persone maldicenti la pubblicizzano come un “Movimento

¹⁹ Riportato in Ludwig (1993) dai National Archives di Enugu, NE, RIVPROF 8/4/183J. C. Maxwell, in Quarterly Report, First Quarter 1916.

²⁰ Riportato in Ludwig (1993) dai National Archives di Enugu, NE, CSE 1/26/88 Resident, Owerri Province (Maxwell) to Secretary, Southern Province (Moorhouse), 20.9.1917.

²¹ The Harold Turner Collection, (HT/B/42/252). Cadbury Research Library, Birmingham.

Profetico”, cosa da cui fortemente ci distanziamo²²». Coker dichiarò più volte la sua lealtà al governo coloniale; ad esempio, nell’articolo 7 dei «Principi dell’Ordine e della Disciplina della Chiesa» scrisse: «Noi crediamo nel potere dei Cristiani come puramente spirituale e non deve essere in alcun modo corrotto dall’unione col potere temporale o civile» (Ludwig 1993).

Tuttavia, dal 1917 Coker sembrò comprendere che la chiesa non avrebbe mai preso il giusto slancio senza riferirsi alla fama di Garrick Braide. Iniziò a scrivere nei giornali locali, come il *Lagos Weekly Record*, le sue interpretazioni del movimento di Braide, affermando ad esempio che la rinuncia ai liquori era stata positiva per gli amministratori coloniali, rendendo gli abitanti più pacifici e industriosi; effettivamente, di volta in volta cercò di eliminare ogni messaggio che fosse stato un pericolo politico per il movimento.

Ludwig (1993) conclude che ad ogni modo il lavoro di Coker fu un successo perché esistono Christ Army Church fino ad oggi, ma il loro messaggio è passato dall’essere profetico al divenire soltanto un messaggio riguardante la vita del profeta. La memoria della storia di Braide venne rielaborata all’interno della Christ Army Church in modo da concentrarsi solo sull’aspetto evangelico del suo operato; ad esempio, la Costituzione della Christ Army Church del 1965²³ elimina del tutto il nome di Coker e pone alla fondazione Braide, chiamandolo però invece che *Tamuno Ikiakorobo* (‘profeta di Dio’), *Firimenjibo* (‘servitore di Dio’).

In uno scritto derivante da una conferenza sulle Chiese Cristiane Indipendenti nel 1966, H. W. Turner²⁴ affermava di essere stato recentemente, insieme a G. O. Tasie, a un evento della Christ Army Church e che sia il cerimoniale, che la liturgia gli erano sembrati perfettamente anglicani: «questa chiesa è uno specchio della Chiesa Anglicana di quindici anni fa».

2.4 Pentecostale, profeta o ribelle? Interpretazioni su Garrick Braide

Le interpretazioni del movimento iniziato da Garrick Braide sono state molto diverse nel tempo e in un certo senso riflettono quelle più larghe degli studi sulle chiese cristiane indipendenti in Africa; anche per questo è utile riportarle.

²² Riportato in Ludwig (1993) dai National Archives di Enugu, NE, RIV PROF 8/4/532 S. A. Coker to Commissioner, Owerri Province, 21.9.1916.

²³ The Harold Turner Collection, (HT/B/44/1/11). Cadbury Research Library, Birmingham.

²⁴ The Harold Turner Collection, (HT/B/2/428). Cadbury Research Library, Birmingham.

Harold Turner (1979) ha descritto il revival di Garrick Braide come il primo movimento pentecostale in Nigeria, anche se non c'è traccia dell'influenza di missioni pentecostali classiche sull'operato di Braide; lo stesso fa Richard Burgess (2008) e Matthew Ojo (2006). Le ragioni di questo inserimento di Braide alle origini del movimento pentecostale in Nigeria sono legate a un approccio inclusivista al pentecostalismo che, come già descritto nell'introduzione a questo lavoro, pone l'enfasi sulla condotta pia e sullo Spirito Santo come caratteristiche del pentecostalismo ovunque si manifesti. Anche se questo approccio vuole riconoscere le origini del pentecostalismo in posti diversi del mondo e nell'operato dei missionari americani, credo tuttavia che Braide difficilmente si sarebbe rappresentato come parte di un qualcosa di cui non conosceva l'esistenza. Piuttosto, sembrava riluttante anche all'idea di fondare qualcosa al di fuori del Niger Delta Pastorate; senza contare poi le dichiarazioni di Coker, che difese la Christ Army Church definendola proprio una 'chiesa dei Nativi'.

L'enfasi sulla guarigione al posto dell'utilizzo della farmacopea occidentale, da parte di Braide, non è stata inizialmente motivo di disappunto per i missionari del Niger Delta Pastorate; anche perché, quando si trattava di individui provenienti dalla Gran Bretagna, dovevano essere coscienti e a volte sostenitori del movimento di guarigione che in quegli anni si stava stabilendo fra Gran Bretagna e Stati Uniti, rimanendo spesso all'interno delle chiese principali (vedi primo capitolo).

Di questo movimento era poi certamente cosciente Coker, proveniente da un luogo di scambio culturale come Lagos. Il numero del 14 aprile 1917 del *Lagos Weekly*, recensendo proprio un libro di Coker del 1917 a difesa della poligamia nel cristianesimo (*The Rights of Africans to Organize and Establish Indigenous Churches Unattached to and Uncontrolled by any Foreign Church Organization*), acclamava l'esempio di Braide come un segno che il 'Grande Architetto' si stava rivelando in Africa e in altre nazioni. L'autore si richiamava quindi alla massoneria, alla teosofia e ad altre filosofie occidentali, che insieme e ben oltre al movimento di guarigione degli Stati Uniti, riscuotevano grande interesse nella borghesia locale della città (Peel 1968b).

Per mettere in corretta luce il rifiuto della medicina occidentale da parte di Braide è anche indicativa la situazione dei servizi medici in Nigeria alla sua epoca. Vi sono due prospettive possibili a questo riguardo; secondo la prima, l'introduzione della biomedicina in Africa da parte dei governi stranieri sarebbe corrisposta, più o meno automaticamente, a un miglioramento delle condizioni di salute della popolazione; un

approccio presentato ad esempio dal libro di Ralph Schram (1971) per quanto riguarda la Nigeria. Un altro approccio collega invece la biomedicina al colonialismo e ne fa un apparato di potere e controllo sui corpi e sui territori; prima avrebbe consentito il diffondersi degli europei e dopo ne avrebbe consolidato il potere. Questo è l'approccio, fra gli altri, di Vaughan (1991), J. Comaroff e J. Comaroff (1992), Butchart (1997) e Sadowsky (1999). Secondo Lock e Nguyen, la biomedicina si sarebbe prima concentrata sulle malattie che potevano affliggere gli europei in Africa e in un secondo momento, fra la Prima e la Seconda guerra mondiale, sui corpi delle popolazioni locali, dato che tornavano utili come forza lavoro (Lock & Nguyen 2010).

In Nigeria, la British Medical Association (BMA) venne fondata nel 1832, divenendo il corpo rappresentativo dei dottori della Gran Bretagna e delle colonie. Nel 1901 una commissione della BMA stabilì regole e gerarchie del Colonial Medical Service, che includevano inizialmente esclusivamente medici europei. In Nigeria, nel 1888 una donna di nome Adeola fu portata dalla polizia all'ospedale coloniale dove, dopo averla visitata, il Dr. Digby ne ordinò il rilascio. La polizia, tuttavia, riportò poco dopo Adeola all'ospedale, dove infine morì. La vicenda diede vita a uno scandalo e l'Assistente Vescovo James Johnson persuase il governatore C.A. Moloney ad aprire una inchiesta, dove venne appurato che Adeola era morta per cause naturali accelerate dalla condotta negligente dei dottori e in particolare da quella del Dr. Digby che l'aveva dimessa senza esaminarla sufficientemente (Sadowsky 1999). Alla fine il governatore Moloney trovò una possibile soluzione al problema nell'assumere personale africano qualificato e Obadiah Johnson fu il primo African Assistant Colonial Surgeon di Lagos nel 1889. Tuttavia, ancora nel 1890 gli africani educati allo stesso livello degli inglesi erano posti al di sotto d'essi, con una disparità di salari e di condizioni di vita che portò quattro dottori africani a protestare presso il Colonial Office nel 1907. Gli europei, inoltre, si rifiutavano di farsi curare da dottori africani: nel 1896 venne costruita nella struttura del Colonial Hospital un'ala separata per gli espatriati. Lo staff medico in Nigeria, agli inizi del Novecento, consisteva in tutto di 68 persone, di cui solo 4 africani²⁵.

Dal 1914 gli ospedali si rivolsero più attivamente verso la popolazione locale, con l'obiettivo di 'civilizzarne' la vita quotidiana (Comaroff & Comaroff 1991; Stoler 2002); prima di allora, per i locali era spesso disponibile soltanto un dispensario

²⁵ Documenti raccolti dai National Archives di Ibadan nel corso dell'anno 2011, *Special List of Records on the Origins and Development of Nigerian Medical and Sanitary Services 1861-1960*, 1964.

separato negli ospedali delle aree urbane, mentre in quelle rurali erano le missioni a stabilire dei dispensari per i problemi essenziali, come le ferite o i morsi di serpente. Rinunciare quindi alle medicine occidentali a Bakana agli inizi del Novecento probabilmente non doveva significare rinunciare poi ad un aiuto così tangibile per la popolazione locale e con i tagli economici durante la Prima guerra mondiale, il servizio medico era anche ridotto, nonostante la preoccupazione coloniale di mantenere la forza lavoro locale utilizzabile.

Inoltre, per Braide, rinunciare alle medicine costituiva un atto innovatore, invece che una reticenza dovuta a una sorta di nostalgia del passato e della medicina ‘tradizionale’; del resto, allo stesso modo egli rifiutava l’operato degli altri mediatori della guarigione ‘locali’, in quanto l’unico potere accettato doveva essere quello di Dio. Proprio la semplicità dell’acqua, rispetto all’elaborazione di ogni altra medicina, serviva a dimostrare il potere spirituale che gli veniva attribuito, che non aveva nulla di umano ma derivava soltanto dall’opera dello Spirito Santo. Nel 1932 il leader di una chiesa indigena, J. Ade Aina, di Ibadan, enucleava così il problema in una sua pubblicazione:

L’acqua è una benedizione diretta di Dio, senza nessuno sforzo umano. Pensa a un uomo malato o a un credente che prende l’olio santificato e un altro che prende l’acqua santificata; quale dei due si può considerare avere maggiore fede, quello che prende l’olio, o quello che prende l’acqua? Quindi, quanto del tutto senza fede è colui che prende medicine autorizzate dall’uomo sagace e non da Dio? (Aina 1932 :8²⁶).

Seguendo il suggerimento di Peel (1968) questo rifiuto delle medicine straniere non era certo causato dal desiderio di tornare a qualcosa di identificabile come ‘tradizionale’, quanto piuttosto una accusa, verso le missioni, di mancanza di sufficiente fede negli insegnamenti contenuti nella bibbia. L’esempio di Braide diventa così un esempio delle discussioni sull’‘indigenità’, il ‘sincretismo’ o la ‘continuità’ e la ‘rottura’ col passato delle chiese cristiane indipendenti in Africa, come si è sviluppato poi nella letteratura antropologica (vedi Meyer 2004).

Credo che le ragioni delle accuse del governo britannico verso Braide derivarono, almeno in parte, dal rifiuto posto alla biomedicina occidentale e dalla sfida ai mediatori della guarigione locali. La proibizione del consumo di liquori, invece, non può essere vista come la principale ragione degli scontenti da parte delle forze coloniali. Certamente per i commercianti non era una buona notizia e ancor peggio durante la crisi della Prima guerra mondiale, visto che l’alternativa proposta da Braide non era la

²⁶ The Harold Turner Collection, (HT/B/50/1/13). Cadbury Research Library, Birmingham.

tassazione diretta; ma una volta situato l'operato di Braide all'interno del più ampio movimento contro i liquori, tanto europeo quanto nigeriano, quest'aspetto non può essere enfatizzato così tanto come è stato fatto a volte (vedi Ekebuisi 2014, ad esempio). Vi furono altri, incluso l'anglicano James Johnson, che erano nella posizione di far sentire la loro opposizione in maniera anche più efficace e che effettivamente raggiunsero la stampa europea, cosa che Braide non riuscì mai a fare con articoli scritti di suo pugno e per questo rappresentava certamente un pericolo di minore portata.

Forse più gravi erano gli attacchi alle autorità native da parte di Braide, sulle quali l'operato dell'*indirect rule* si basava. I sudditi dell'impero coloniale dovevano sottostare al diritto consuetudinario, limitato in Nigeria soltanto laddove si scontrava con costumi contrari alla politica coloniale (Park 1972); Braide invece rifiutava molte di quelle consuetudini e le sottometteva alla singola autorità di Dio.

Le corti native erano l'ultimo livello della scala del potere amministrativo coloniale e venivano scelte da questo per le loro capacità di controllo, gestione e prelievo fiscale; dovevano anche prevenire l'insorgenza di opposizioni anti-coloniali e lo facevano punendo le 'attività criminali'; Braide, col suo operato, metteva seriamente in questione tutto ciò. Il rischio di conflitti e ribellioni, agli occhi degli amministratori coloniali, era ancora più grave nel corso della Prima guerra mondiale, con la maggior parte delle truppe spostate fuori dalla Nigeria; oltretutto, i mercanti tedeschi erano piuttosto popolari perché estendevano più credito dei britannici e periodicamente girava voce che avrebbero vinto la guerra (Bourne 2015). L'anteposizione, da parte di Braide, dell'autorità divina a quella umana, inglese o tedesca, così come a quelle locali, certamente contribuì a far guardare con sospetto il suo movimento, che fra l'altro scatenando opposizioni locali rendeva alcune aree insicure per i commerci.

Secondo H. W. Turner, Talbot non aveva compreso le gesta di Braide, vedendolo come una minaccia politica invece che come portatore di un messaggio profetico, inserito all'interno di un contesto religioso (Turner 1965). Tasié ne interpretò l'operato come una reazione contro la dominazione straniera e una espressione del desiderio di auto-determinazione religiosa sul Delta del Niger; l'inizio di un revival religioso (Tasié 1978). R. Horton vide nel movimento di Braide lo sviluppo di una religione locale in risposta ai cambiamenti politici, culturali e sociali (1970), ciò che altri studiosi chiamarono 'anomia' guardando, più in generale, allo sviluppo dei movimenti religiosi in Africa. S. C. Chuta ne attribuì invece il successo, almeno parzialmente, alla temporanea depressione economica di quegli anni nel commercio dell'olio di palma

(1986), ciò che altri studiosi chiamarono ‘deprivazione’. Il suggerimento di Ludwig (1993) è di vedere il messaggio profetico di Braide come dinamico, in relazione alle differenti situazioni sociali, politiche e storiche, fino a che non divenne eventualmente istituzionalizzato nel 1918. La maggior parte di queste interpretazioni sono piuttosto rappresentative del dibattito negli anni Settanta sulle chiese africane indipendenti, indigene o carismatiche.

Peel (1968), guardando alle motivazioni trovate dagli studiosi per giustificare l'emergere di questi movimenti scriveva che l'anomia, cioè lo scontro culturale e il deliberato sforzo da parte di un movimento religioso nel creare una transazione fra ‘tradizionale’ e ‘moderno’, poteva al più essere visto come un processo, un effetto, ma non come una causa, almeno se i fondatori non dicevano esplicitamente di voler ottenere questa transazione come risultato finale. La deprivazione assoluta di beni o la deprivazione ‘relativa’, quella cioè percepita rispetto ad altri gruppi visti come avvantaggiati rispetto al proprio, poteva avere un peso maggiore, secondo Peel, nel divenire storico dei processi religiosi in Africa, anche se considerava questa spiegazione non sufficiente se vista come causa esclusiva dell'inizio di un fenomeno complesso, quale un movimento religioso. Peel era propenso, infine, a riconoscere il bisogno di ‘indipendenza spirituale’ portato spesso avanti come spiegazione da H. W. Turner, ma per lui sembrava una ragione che a sua volta avrebbe necessitato di altre spiegazioni.

Nel presentare la storia di Garrick Braide, attraverso archivi e materiale bibliografico esistente, ho voluto dare un esempio di un modello che cerchi, seguendo il suggerimento di Vayda (2000), di spiegare le variazioni del processo e del mutamento sociale invece di darlo per scontato, contestualizzando storicamente, di volta in volta, le azioni degli individui e mostrandone le molteplici motivazioni. Attraverso questa interpretazione, le azioni di Braide si collocano chiaramente all'interno del contesto in cui operava: l'enfasi sulla guarigione in una situazione di medicina coloniale, quella sugli alcolici nell'ambito di una comune condanna missionaria e umanitaria, le affermazioni della supremazia divina rispetto ai poteri secolari all'interno dei tumulti della Prima guerra mondiale, l'utilizzo della lingua locale laddove la predicazione era in lingua straniera e il desiderio di creare una rottura con il sistema nativo quando le autorità locali collaboravano con quelle coloniali. L'emersione di un fenomeno religioso, come del resto qualsiasi processo sociale, non può essere causata soltanto da un processo di singola causa-effetto.

Per quanto riguarda il ruolo pubblico e politico svolto da Braide, è interessante citare il lavoro di una studiosa che ha messo al centro del suo interesse interpretativo l'importanza dei simboli nel definire il religioso e l'ordine sociale come Bennetta Jules-Rosette (1991):

Una sfida per l'ordine sociale esistente è implicita in molti movimenti religiosi africani ... A questo proposito, i significati e gli usi dei nuovi movimenti religiosi per i membri del proprio gruppo diventano un tema centrale di studio. Ci si deve chiedere come i membri del gruppo immaginano il sacro e il secolare e che sfida simbolica essi percepiscono di svolgere molti nuovi gruppi religiosi africani sono diventati veicoli per la realizzazione, l'esercizio e la legittimazione del potere da parte dei loro aderenti. Coloro che erano in precedenza privi di potere hanno trovato nella religione un mezzo per alterare la loro situazione e addirittura invertire il loro status in termini simbolici e sociali.

Il dibattito sul ruolo pubblico e politico delle chiese cristiane indipendenti, ben analizzato da Ranger (1986) e Meyer (2004), ha avuto molte sfumature, ma ho voluto evidenziare questo passo del lavoro di Jules-Rosette perché chiarisce che il problema, forse, è che di volta in volta bisognerebbe anzitutto domandarsi come vengono percepite le categorie del religioso e del politico, invece di dare per scontata la secolarizzazione e la divisione dei due ambiti. Quando in tribunale rispondeva che «Non ho detto niente sui tedeschi. Ho parlato della guerra: "... C'è una punizione da entrambe le parti." Ho detto "Questa guerra è la fustigazione di Dio, la sua punizione"», Braide, oltre a diventare portavoce di frustrazioni comuni nel suo tempo, sembrava intendere chiaramente due cose, l'una conseguenza dell'altra. La prima era che per lui il volere divino era superiore rispetto a quello dei governi materiali e la seconda, una fattuale mancanza di divisione fra potere temporale e spirituale; il temporale derivava dallo spirituale, ne condivideva l'essenza.

Credo perciò che Braide non dichiarò mai apertamente di volersi ribellare al potere coloniale perché, del resto, non ne aveva bisogno. Per dirla parafrasando Max Weber (1974, ed. originale 1922), l'accesso profetico a Dio, superando le tradizioni e le gerarchie stabilite produceva un distintivo tipo di autorità 'carismatica' che, diversamente da quelle giustificate da regole e qualificazioni temporali, poteva legittimarsi con l'accesso a una autorità divina e quindi, inevitabilmente superiore. Se, come Peel (2000) notava, la stessa categoria di 'religione' fu introdotta dai missionari cristiani nell'Africa occidentale ma in precedenza aveva ben poco significato come campo separato dell'attività umana, fu il potere coloniale a interpretare, pubblicamente,

le azioni di Braide come quelle di un 'religioso' che tuttavia si rivolgeva all'ambito del politico agendo oltretutto, ai loro occhi, come un ribelle, un criminale che effettivamente andava a minare alcune premesse del governo britannico.

Le azioni di Braide erano inevitabilmente politiche se, come suggerisce Fields (1985), smettiamo di osservarle come una espressione simbolica o immaginifica scarsamente razionale e magari inefficace, secondo la nostra idea prettamente etnocentrica di cosa sia un'azione politica. In questo modo, ad esempio anche il battesimo degli aderenti al movimento di Braide, difficilmente definito come uno strumento politico oggi, diventa invece un'azione politica efficacemente agita dalle persone in una concreta e particolare situazione storica. Si trattava, infatti, dell'ingresso in una comunità che riconosceva un'autorità diversa da quella coloniale; Piltier, l'osservatore evangelico, non aveva tutti i torti quando, nel 1917, affermava che «l'obbedienza al profeta ha preso il posto dell'obbedienza al Governo», anche se probabilmente, almeno per Braide e gli aderenti al suo movimento, le due cose semplicemente non potevano essere in contraddizione.

Inoltre, lo strumento del battesimo univa gli aderenti al movimento di Braide in qualcosa che si opponeva al potere delle autorità native e a tutto ciò che veniva rifiutato in quanto 'pagano' e dato alle fiamme dopo avervi rinunciato tramite la pratica della confessione, nonostante lo sgomento di un antropologo coloniale che, fra l'altro, desiderava preservare una continuità con un passato esotico da cui era affascinato e di cui aveva iniziato a vendere gli oggetti ai musei britannici²⁷.

Dal 1916, quando Coker iniziò a dirigere il movimento, diede esempio di una strategia diversa nel negoziare coi problemi dei suoi tempi; una accettazione del governo coloniale rivendicando, tuttavia, una indipendenza spirituale, una capacità di portare avanti autonomamente una religione e di farlo in un modo ritenuto più appropriato, più ortodosso delle missioni cristiane straniere, tutt'altro che un 'tradimento della vera fede' per richiamarsi al 'passato'.

Ad esempio l'accettazione di Coker rispetto alla poliginia venne effettuata trovando giustificazioni nel Vecchio Testamento e una mancanza di proibizioni nel Nuovo; per lui, era la monogamia europea ad essere dovuta invece che a una aderenza netta al

²⁷ G. I. Jones, in occasione di una esposizione a Londra scriveva che «molto fortunatamente l'antropologo P. A. Talbot era a portata di mano come commissario responsabile della zona e ha potuto salvare alcuni dei paraventi, che poi ha presentato al British Museum e al Pitt Rivers Museum di Oxford». In Jones G. I. 1989. "Review." *The International Journal of African Historical Studies* 22:521-522.

Cristianesimo, a delle «consuetudini universali e alle leggi dei pagani Greci e Romani» (Peel 1968b²⁸).

Coker cercava quindi di delineare cosa vi fosse di non spirituale e di prettamente ‘occidentale’ nel cristianesimo missionario, per sostituirlo, senza ‘contaminare’ il messaggio biblico, con qualcosa da lui ritenuto ‘africano’; lavorando perciò su dei confini ‘culturali’. Questi confini, altamente flessibili, vennero disegnati in diversi modi e per differenti scopi, come mostrato, ad esempio, dagli stessi etnonimi creati a partire dai processi di classificazione coloniale. Eppure, per quanto costruiti, si sono tuttavia imposti nella vita quotidiana delle persone, producendo anche dei paradigmatici ‘altri’ a cui opporsi; le persone ‘bianche’, con le loro usanze viste come mescolate al messaggio cristiano, attraverso cui Coker contrastava se stesso, la sua identità, costruita, come spesso accade, criticando l’‘altro’²⁹. In questo modo, costruendo l’altro e se stesso in opposizione moralmente superiore, Coker invertiva anche, implicitamente, delle relazioni di dominio.

Infine, il caso di Garrick Braide evidenzia come, in una situazione di dominazione coloniale straniera è stato effettivamente possibile ‘opporsi’ ad alcune caratteristiche imposte dal sistema governativo dell’*indirect rule*, e del resto questa ‘opposizione’ definita tale dal governo coloniale sembra essere ben radicata, contestualizzata e conseguente al momento storico in cui era situato il suo agire. Suggesto però che il colonialismo era un contesto di dominazione sui corpi dei soggetti che non può essere interpretato come in perfetta e inalterata continuazione col mondo postcoloniale; una cesura fra i due esiste ed è evidente dal controllo diretto dei territori durante il dominio coloniale. Cosa significhi invece affrontare il neoliberismo oggi, vedremo, è qualcosa di molto più difficile da definire.

2.5 Le prime missioni pentecostali e la Nigeria fino alla Seconda guerra mondiale

Sir Hugh Clifford sostituì Lugard come Governatore Generale dal 1919 al 1925, ma a differenza sua, non fu un grande sostenitore dell’*indirect rule*. Nel 1922 creò una nuova Costituzione per il sud della Nigeria, che dispose un Consiglio Legislativo più

²⁸ In Coker, J.K. *A Review of the Problem of Polygamy*, 1934, Lagos; citato in Peel 1968b.

²⁹ Per una rielaborazione analitica del concetto di confini culturali in antropologia, vedi Bashkow 2004.

largo di quello istituito nel 1914, caratterizzato da 46 membri con una piccola parte elettiva di quattro membri adulti maschi, tre da Lagos e uno da Calabar. Winston Churchill, nuovo Segretario di Stato per le Colonie, accettò in maniera riluttante la riforma. Sebbene i membri elettivi fossero molto pochi, questa riforma aprì lo spazio per un grande fermento politico fra le élite di Lagos, soprattutto dopo che Herbert Macaulay, nipote del missionario della CMS Samuel Ajayi Crowther³⁰, ebbe fondato il Nigerian National Democratic Party che dominò la scena dal 1923 al 1934. Macaulay, conosciuto come il padre del nazionalismo nigeriano, diffuse i suoi dibattiti politici a Lagos tramite il suo giornale *Lagos Daily News*.

A Port Harcourt invece la situazione politica era diversa, visto che il potere, soprattutto all'inizio, rimase saldamente in mano ai britannici che ne avevano prima acquisito i territori e poi costruito gli edifici; anche i quartieri abitativi della popolazione africana vennero ben separati da quelli europei. L'Advisory Board cittadina, che aveva inizialmente solo ruolo consultivo e non decisionale, vide l'assenza completa di membri africani fino al 1926; in seguito furono designati soltanto due membri non britannici ed entrambi scelti dal governo coloniale, piuttosto che dalla popolazione locale. In risposta a ciò, si vennero quindi a creare associazioni comunitarie, come la Port Harcourt's Ibo Union, al fine di competere nella ricerca di una migliore rappresentatività e per rispondere alle necessità della vita urbana. Tuttavia, queste associazioni si formarono rinforzando delle identità che corrispondevano alle unità amministrative artificiali in cui i migranti venivano posizionati, in città, dalle forze coloniali. Mentre coloro provenienti da aree sottoposte a una maggiore educazione occidentale riuscivano ad occupare posizioni all'interno del servizio civile e delle compagnie commerciali europee, altri dovevano accontentarsi di ruoli minori, nel miglior caso nel settore commerciale locale, come i migranti di lingua igbo. Nonostante queste divisioni interne, un elemento fortemente unificante fra gli anni Venti e Trenta fu rappresentato, invece, dalle numerose denominazioni cristiane. Sylvia Leith Ross, antropologa britannica che si era recata a studiare le condizioni delle donne in Nigeria in seguito alle rivolte di Aba del 1929, nel 1939 scriveva che (Ross 1939 :251):

In una sola strada, l'investigatrice ha trovato i Metodisti, la sezione del Delta del Niger della Church Missionary Society, i Cattolici Romani, il Faith Tabernacle, i Battisti, la African Church, la Salvation Army, l'African Methodist Episcopal (sezione Zion), l'African Methodist Episcopal (sezione Bethel), la New Church (Swedenborg),

³⁰ Il quale avrebbe codificato la lingua 'yoruba' attraverso una prima traduzione della Bibbia.

l'Apostolic Mission, la Chiesa degli Avventisti del Settimo Giorno, la First Century Gospel (una costola del Faith Tabernacle) e su una strada laterale, una moschea maomettana. Altre sette vanno e vengono, mostrando pamphlets stampati malamente, generalmente prodotti negli Stati Uniti o in Sud Africa.

Secondo Wolpe (1974), da una parte questi gruppi segnavano nuove divisioni, come fra Cristiani e praticanti delle religioni locali, o fra Cattolici e Protestanti; nel 1930, ad esempio, in risposta all'influenza del cattolicesimo, nacque il Christian Council of Nigeria (C.C.N.), un gruppo di chiese protestanti con lo scopo di cooperare in vari progetti, come l'evangelizzazione, l'educazione, il servizio medico e non ultimo, il divenire un fronte di pressione unito nei confronti del governo. D'altra parte, in genere i membri provenienti dalla stessa comunità partecipavano alla stessa realtà religiosa e col tempo iniziarono a integrare comunità diverse. In questo modo le chiese furono le prime istituzioni a cercare di coinvolgere le masse urbane al di là della provenienza specifica. L'anglicana St. Cyprian Church svolgeva i suoi servizi in inglese e univa persone dalla Sierra Leone, da Lagos e da altre città; la Chiesa Cattolica di Port Harcourt conteneva diverse comunità di lingua igbo; e via dicendo.

Fra le chiese nell'elenco stilato da Leith Ross era presente il Faith Tabernacle; nel 1937 era arrivata a Port Harcourt anche la pentecostale Apostolic Church e poco dopo, nel 1940, l'Assemblies of God. Queste tre denominazioni sono storicamente legate in Nigeria, per quanto la prima si opponesse, formalmente, al pentecostalismo. L'origine del Faith Tabernacle in Nigeria risale alla fondazione della Precious Stone o Diamond Society nel 1913 da Joseph B. Shadare, uomo del sinodo che creò prima un gruppo di preghiera interno alla chiesa anglicana e poi una chiesa indipendente durante la crisi dell'influenza spagnola del 1918.

Negli stessi decenni, nelle aree di lingua yoruba, furono molti i locali che, con una bibbia in mano, iniziarono a divenire profeti itineranti, concentrandosi sugli aspetti della guarigione (durante la sconfitta della medicina occidentale rispetto alla cosiddetta influenza spagnola) e sulle profezie, utilizzando le lingue locali. Molti fondavano gruppi di preghiera interni alle missioni e alle istituzioni più grandi, che spesso in seguito divenivano indipendenti, anche perché la casa del 'profeta-mediatore della cura' finiva col divenire una '*healing house*' o '*prayer house*', una casa dove le persone si recavano spesso, anche se non secondo un calendario istituzionalizzato come quello di una chiesa, almeno fin quando non si decideva di realizzarne una. Gli studiosi, in seguito, indicarono questi movimenti religiosi come chiese '*aladura*', parola che, in yoruba

(standardizzato da Samuel Crowthers) significava ‘persone che pregano’, anche se in realtà questo era il nome di una chiesa in particolare, la Church of the Lord (Aladura), fondata da Ositelu nel 1925. Ad ogni modo, tutti questi gruppi avevano in comune l’importanza attribuita all’efficacia della preghiera. Alcuni di questi gruppi proseguirono indipendentemente dalle chiese cristiane pentecostali, altri, col tempo, vi si aggregarono nelle pratiche e nei discorsi. Ad esempio, si deve ad un profeta di una chiesa ‘aladura’, la Cherubim and Seraphim Church, l’illetterato Josiah Akindayomi, la fondazione della pentecostale ‘The Redeemed Christian Church of God’ nel 1960 (Mitchel 1970; Olofinjana 2011; Peel 1968; Turner 1967b).

Joseph B. Shadare avrebbe potuto scegliere di continuare la sua opera di profeta ‘indipendente’ fondando una propria chiesa non pentecostale, ma scelse invece di affiliarsi al Faith Tabernacle. Questi, istituito nel 1904 a Philadelphia, aveva raggiunto la Nigeria tramite il suo mensile *The Sword of Spirit* e come il gruppo di Shadare, dava grande importanza alla guarigione spirituale. Dal momento in cui la Precious Stone finì in rotta di collisione con la chiesa anglicana, fra il 1920 e il 1923 Shadare decise di aggregarvisi, formando il Faith Tabernacle Nigeria (Peel 1968). Senza l’affiliazione e la presenza di missionari stranieri i gruppi venivano spesso perseguiti e i loro leader imprigionati, magari in seguito ad attività da loro intraprese contro la ‘stregoneria’; le cui accuse erano vietate in Nigeria con sei mesi di prigione dalla cornice legislativa del regime coloniale britannico, che cercava di reprimere gli omicidi che spesso si verificavano nelle conseguenti ordalie (Bellagamba 2014; Browne 1935; Mohr 2013).

Come accennato, il Faith Tabernacle di Philadelphia derivava dal movimento americano dedicato alla guarigione, l’“*holiness movement*” (vedi primo capitolo) e come tale rifiutava la glossolalia e altri aspetti caratteristici del pentecostalismo classico europeo e statunitense. Nel corso del 1925 vi furono dei problemi all’interno della leadership originale britannica, che portarono Ambrose Clark a lasciare il Faith Tabernacle per fondare la First Century Gospel Church; ne conseguì una spaccatura profonda nel movimento, che ebbe ripercussioni tanto nelle missioni all’estero, quanto in quelle in Nigeria. Oltretutto, il Faith Tabernacle Nigeria si era già parzialmente distinto dal Faith Tabernacle statunitense per via della sua accettazione della glossolalia; del resto, alcune riviste pentecostali classiche provenienti dall’Inghilterra, come *Confidence*, avevano raggiunto il Ghana già dal 1910 (Mohr 2013).

Il ruolo delle pubblicazioni pentecostali nel diffondere le idee delle missioni britanniche e statunitensi fu quindi molto importante; fu la rivista *Riches of Grace*, ad

esempio, a fornire il tramite per far conoscere in Nigeria una delle prime chiese pentecostali britanniche, l'Apostolic Church (Vaughan 1991b). I leader di Lagos del Faith Tabernacle Nigeria decisero di contattare l'Apostolic Church, sollecitando l'arrivo del suo presidente, D. B. Williams, del vicepresidente Andrew Turnbull e del missionario W. J. Williams a Lagos, alla fine del 1931. Altri missionari pentecostali apostolici britannici, come S. G. Elton a partire dal 1937, arrivarono in Nigeria conducendo campagne evangeliche che davano spesso inizio a grandi *healing crusade* nelle maggiori città, a volte permanendo in loco abbastanza a lungo da dare vita a importanti sviluppi successivi del pentecostalismo in Africa. Il Faith Tabernacle Nigeria si divise quindi, in parte, nel First Century Gospel e in parte si associò progressivamente all'Apostolic Church, anche perché questa nuova affiliazione permetteva alla chiesa di espandersi più facilmente, vedendosi riconosciuta dai governatori britannici e facilitata quindi nelle procedure burocratiche relative, ad esempio, alla locazione degli edifici o dei terreni (Turner 1967b).

Fra il 1934 e il 1938 ulteriori gruppi, a Port Harcourt, si distaccarono dal Faith Tabernacle Nigeria per via del loro avvicinamento alla letteratura e alle pratiche pentecostali provenienti dal Nord America, andando a formare inizialmente la Church of Jesus Christ. Quest'ultima finì infine col chiedere di affiliarsi all'Assemblies of God nel 1939, una organizzazione di chiese pentecostali indipendenti nata nel 1914 in Arkansas; il risultato fu di far giungere nel 1940 a Port Harcourt i missionari Everett Phillips e sua moglie. L'Assemblies of God Nigeria rimase tuttavia una realtà religiosa minore, in quanto a numero di membri, rispetto all'Apostolic Church (Burgess 2008; Olofinjana 2011).

Le relazioni fra Apostolic Church britanniche e Apostolic Church nigeriane, popolate da ex appartenenti al Faith Tabernacle Nigeria, non furono, ad ogni modo, esclusivamente positive. Ad esempio, l'Apostolic Church britannica dava un maggiore peso al battesimo dello Spirito Santo e soprattutto, accettava l'uso della biomedicina, rifiutata invece del tutto dai leader e dalla stragrande maggioranza dei membri dell'Apostolic Church in Nigeria; anche quando questo significava l'uso del chinino contro la malaria (Olofinjana 2011). Nel 1942 il leader dell'originale Precious Stone, Shadare, decise così infine di fondare un corpo separato dalla britannica Apostolic Church, dando vita alla Christ Apostolic Church, che con quasi 100000 membri era più numerosa dei Battisti o dei Metodisti in Nigeria. L'originale Apostolic Church continuò a esistere sotto la supervisione dei missionari britannici ma si crearono col tempo

ulteriori divisioni, come i Saviour Apostolic, l'African Apostolic e diverse altre chiese pentecostali nigeriane (Turner 1967b).

Durante il 1930, una ulteriore spinta a creare una organizzazione politica che unisse la popolazione locale di Port Harcourt, oltre alla religione, venne dalla pubblicazione del *Nigerian Observer*, primo giornale cittadino, creato dal Reverendo L. R. Potts-Johnson, uno schiavo liberato incardinato dalla Wesleyan Methodist Church. A partire dal successo del suo giornale, divenne presidente dell'African Community League e membro dell'Advisory Board cittadina; tuttavia il *Nigerian Observer* non fu mai apertamente contro il regime coloniale, facendosi portatore anzi della necessità della collaborazione fra locali ed europei, permettendo però di creare uno spazio dove discutere degli affari e dei problemi cittadini (Bourne 2015).

Gli anni fra le due guerre furono difficili per la Nigeria e si creò un sentimento anti-coloniale crescente, almeno in città come Lagos. Aumentò la concorrenza alle ferrovie gestite dal governo coloniale da parte di trasporti per mezzo di camion gestiti da aspiranti imprenditori nigeriani; ci si opponeva sempre più spesso alla tassazione diretta e alla stretta delle compagnie europee. Inoltre, fra il 1929 e il 1940 ci fu un periodo di severa crisi economica in Europa che fece sì che i prodotti nigeriani venissero venduti soltanto nel mercato nazionale, dal momento che quello internazionale era divenuto fragile.

Molto del successo della African Community League negli anni Trenta potrebbe essere attribuito alla crisi economica che arrestò la crescita della città. La Port Harcourt African Community League venne stabilita nel 1935 dal Rev. E. K. Williams, proveniente anch'egli dalla Sierra Leone e pastore metodista; ne divenne presidente il Rev. Potts-Johnson. L'African Community League cercava di unire nove gruppi linguistici della città e le loro associazioni comunitarie, ponendosi come intermediario con le autorità locali. Inizialmente, il successo della League fu limitato: dopo le sue proteste, nel 1934 il numero dei rappresentati locali dell'Advisory Board cittadina era stato accresciuto dal governo coloniale soltanto da due a quattro. Gli obiettivi della League restarono locali, diretti agli affari di Port Harcourt, cercando ancora di fornire una collaborazione con le autorità locali.

Il senso di un più forte anti-colonialismo, in città come Lagos, era portato avanti da una piccola élite educata spesso in Gran Bretagna, dove venne fondata la West African Student Union nel 1925, e da un gruppo più largo di persone frustrate dalle opportunità limitate della società coloniale. Come a Port Harcourt, vi furono gruppi che spinsero

verso politiche su base etnica, ma esistettero anche tentativi di creare un nazionalismo nigeriano più esteso, come quello di Nnamdi Azikiwe. Il Lagos Youth Movement emerse come partito nazionalista nel 1934 e nel 1936 cambiò il nome, significativamente, in Nigerian Youth Movement.

Due personaggi emersero negli anni Trenta, giocando ruoli importanti nella tortuosa storia della Nigeria nei successivi trent'anni; Nnamdi Azikiwe (1904-1996) e Obafemi Awolowo (1907-1987). Azikiwe era nato da genitori parlanti igbo; imparò però l'hausa vivendo al nord e a Lagos lo yoruba, trascorrendo anche del tempo nella Costa d'Oro e negli Stati Uniti, dove prese una laurea in giornalismo. Fondò l'*African Morning Post* ad Accra, con una filosofia pan-africanista, ispirata alle idee di Marcus Garvey e Gandhi. Nel 1936 venne accusato in Costa d'Oro di aver pubblicato un articolo contro il governo, anche se in realtà non era presente in redazione al momento della sua pubblicazione; tuttavia la reputazione che aveva raggiunto gli permise di trasferirsi a Lagos l'anno successivo, fondando il *West African Pilot*, attraverso cui attaccare il razzismo e il colonialismo, soprattutto una volta entrato a far parte del Nigerian Youth Movement.

Obafemi Awolowo veniva invece da aree di lingua yoruba e, anche se ebbe una breve formazione in giornalismo, fu soprattutto un imprenditore. Entrò nel Wesley College di Ibadan nel 1927, imparando a scrivere e leggere correttamente; trascorse tre mesi al Nigerian Daily Times, a partire dal 1934, ma lo lasciò per iniziare varie attività come prestiti, trasporti coi camion e compravendite. Lottò contro le ferrovie governative e contro l'imposizione di una licenza ai trasporti sui camion; i suoi sforzi nazionalisti furono diretti verso la difesa degli interessi dei commercianti di lingua yoruba, piuttosto che in senso nazionalista, in un periodo in cui anche altre autorità tradizionali stavano considerando l'utilità di una identità pan-yoruba. Anche Awolowo era parte del Nigerian Youth Movement, il quale batté il Nigerian National Democratic Party di Macaulay nel 1938.

La Nigeria, intanto, veniva divisa amministrativamente nel 1939 in tre entità; una provincia al nord e due nel sud, quella occidentale e quella orientale. Inoltre, il governo concesse il monopolio dell'esplorazione minerale in Nigeria, a partire dal 1938, alla Shell Oil Company.

Il Nigerian Youth Movement voleva creare una nazione autonoma dall'impero britannico e soprattutto unitaria, proponendo una educazione libera e di massa, un suffragio adulto universale, la protezione dei nigeriani da competizioni economiche

inequali e una uniformità di stipendi fra europei e nigeriani; non riuscì però ad ottenere sostegno nel nord della nazione. Il partito si divise, infine, nel 1941 lungo linee su base etnica.

All'avvicinarsi della Seconda guerra mondiale, la Nigeria non ebbe altra scelta se non schierarsi dalla parte della Gran Bretagna. La lotta per la libertà e la democrazia suonava ipocrita nella colonia, ma il razzismo dei nazisti che consideravano gli africani come semi-scimmie e la possibilità che questi vincendo prendessero il potere suonava le corde in favore di una lealtà al governo britannico (Bourne 2015).

La Seconda guerra mondiale fu economicamente negativa per la Nigeria; i *chief* dovettero contribuire economicamente alle sue spese, i costi aumentarono e vennero meno molti beni essenziali, come il sale. Le richieste di stagno dalle miniere da parte della Gran Bretagna portarono a un aumento del lavoro forzato per gli uomini fra i 18 e i 48 anni, anche se presto l'iniziativa fu abbandonata per via delle proteste che scatenò. Su questi problemi si andò a concentrare il *West African Pilot* di Azikiwe, insieme a una opposizione al razzismo tedesco, aggravato da quando l'Italia, che aveva occupato il più antico stato africano indipendente, si alleò con l'Asse.

Truppe costituite da soldati nigeriani furono infine mandate in Africa orientale, così come in Birmania (ora Myanmar). Il sostegno alla Gran Bretagna non durò però a lungo: molti nigeriani sentirono che i britannici non riconoscevano il loro contributo alla guerra e Winston Churchill, Primo ministro dal 1940 al 1945 e poi dal 1951 al 1955, pur avendo delineato nel terzo punto della Carta Atlantica che tutti i popoli avevano diritto all'auto-governo, decise che ciò non si applicava alle colonie delle nazioni europee.

La guerra portò all'aumentare delle associazioni localiste, culturali e su base etnica, come fattore di attivismo politico. Nel 1943 il British Council invitò sette editori di giornali dell'Africa Occidentale in Inghilterra e Azikiwe fu uno fra questi; utilizzò così l'occasione per presentare una richiesta all'Ufficio Coloniale per l'indipendenza in un processo della durata di circa quindici anni, rimasta inascoltata. L'anno successivo Azikiwe fondò il National Council of Nigeria and the Cameroons, una sorta di fronte nazionale, convincendo le autorità coloniali che era ormai inevitabile reagire politicamente al crescente nazionalismo. Nel dicembre 1944 il nuovo Governatore della Nigeria, Arthur Richards (in ufficio dal 1943 al 1948) propose un cambiamento costituzionale, basandosi sul principio della democratizzazione delle *native authorities*, con l'introduzione di elezioni a livello locale.

Le unioni dei lavoratori intensificarono gli scioperi in tutta la Nigeria meridionale e le autorità britanniche furono costrette a cedere concedendo degli incrementi negli stipendi. I giornali di Azikiwe rinfocolavano le ragioni degli scioperi, lamentando i bassi stipendi, i problemi nella gestione degli alimenti, l'aumento dei costi di vita e la disoccupazione dei soldati nigeriani che tornavano dalla guerra. Nel 1943, in una serie di articoli e libri, Azikiwe propose la nazionalizzazione delle miniere di stagno e di altri materiali. Il valore politico degli scioperi non sfuggì, quindi, ad Azikiwe e per questo il Governatore Richard usò i poteri speciali dovuti al tempo di guerra per chiudere i suoi giornali. Azikiwe fuggì da Lagos per nascondersi a Onitsha, ma nelle righe del *The Public Defender* tornò ad accusare il governo coloniale di minacciarlo; i suoi sostenitori decisero così di dare vita al movimento zikista, trasformato rapidamente nella sezione giovane del National Council of Nigeria and Cameroons.

A Port Harcourt, l'emersione del National Council of Nigeria and Cameroons, così come del movimento degli zikisti, portarono a un maggiore confronto con i colonialisti; infine, anche il giornale *West African Pilot* raggiunse Port Harcourt nel 1940. L'African Community League modificò il suo manifesto, includendovi esplicitamente obiettivi politici e domandando, per la prima volta, un maggiore potere governativo; si iniziarono così a considerare i vantaggi di un approccio ai problemi meno frammentato nelle necessità delle singole comunità. Nel 1943, Lagos e Calabar erano le uniche due città che potevano eleggere direttamente rappresentanti del Consiglio Legislativo; la League di Port Harcourt, dal 1945, iniziò ad aspirare agli stessi privilegi e a un Consiglio Cittadino che fosse eletto e pienamente responsabile. Nel giugno 1949, nonostante la bassa partecipazione alle elezioni, venne inaugurato formalmente il Port Harcourt Town Council e per la prima volta, aveva una maggioranza africana di membri eletti; erano presenti solo quattro europei. Il nazionalismo a Port Harcourt tuttavia continuò a non essere così trainante come a Lagos: si dovette aspettare fino al 1946 per la prima sezione del movimento zikista e solo nel 1951 si formò una sezione del National Council of Nigeria and Cameroons. Secondo Wolpe (1974), differentemente da Lagos, l'anima commerciale di Port Harcourt rese il suo clima politico più moderato.

La costituzione di Richards non durò a lungo, in quanto il nuovo governatore Sir John Macpherson, nominato nel 1948, ebbe in mente l'obiettivo di accelerare il progresso politico e di farlo in consultazione con i nigeriani. La sua riforma costituzionale fu promulgata nel 1951 e prevedeva una House of Representatives centrale al posto del Consiglio Legislativo e un Consiglio Esecutivo composto di dodici

ministri nigeriani e sette ufficiali. Tuttavia, nonostante queste premesse, una sparatoria della polizia contro dei minatori in protesta a Enugu nel 1949 portò a rivolte in diversi territori: a Port Harcourt durarono diversi giorni, causando due morti e diversi arresti. Il movimento zikista decise di attentare alla vita del Capo segretario coloniale Hugh Foot ma l'operazione fallì e l'unico risultato fu di far dichiarare il movimento zikista illegale. Azikiwe decise quindi di disconoscerlo e per questo il National Council of Nigeria and the Cameroons iniziò a perdere sostegno in patria. Viceversa, in quel momento, la lotta armata era una opzione difficilmente immaginabile per la Nigeria: i leader al nord non sarebbero stati favorevoli perché sospettavano il rischio di venire dominati dal sud e Awolowo, invece che guardare a movimenti di indipendenza nazionale, lanciava la Egbe Omo Oduduwa e da questa, l'Action Group, per creare uno stato Yoruba all'interno di un sistema politico federale (Bourne 2015).

2.6 Gli anni Cinquanta; verso l'indipendenza politica e un'espansione del pentecostalismo

Alle prime elezioni generali del 1951-52 l'Action Group di Awolowo batté il National Council of Nigeria and Cameroons, che passò all'opposizione, vincendo però nella regione a est. Il Northern People's Congress, fondato nel 1948, dominò al nord. Azikiwe perse molta della sua fama, ma del resto, dagli anni Quaranta invece che come nazionalista pan-africano iniziava a essere visto come un rappresentante esclusivamente igbo e ne era dimostrazione la sua presidenza della Ibo State Union a partire dal 1949.

A partire dagli anni Cinquanta, i britannici che promuovevano già il modello federale altrove (come in India), si convinsero che fosse l'unico a poter tenere insieme le diversità regionali che percepivano in Nigeria. Macpherson iniziò a simpatizzare con le paure dei leader al nord di venire dominati dal sud, in quanto effettivamente molti dei lavori a livello governativo erano già occupati da uomini letterati di quelle aree; ciononostante i britannici erano determinati a mantenere la Nigeria unita.

Gli anni Cinquanta furono anche gli anni delle nuove opportunità; nel 1948 nacque la prima Università, la University College of Ibadan, collegata alla London University; Azikiwe quindi sostenne l'apertura di una università anche nell'est, a Nsukka. Nel 1956 Shell-Mex e BP Ltd trovavano quantità commerciali di petrolio a Oloibiri, circa 80 km da Port Harcourt, aumentandone l'espansione. In seguito all'occupazione del Canale di Suez da parte di Francia, Regno Unito e Israele nel 1956, questo petrolio divenne di importanza strategica per il Regno Unito e iniziò a essere esportato dal 1958.

Exxonmobile Compagnies Nigeria iniziò le sue operazioni nel 1955, Chevron Nigeria Limited (CNL) nel 1961, Total nel 1962, Agip nel 1962, iniziando però l'effettiva produzione solo nel 1970.

Sempre in quegli anni ebbe inizio la diffusione, in Nigeria, del Latter Rain Movement, per via del lavoro missionario di S. G. Elton; inviato della pentecostale Apostolic Church, il quale conobbe però il Latter Rain in un viaggio verso la sua famiglia in Inghilterra nel 1952. Il movimento in quegli anni si stava espandendo dal Nord America al Canada, portando con sé una nuova attenzione verso pratiche come l'imposizione delle mani, la profezia, la divisione dei cinque ministeri (apostoli, profeti, evangelisti, pastori e insegnanti) e gli aspetti escatologici del cristianesimo. Per queste e altre ragioni, diverse denominazioni pentecostali classiche disconobbero il movimento; quando a Elton fu chiesto di scegliere fra il ministero dell'Apostolic Church e la frequenza al Latter Rain Movement, egli scelse quest'ultimo. Altri aderenti del Latter Rain, come T. L. Osborne e Gordon Linday, iniziarono a cercare il sostegno di Elton per le loro *crusade* di evangelizzazione in Nigeria. Elton, distaccatosi dall'Apostolic Church, divenne più libero di rappresentare altre chiese e organizzazioni pentecostali nord americane in Nigeria e in questo modo la scena pentecostale divenne più larga e differenziata (Olofinjana 2011).

La successiva revisione costituzionale della Nigeria venne intitolata al Segretario coloniale, Oliver Lyttlelton, nel 1954; a partire da questa si creava un sistema completamente federale comprendente un governatore generale e vicegovernatori in tre regioni geografiche della Nigeria, del Camerun del sud e nel Territorio Federale di Lagos. Ogni regione aveva, oltre al governatore, un premier, un cabinet e un servizio civile, mentre il governo centrale di Lagos era rappresentato dal governatore generale, dalla burocrazia, dall'House of Representatives (parlamento) e da un Senato. La provincia orientale del sud e quella occidentale ottennero l'auto-governo nel 1957, mentre il nord rimase senza autogoverno fino al 1959.

A Port Harcourt, le chiese cristiane, che erano nate anche come un elemento unificante della scena pubblica, divennero qualcosa di più complesso e conflittuale. Infatti, nel 1956 il National Council of Nigeria and Cameroon locale emanò una nuova legge sull'istruzione che limitava l'ulteriore espansione delle scuole missionarie nella regione. Secondo Wolpe (1974), i missionari europei avevano effettivamente scoperto quasi subito che, essendo spesso visti come troppo collegati agli agenti commerciali e coloniali europei, la loro presenza, e anche il rischio dell'indottrinamento delle nuove

generazioni, sarebbero stati meglio accettati se in cambio avessero restituito una vantaggiosa istruzione letteraria e aritmetica, che per i giovani serviva per divincolarsi dalle precedenti strutture di potere, entrando nei ranghi della nuova amministrazione coloniale (Bassey 1999; Rowlands 1993). Anche a Port Harcourt, quindi, il ruolo pubblico del cristianesimo nei primi anni si manifestò visibilmente tramite l'istruzione. Si creò una competizione fra missioni cattoliche, a volte identificate con i francesi e gli irlandesi che le gestivano e le missioni protestanti, sostenute soprattutto da inglesi e scozzesi. L'insistenza per frequentare le scuole esclusivamente delle denominazioni di cui i genitori facevano parte iniziò a creare un enorme fiorire di scuole e una corsa alle risorse finanziarie pubbliche e comunitarie; da qui, la scelta del partito NCNC, nel 1956, di rendere le scuole primarie sostenute pubblicamente come direttamente controllate dallo Stato. Inoltre, buona parte del governo locale era protestante ed effettivamente, nella competizione con l'educazione cattolica questa stava avendo la meglio; mettere un tetto sul numero di scuole e aumentare il ruolo del governo significava colpire molto meno le missioni protestanti che quelle cattoliche. Del resto, queste ultime rimanevano ancora largamente nelle mani di un clero proveniente dall'estero, principalmente di irlandesi e questo ledeva alle aspirazioni nazionaliste del partito di Azikiwe (Wolpe 1974).

Bisogna almeno notare di sfuggita, a questo punto, che la questione nazionalista e pan-africana portata avanti da Azikiwe si esprimeva anche attraverso la religione e proprio attraverso una, abbastanza diretta, opposizione al Cristianesimo missionario. L'esempio lampante fu la fondazione della National Church of Nigeria, nel 1948, come sezione religiosa del National Council for Nigeria and the Cameroons, la quale rifiutava Gesù Cristo in favore di una liturgia pan-africanista incentrata sul 'Dio dell'Africa' (Onyiah 1980).

L'opposizione cattolica al provvedimento del 1956 fu strenua; a Port Harcourt si formarono gruppi di azione politica, si firmarono petizioni e si proposero candidati indipendenti opposti all'NCNC. Tuttavia, questa opposizione venne largamente ignorata; del resto gran parte degli ufficiali erano protestanti e rimasero poco favorevoli alla militanza cattolica. Nel 1960 si formava anzi il Port Harcourt Christian Council Project, missione cittadina del più largo e vecchio Christian Council of Nigeria, che includeva anglicani, metodisti, battisti, presbiteriani e Salvation Church. Il progetto venne avviato dal Rev. Michael Mann, vescovo anglicano britannico col sostegno delle compagnie petrolifere, per cercare di rispondere ai bisogni di una città in rapido

sviluppo e certamente per fornire servizi maggiori delle missioni cattoliche (Akah 2000).

Il 27 ottobre 1958 la Gran Bretagna dichiarò di accettare che la Nigeria divenisse indipendente, con un governo federale, entro il 1 ottobre 1960. Nuove elezioni nel 1959, in preparazione dell'indipendenza e di una nuova e allargata House of Representatives, videro Ahmadu Bello confermato come leader della regione del nord, Azikiwe della regione orientale e Awolowo di quella occidentale. Le elezioni segnarono comunque la vittoria dell'NPC del nord, con 142 seggi in parlamento; l'AG ne ebbe 73 e l'NCNC 87. AG e NCNC insieme avrebbero potuto vincere, ma dei disaccordi fra Azikiwe e Awolowo portarono a un temporaneo divorzio fra i due; si creò invece una alleanza fra l'NCNC di Azikiwe e l'NPC di Bello. Il 1 ottobre 1960 arrivò l'indipendenza, con una Freedom Charter consegnata dalla Principessa Alexandra di Kent in rappresentanza della Regina. Il Northern People's Congress, che aveva il maggior numero di seggi al parlamento, scelse Abubakar Tafawa Balewa come Primo ministro invece di Ahmadu Bello, che rimase a capo del partito e leader della regione settentrionale. Azikiwe divenne governatore generale, mentre Awolowo col suo Action Group passò all'opposizione. Il Capo dello Stato, piuttosto cerimoniale, restava per il momento la Regina ma il potere legislativo era nelle mani della House of Representatives, quello esecutivo in quelle del Primo ministro e l'autorità giudiziaria della Corte Suprema Federale (Bourne 2015)

Nell'ultima settimana del gennaio 1960 si svolse a Lagos la *crusade* del Rev. Billy Graham, battista americano; il suo operato rivoluzionò il concetto di evangelismo introducendo attività di evangelizzazione all'aria aperta, attraverso mezzi moderni di comunicazione e su larga scala, all'interno ad esempio di stadi; mai fino ad allora l'evangelismo aveva attratto così larga partecipazione (Ojo 2006).

Dopo l'indipendenza, la Nigeria fu ammessa al Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite e, nel 1963, modificò le relazioni con il Regno Unito dichiarandosi Repubblica Federale, con Nnamdi Azikiwe come Presidente e Balewa ancora come Primo ministro.

Nello stesso anno dell'indipendenza nigeriana, il 1960, la maggior parte dei paesi africani divennero indipendenti, lasciando solo i portoghesi, i rhodesiani e i bianchi sudafricani a dominare minoranze locali; questa divenne una preoccupazione importante per le politiche estere nigeriane negli anni successivi, che sostennero le elezioni di Nelson Mandela nel 1994. Tuttavia, l'euforia iniziale per l'indipendenza ottenuta, sarebbe durata poco.

2.7 La Prima Repubblica, Isaac Boro, la guerra del Biafra e i precursori del neo-pentecostalismo

La Nigeria, al momento dell'indipendenza, portava con sé i problemi del dominio coloniale. Le differenze nel livello di educazione e di conseguenza, nell'economia fra nord e sud del paese persistettero nonostante gli sforzi dei governi successivi, acuendo differenze generate dalle politiche di Lugard.

Nel frattempo, in Africa si stavano susseguendo numerosi colpi di Stato, la cui eco arrivava fino in Nigeria; i golpisti, presentandosi come forze al di sopra delle parti politiche, finirono con l'ottenere il sostegno, implicito o esplicito, di molti giovani che risultavano almeno affascinati dalle loro modalità d'azione maschiline e apparentemente incorruttibili.

Nel 1962, un anno prima che la Nigeria divenisse una Repubblica Federale, la crisi tra nord e sud peggiorò; l'Action Group di Awolowo finì col dividersi a causa di una divergenza nella leadership sul modo in cui posizionarsi rispetto al governo federale. Si generarono, di conseguenza, numerosi disordini interni alla regione occidentale che culminarono con uno scontro alla Western House of Assembly in cui dovette intervenire la polizia. Il governo federale avviò una commissione di inchiesta per indagare su Awolowo e sui fondi del suo partito; ma l'accusa, alla fine, fu di tradimento per aver pianificato un attentato nei confronti del Capo di Stato, la Regina di Inghilterra. Per questo, nel 1964 Awolowo venne condannato a sette anni di reclusione, anche se a livello popolare, in seguito, le accuse vennero ritenute false. Ad ogni modo ciò fece sì che l'oppositore interno all'Action Group di Awolowo, Akintola, divenisse Premier della regione occidentale attraverso un nuovo partito, l'United People's Party, divenuto poi Nigerian National Democratic Party.

Nel 1962 venne svolto un nuovo censimento della popolazione, attraverso metodologie diverse da quelle utilizzate in periodo coloniale; i risultati non furono mai pubblicati ufficialmente ma le voci che circolavano affermavano che il sud era diventato più popoloso del nord e per questa ragione ci sarebbe dovuta essere una diversa distribuzione delle risorse politiche ed economiche. Le prime elezioni federali nel 1964 furono caratterizzate dall'ostilità crescente delle regioni meridionali rispetto a quelle settentrionali; elezioni vinte, ad ogni modo, dal partito settentrionale di Balewa. Fin da allora in Nigeria la popolazione iniziò a parlare di corruzione della classe politica, a partire dai suoi ministri (Bourne 2015).

La questione petrolifera aveva cominciato ad emergere, effettivamente, verso il 1965; prima di allora nessuno aveva previsto l'importanza che il petrolio avrebbe ricoperto per la nazione, ma da quel momento, la bilancia positiva dei pagamenti dovuti alla produzione del greggio trasformò l'apatia politica a suo riguardo, in crescente euforia (Wolpe 1974). Tuttavia, l'insoddisfazione rispetto al corpo politico nigeriano divenne comunque dilagante ed evidenziata dalla stampa, dai movimenti dei lavoratori e dalle reazioni alle elezioni federali.

Dalla fine del 1965 alle prime settimane del 1966 la regione occidentale divenne ingovernabile per via di una serie di rivolte e omicidi politici. Balewa sembrò incapace di gestire la situazione e il Maggiore Generale Johnson Aguiyi-Ironsi ritirò le truppe che erano state inviate nella regione, perché queste simpatizzavano con i rivoltosi, invece che con il Governo federale.

Nella mattina del 15 gennaio 1966 un gruppo di giovani ufficiali militari, fra cui il maggiore Patrick Chuckwuma Nzeogwu, compì un colpo di stato uccidendo Balewa, Akintola e Ahmadu Bello. Aguiyi-Ironsi stabilì il primo governo militare interno della Nigeria, sospendendo la Costituzione. Il colpo di Stato, percepito come una presa di potere da parte dei militari rispetto a una classe politica corrotta, non fu del tutto impopolare neanche nel nord, almeno inizialmente, ma non mancarono le opposizioni.

Il 23 febbraio 1966 venne dichiarata la Niger Delta Republic durante la cosiddetta 'Rivoluzione dei dodici giorni', da parte del Maggiore Isaac Adaka Boro. Prima di divenire un 'rivoluzionario', Isaac Adaka Boro aveva lavorato per il governo federale; negli anni Sessanta era ispettore incaricato di quella che definì «L'inferno che era Port Harcourt» (Boro 1982 :26), lottando contro i numerosi locali che fornivano alcolici anche oltre i limiti stabiliti dalla legge. Dopo il colpo di Stato di Aguiyi-Ironsi, Boro fondò il Niger Delta Volunteer Force, prima milizia armata formata inizialmente da individui di lingua ijaw, come lui. Nella sua autobiografia, Boro scriveva: «L'unico protettore degli Ijaws, Sir Balewa è finito. Lui e il suo partito erano gli unici che avevano considerazione per la nostra presenza in Nigeria» (Boro 1982 :94-95). La scoperta dei pozzi petroliferi era divenuta significativa per le terre abitate dalle comunità parlanti ijaw, che proprio per questo si unirono, al fine di ottenere una maggiore proporzione nei proventi petroliferi di quelli che attualmente ricevevano (Wolpe 1974). Boro, scrivendo di come aveva ottenuto le armi per la rivolta, citava proprio la presenza delle compagnie petrolifere nell'area: «[gli] esplosivi sono comuni nel Delta del Niger a causa della presenza delle compagnie petrolifere. ... Molti di

questi esplosivi possono essere acquistati al mercato nero. ... Per le ordinarie operazioni di esplorazione ...» (Boro 1982 :107). Egli descrive anche il giorno del 23 febbraio 1966, le celebrazioni nel suo campo, a partire dai giuramenti e dalla santificazione cristiana che ne seguiva:

“Io un Cittadino del Delta del Niger dalla città di giuro oggi nel Campo Rivoluzionario del Niger Delta Volunteer Service ... dichiarando solennemente di sostenere i diritti naturali e l'integrità della Popolazione del Delta del Niger e di lottare con la mia vita per il ristabilimento della stessa. Quindi aiutami Dio”

... La successiva cerimonia era la santificazione. Mi ero ritirato in una tranquilla ombra nella foresta dopo l'annuncio mattutino e avevo pregato con un profumo. Dopo il giuramento cerimoniale, dunque, di fronte a ogni uomo, facevo il segno della croce con le parole: “Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, andiamo”. La risposta attesa era “A-m-e-n”. Alla fine di ciò, c'era un mulinello di vento che soffiava al centro del campo e noi sapevamo che la nostra preghiera era stata accettata. ...

Oggi è un grande giorno, non solo per le nostre vite, ma anche per la storia del Delta del Niger. ... Questo non perché stiamo per portare il paradiso in terra, ma perché dimostreremo al mondo cosa ne pensiamo dell'oppressione. Prima di oggi, eravamo chiamati ladri, banditi, terroristi o gangster ma da oggi, saremo eroi delle nostre terre.
(Boro 1982 :115-116)

Nonostante la rivoluzione fosse durata soltanto dodici giorni prima che Aguiyi-Ironsi lo arrestasse proprio a Oloibiri, dove il petrolio era stato scoperto, il suo esempio servì quasi come mito fondatore della ‘resistenza’ sul Delta del Niger. A Boro si riferiranno spesso lo scrittore Ken Saro-Wiwa e Mujahid Dokubo-Asari, fra gli altri. La breve ribellione di Isaac Boro era anche la dimostrazione che il governo federale non poteva più prendere per scontata la ricchezza del Delta.

Aguiyi-Ironsi durante la sua dittatura militare da gennaio a luglio 1966 prese molte misure antidemocratiche e venne percepito come favorevole alle popolazioni di lingua igbo e perciò, come una minaccia per chi non lo era. Ciò scatenò numerose rivolte al nord, fino a quando degli ufficiali militari pianificarono un altro colpo di Stato. Il 29 luglio il governo del Generale Aguiyi-Ironsi venne quindi rovesciato e lui ucciso.

Il colonnello Yakubu Gowon, 31 anni, cristiano figlio di genitori missionari per la CMS, prese il potere. Nei dieci mesi successivi vi furono numerose aggressioni e omicidi nei confronti delle popolazioni di lingua igbo nel nord, creando di conseguenza milioni di rifugiati. Nel gennaio 1967, Emeka Ojukwu, governatore militare della

Regione orientale, incontrò Gowon in Aburi, Ghana, per discutere della situazione (Bourne 2015).

Il 26 maggio 1967 Gowon decise di dividere le tre regioni di cui era composta la Nigeria, in dodici Stati federati. Nella nuova suddivisione territoriale, molto del petrolio andava allo Stato di Rivers, dove si trovava Port Harcourt, ma questo non implicava che ne gestisse la ricchezza.

Nel 1969, infatti, Gowon emanò il Petroleum Act, che dava il controllo e la proprietà del petrolio in Nigeria esclusivamente al governo federale, al tempo con capitale a Lagos. In cambio di concessioni petrolifere alle compagnie, queste dovevano pagare direttamente al governo parte dei proventi derivanti dai guadagni dovuti alla sua esportazione. Si trattò del primo atto di centralizzazione politica rispetto ai proventi del petrolio, al quale ne fecero seguito molti altri, da altri governi.

Il 26 maggio 1967, Ojukwu, insoddisfatto dalle discussioni con Gowon, veniva autorizzato dall'Assemblea Consultiva della sua Regione ad avviare le pratiche per la secessione; il 30 maggio dichiarò l'indipendenza della Repubblica del Biafra, con capitale a Enugu. La regione includeva città come Port Harcourt, Yenagoa, Owerri, Enugu, Calabar e Ikom.

La secessione dei territori ricchi di petrolio in quell'area della Nigeria aveva delle chiare conseguenze per il resto della Federazione; il 45% dei proventi del governo sarebbero venuti meno e questa ragione contribuì certamente, fra le altre, a convincere alcuni che la regione sarebbe potuta proseguire da sola e altri, della necessità di mantenere la Nigeria unita (Wolpe 1974). Un alleato chiave del Biafra fu la Francia che fornì armi ma non un riconoscimento ufficiale dello Stato, mentre il Regno Unito dava munizioni alle forze federali. Quando il Primo ministro britannico si rifiutò di fornire aerei alle forze federali, giustificandosi con ragioni umanitarie, Gowon si rivolse all'Unione Sovietica, convincendo il Regno Unito che fosse meglio mantenere il sostegno a un governo che era in genere stato un affidabile alleato dell'Occidente; ed effettivamente ci riuscì, anche se in seguito, dagli anni Settanta in poi, la nazione divenne più favorevole agli Stati Uniti che all'Inghilterra.

La guerra del Biafra durò più di quanto ci si aspettasse anche per via delle risorse dei rivoltosi e del sostegno risultante dalla pubblicizzazione mediatica del conflitto, descritto come un genocidio. Le istituzioni cattoliche avevano al centro della loro attività missionaria le popolazioni di lingua igbo e del resto, molta della propaganda di Ojukwu presentava il conflitto come risultante da una minaccia musulmana rispetto ad

un 'Biafra Cristiano'. Più di cento preti irlandesi cattolici rimasero nei territori, nonostante la guerra; le missioni protestanti invece andarono via prima o durante la guerra, interrompendo progetti come il Port Harcourt Christian Council Project (Akah 2000). Una raccolta di articoli del Christian Council of Nigeria, del 1969, mostrava gli sforzi dei leader cristiani protestanti per evitare la guerra, nonostante l'abbandono dei territori, oltre al lancio di un piano di soccorso chiamato 'Christian Churches Refugee Fund' attraverso le donazioni delle chiese protestanti aderenti. La posizione ufficiale del gruppo, rispetto alla guerra, veniva esemplificata nell'introduzione da J. A. I. Falope, Segretario Generale del Christian Council of Nigeria, il quale scriveva che «I leader delle chiese sollecitano i governatori militari a mantenere la Nigeria unita e una» (C.C.N. 1969 :6). Nonostante questo, non mancavano gli articoli, come quello di Provost F. O. Segun, *Is God on Our Side?*, i quali esemplificavano non solo la mancanza di divisione fra politica e religione, ma la sovranità della seconda sulla prima. Scriveva Segun «Dio ha il diritto di comandare gli uomini, anche i leader nazionali» (C.C.N. 1969 :94), o ancora, in *War and Peace*, Tunji Abiona, più chiaramente

Forse nient'altro è più necessario e fruttuoso oggi dell'insistenza sulla sovranità di Dio, un principio negato da Machiavelli e i suoi seguaci ... Lo Stato va derubato della sua assolutezza, che appartiene a Dio soltanto. Gli Stati sono autonomi, ma sotto il governo finale di Dio (C.C.N. 1968 :41).

Infine, anche i missionari stranieri delle chiese pentecostali Assemblies of God e dell'Apostolic Church abbandonarono le terre del Biafra (Burgess 2009).

Dal Biafra evitò invece di scappare Bill Roberts, britannico rappresentante della Scripture Union, un gruppo internazionale e non-denominazionale fondato in Inghilterra fra il 1867 e il 1879. Si rivolse all'Africa verso gli inizi del Novecento, anche se la data precisa dell'inizio delle sue missioni in Nigeria non è nota. Nel 1960, in un incontro tenutosi nei pressi di Londra, la Scripture Union International decise di decentralizzare le differenti sedi nazionali, per farle sviluppare secondo linee locali. In Nigeria la Scripture Union fu particolarmente attiva nelle scuole di istruzione secondaria, attraverso campi di preghiera e studio biblico, distribuzione di materiale e soprattutto, lo studio indipendente delle scritture da parte dei giovani. Roberts rimase in Nigeria per cinque anni durante la guerra civile e divenne l'insegnante di numerosi giovani, alcuni dei quali, in seguito, sarebbero diventati importanti pastori neo-pentecostali (Burgess 2008).

Port Harcourt, durante la guerra del Biafra, era nelle mani del governo biafrano. Verso la fine del 1967 i federali avevano preso Enugu e nel maggio 1968 si impadronirono di Port Harcourt e della maggior parte dei pozzi petroliferi. Dopo la presa di Port Harcourt, si venne a creare la Biafran Organization of Freedom Fighters che continuò una resistenza attraverso la guerriglia. La perdita di Port Harcourt significò la perdita di molto dell'equipaggiamento che portava avanti la guerra per i biafrani, senza contare la raffineria petrolifera. Ken Saro-Wiwa, al tempo della guerra del Biafra, era Amministratore Federale per il porto di Bonny; nel suo *On A Darkling Plain: An Account of The Nigerian Civil War* (Saro-Wiwa 1989) descrisse la situazione di Port Harcourt attraverso il resoconto di Peter Aker, che si trovava lì. Saro-Wiwa non fu mai a favore del Biafra; nel suo resoconto affermava che molti 'ogoni' (con cui si identificava) erano morti deportati in campi di concentramento o erano stati evacuati dalle proprie città.

Alla fine, l'11 gennaio 1970 il Biafra si arrese e Gowon promise che non vi sarebbero stati 'né vincitori, né vinti' utilizzando una retorica riconciliante. Tuttavia, la memoria del Biafra riemergerà durante ogni crisi dello Stato nigeriano e diverrà un argomento di dibattito fino al momento della mia ricerca a Port Harcourt, a partire dalla questione di Radio Biafra, attualmente basata in Inghilterra, con il suo leader Mazi Nnami Kanu arrestato di recente. A molti missionari stranieri, dal giorno dell'arresa del Biafra, venne negato l'ingresso nella Nigeria orientale, che tornò a essere gradualmente accessibile solo a partire dal 1988. Per Port Harcourt, la riconquista federale significò l'evacuazione dei suoi residenti di lingua igbo, allontanando da loro ogni possibilità di riconoscimento politico o economico nell'area. I successivi conflitti per il petrolio nella regione vennero portati avanti da comunità che si auto-rappresentavano come ijaw, piuttosto che igbo, i quali vennero definiti 'non indigeni' dell'area (Wolpe 1974) e come tali esclusi, ad esempio, dalle quote che regolano l'accesso universitario in tutto Rivers State o dal ruolo di comunità ospitanti delle compagnie petrolifere e dai proventi che ne sarebbero conseguiti. Gowon, creando dodici Stati, aprì poi le porte alle continue pressioni dalle identità etniche in Nigeria, dal cui riconoscimento ufficiale dipendeva l'accesso alle risorse dello Stato, portando il numero delle entità federate a un totale di trentasei negli anni Novanta.

Il governo militare di Gowon durò dal 1966 al 1975. Nel suo entourage iniziava ad emergere un giovane militare trentenne, Olesgun Obasanjo, che avrebbe segnato la successiva storia della Nigeria. Gowon concesse poi il perdono incondizionato a Isaac

Boro e lui, identificandosi come ijaw, combatté le forze biafrane dalla parte del governo federale, venendo ucciso nel corso della guerra, nel 1968, durante una imboscata a Ogu.

Nelle università, iniziava a manifestarsi un grande interesse per il pentecostalismo, prima diffuso soprattutto, ad esempio, tramite la Scripture Union nei campus delle scuole primarie e secondarie. Fra il 1967 e il 1969 S. G. Elton iniziò a venire invitato a parlare all'University of Ibadan e a quella di Ilesha, diffondendo il suo messaggio centrato sulla dottrina nel battesimo dello Spirito Santo; dopo i suoi incontri spesso gli studenti si convertivano e iniziavano a 'parlare le lingue', esprimendo tramite glossolalia la ricevuta benedizione. Questo fu l'inizio del successivo revival pentecostale nei campus universitari, durante gli anni Settanta.

2.8 L'eredità di Braide: uno sguardo etnografico alla Christ Army Church a Port Harcourt

Ludwig (1993) nella conclusione del suo articolo sembrava affermare che la Christ Army Church, pur essendo continuata fino a oggi grazie all'operato di Coker, si sarebbe in un certo senso routinizzata, perdendo la carica 'profetica' (e implicitamente, politica) di Garrick Braide. Nell'affermare ciò, Ludwig non si riferisce esplicitamente a Weber (1974, ed. originale 1922), ma proprio secondo lui i movimenti carismatici incentrati nella figura di un profeta persistevano soltanto fino alla morte del loro profeta, quando spesso poi finivano con l'istituzionalizzarsi, il burocratizzarsi. La Christ Army Church andò incontro a diverse divisioni interne, come fra la Niger Delta Native Church, la Christ Army Church e la Christ Army Church Garrick Braide Connexion (Burgess 2008); alla prova del tempo, però, resistettero in pochi e ciò non di meno, la chiesa proseguì fino ad oggi. Credo che chiese come la Christ Army Church, dedicandosi alla guarigione e alla cura, possano comunque ancora riflettere nelle loro pratiche i problemi della Nigeria contemporanea, anche se questi sono diversi da quelli del colonialismo in cui era situato Garrick Braide. Per questo, prima di volgere il nostro sguardo al neo-pentecostalismo, credo sia il caso di presentare ciò che è rimasto dell'eredità del 'profeta'. Turner, nel suo discorso del 1966, scriveva che la liturgia e il cerimoniale della Christ Army Church gli sembravano ormai perfettamente anglicani; lo stesso, curiosamente, mi disse uno degli individui che conduceva l'auto che avevo preso in locazione, quando gli chiesi se aveva qualche notizia di quella chiesa a Port Harcourt, pur dovendosi poi ricredere per via delle pratiche di guarigione e profezia.

Quel guidatore, alcuni giorni dopo aver iniziato le nostre visite a una Christ Army Church di Port Harcourt, conversando mi disse che da giovane aveva frequentato chiese ‘come quella’; chiese che lui definiva *white garment churches*, evidentemente associandola al nome popolare attribuito alle chiese indigene e ‘aladura’ per via delle loro tuniche bianche. La loro importanza si poteva, secondo lui, spiegare così:

Dicono che puoi ottenere il lavoro a novembre, o a maggio prendi il lavoro alla compagnia petrolifera... Diventi felice! [ride] Torni a casa e il modo in cui preghi, il modo in cui fai le cose, anche se non è maggio... Ma quando arriva il momento tu ottieni il lavoro e hey! Sei più fiducioso. Per esempio, stai lavorando e qualcuno vuole che... vuole che ti licenzino... Ci sono un sacco di cose che succedono! Alcune persone ti invidiano, ti vedono eccellere nel lavoro, le persone ti invidiano... forse alcuni di loro possono andare da questi... Babalawo... a fare qualcosa che... ti rovini, ti licenzi... Beh, queste... questo tipo di chiese, possono vederti e dirti: ragazzo, ti puoi rilassare, perché qualcuno avrà paura di darti fastidio. Quindi, questi sono i vantaggi di queste chiese. Le altre chiese non sanno da dove viene il problema, ma questo tipo [di chiese], queste te lo possono dire. Ah! "è tuo padre, è tua madre, è tuo fratello, è tuo zio..." Sai che hanno due facce..."³¹

I *babalawo* sono dei mediatori religiosi e della guarigione diffusi presso le popolazioni di lingua yoruba (Buckley 1985; Simpson 1980). Tuttavia, sono ben riconosciuti in tutta la Nigeria, almeno come rappresentati delle religioni ‘locali’ precedenti al cristianesimo, anche perché furono le chiese missionarie anglicane e cattoliche a creare per prime una netta distinzione fra ‘cristiani’ e ‘pagani’, ideando una categoria larghissima che includeva anche le religioni locali (Peel 2000). Fin da questo dialogo, è possibile rintracciare elementi di cui discuteremo in seguito, come l’insicurezza spirituale a Port Harcourt, la paura in relazione ai propri successi, di essere vittime di stregoneria e di agenti maligni. Possiamo però scorgere anche la maggiore attenzione agli aspetti della guarigione e il maggiore peso dato ai colloqui individuali da parte della Christ Army Church, rispetto alle altre chiese neo-pentecostali (come altri mi confermarono, in seguito); probabilmente anche per via del minor numero di aderenti, rendendo possibile un rapporto fra officianti e aderenti su basi più personalistiche.

La Christ Army Church di Port Harcourt della quale divenni frequentatore durante la mia ricerca svolgeva il seguente calendario di servizi, in larga parte condiviso con ogni altra ‘Christ Army Church of Nigeria’ (così era registrato il corpo di chiese ‘Christ

³¹ 26 febbraio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota1.

Army Church' ormai largamente predominante, almeno a Port Harcourt). Il lunedì, il martedì, il mercoledì e il venerdì mattina era presente l'*Healing and Prophetic Service*. Il giovedì pomeriggio pausa: solo una lezione di *Bible Studies*. La domenica c'era il Servizio principale e la *Bible Sunday School*. Il progetto della sede che frequentai era nato nel 1995, per poi venire finalizzato nel 2008; molti, anche se non tutti gli aderenti alla chiesa provenivano dalla vicina isola di Okrika, ad un'ora e mezza da Port Harcourt.

La prima visita alla chiesa da parte mia fu durante una domenica, al momento della *Bible School*. Il servizio iniziò verso le 10 del mattino. La chiesa aveva circa cinquanta membri, di cui trentacinque donne. All'interno delle mura di un *compound*, si trovava l'edificio in cui si svolgevano i servizi, il quale sembrava ancora in costruzione, affatto appariscente. Vicino c'era un grande *garden* e più in là, un piccolo edificio in cemento di cui, inizialmente, ignoravo la funzione.

I pastori erano vestiti come dei membri del clero anglicano; così come il coro e l'altare. Il coro era composto da ragazzi di non oltre i vent'anni, uno alla batteria, uno alla chitarra e uno all'organo. Non sembravano esservi divisioni fra maschi e femmine accomodati sulle sedie di plastica, ma le donne indossavano tutte, obbligatoriamente, un telo per coprirsi i capelli e una gonna al posto dei pantaloni. Questi obblighi nell'abbigliamento riflettevano un più largo atteggiamento dedicato alla purezza e alla rigida osservanza di comportamenti pii, al di fuori delle attenzioni mondane e anche, ovviamente, una cura alle distinzioni di genere che in seguito, un anglicano, mi spiegò essere riportata anche sulla Bibbia.

La liturgia e la struttura del servizio imitava quella anglicana; sobria, senza particolari momenti di eccitazione, fatta di vari turni di preghiere, canti e giri di offerte. Una donna indossava una maglietta dedicata al centenario della chiesa: 1916-2016; proprio l'anno in cui mi trovavo a fare ricerca. Le schede di iscrizione alla chiesa che notai girare fra i suoi partecipanti sembravano molto simili graficamente a quelle che avevo visto negli archivi di H. W. Turner a Birmingham (UK), risalenti alla prima metà del Novecento. Alla fine del servizio, seguirono vari annunci, fra cui sembrava essere importante uno relativo alla medicina.

Un uomo, al microfono, iniziò descrivendo l'epidemia della Febbre di Lassa, malattia che aveva come vettore i topi e che in quei giorni era arrivata in tutta la Nigeria:

*Mangiate il vostro cibo e ricopritelo; e lavatevi le mani sempre, ed evitate i topi. La Febbre di Lassa può uccidere. Per prevenire la Febbre di Lassa dovete fare queste cose. Da Sabato per quattro giorni verranno da scuola a scuola, da casa a casa, da chiesa a chiesa per proporre la vaccinazione per la polio per i nostri bambini. Quindi per favore, accettate queste operazioni per evitare il virus della polio. Se prendi la polio andrai a spendere tutti i soldi che hai e anche quelli che non hai. Prega il Signore!*³²

Ciò significava che almeno pubblicamente e ufficialmente, il rifiuto completo della biomedicina era stato abbandonato dalla Christ Army Church, anche se individualmente le risposte potrebbero ovviamente variare e anzi, la necessità di svolgere una propaganda a favore della sua accettazione negli spazi della chiesa, lo farebbe supporre.

Mi recai in chiesa anche ai servizi del venerdì mattina, sapendo che sarebbero stati dedicati alle profezie e alle guarigioni, a partire dalle 10 del mattino. La prima volta che vi andai ero lievemente in ritardo per aver lottato col traffico insuperabile di Port Harcourt e trovai l'edificio della chiesa con le porte sbarrate da enormi croci di legno; qualcosa che avevo già visto a Ibadan, presso numerose chiese 'aladura' durante i servizi. L'area rituale era 'chiusa' a ogni entità esterna e potei entrare nello spazio sacralizzato della chiesa solo dopo essermi tolto le scarpe. All'interno, vi trovai circa quaranta persone sedute (che era più o meno la media), in apparente ordine casuale e con vestiti affatto eleganti come quelli del servizio della domenica. Stavolta, al centro della scena, davanti all'altare, stava seduta sopra un trono lei, la profetessa: un'anziana donna vestita di una tunica bianca, che nonostante la sua autorità appariva quasi sempre sorridente e di buon umore. Il profeta Garrick Braide era morto, ma i suoi profeti continuavano a esistere.

Presto le persone, rispettando l'ordine in cui erano seduti nelle sedie, iniziarono a muoversi verso la profetessa; un giovane si mise al suo fianco e all'occorrenza, traduceva dalla lingua ijaw parlata dalla profetessa al pidgin english parlato dagli altri. Ognuno portava con sé dei problemi diversi e cercava una soluzione attraverso il consulto con la profetessa.

Ad esempio, una donna cercò una benedizione per la malaria che affliggeva suo figlio, pur avendo già preso dei medicinali; del resto, come mi dissero spesso, le medicine potevano curare, ma solo Dio guarisce. Un'altra venne per farsi curare un problema al collo, che era visibilmente gonfio; la profetessa fece schioccare un bastoncino su di esso. In seguito, lo stesso bastoncino veniva puntato dalla profetessa

³² 21 febbraio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota2.

nei punti in cui si concentravano i problemi delle persone: mi spiegaronο che quella operazione stava ad imitare una iniezione, soltanto che ‘iniettava’ al posto delle medicine lo Spirito Santo.

Un'altra donna venne per risolvere i problemi della sua gravidanza troppo prolungata; la profetessa diede istruzioni a suo marito di toccare la pancia gravida della donna e a lei, di simulare l'uscita del bambino dalla pancia. Un uomo venne invece a far benedire delle bottiglie d'acqua, dove la profetessa inseriva una goccia di *Holy Water* (acqua già benedetta), prima di batterle con la bacchetta per sacralizzarle; il ruolo dell'acqua era rimasto ancora importante. Inoltre, in questo caso, come in altri, oltre all'acqua la profetessa forniva delle istruzioni sulla dieta da seguire nel corso della guarigione, indicando i cibi da evitare per evitare di contaminarne il processo.

Vi erano anche ragazze e ragazzi che venivano a cercare aiuto per gli esami scolastici e universitari. La profetessa li faceva inginocchiare dinanzi a lei e con le mani, simulare la battitura delle dita sulla tastiera di un computer; quindi le interrompeva e con una ulteriore bacchetta, la profetessa imitava l'atto di scrivere un voto sopra al ‘compito’ virtuale.

Molte pratiche sembravano ricordare l'operato di Garrick Braide; non solo la cura. Ad esempio, venne portata una bacinella d'acqua davanti alla profetessa, la quale vi si bagnò un piede. Lo stesso fecero quattro donne, insieme a un uomo. In seguito, un pastore mi spiegò che in quel modo stavano procedendo alla benedizione dei piedi attraverso cui, in seguito, sarebbero andati a battere i feticci, come delegati, distruggendoli come avrebbe invitato a fare Braide, ma senza le stesse proibizioni legislative coloniali.

Verso fine mattinata il servizio si avviava al termine. La profetessa si mise a cantare e pregare, utilizzando preghiere che, mi venne spiegato, erano le stesse ideate da Garrick Braide. Invitò a schiacciare i nemici (simulando con i piedi il gesto di calpestarli via, di scacciarli); quindi invitò tutti a prendere la propria benedizione, simulando con un gesto, imitato sempre da tutti, un grande abbraccio, al fine di raccoglierla. Quindi, si alzò dalla sedia e con una agilità che non mi aspettavo per via del suo aspetto anziano, corse via di scatto, sparendo verso il retro del palco, ponendo fine al servizio e diremmo, alla performance.

Pian piano, durante le mie frequentazioni della chiesa, venni a sapere che l'edificio all'interno del *garden*, distanziato da quello dove si svolgevano le funzioni, era utilizzato per curare i malati da loro definiti ‘mentali’ e ‘spirituali’. Circa otto persone

vivevano in quel momento nell'edificio e ricevevano trattamenti, il più delle volte dopo essere stati portati lì dalle famiglie³³. Venivano così liberati dalle afflizioni di spiriti come quello di Mami Wata e dell'Ogbanje. La figura di Mami Wata era piuttosto comune nei racconti popolari dell'Africa occidentale: come mi spiegarono, si trattava di una figura femminile, legata alle acque, spesso raffigurata come una sirena, bella, che con i suoi poteri poteva concedere tanto ricchezze, quanto disgrazie da chi gli si allontana. La traslitterazione letterale di ogbanje dalla lingua igbo è invece «bambino che va e viene»: si tratterebbe di uno spirito che, incarnandosi in un bambino, deliberatamente sceglie di morire e poi di ritornare in un ciclo virtualmente continuo, al fine di procurare disgrazie e dispiaceri alla famiglia che ne è afflitta. Nel fare ciò, in vita potrebbe assumere un comportamento arrogante, ribelle e distruttivo, incontrollabile fino alla triste fine, se non si agisce in tempo. Come la profetessa aggiunse una volta, molti altri erano lì per il troppo consumo di marijuana, a cui si attribuiscono afflizioni al cuore e al cervello della persona, procurando la follia (per un punto di vista su Mami Wata, Ogbanje e la 'follia da droghe' cioè *ara anwuru* in igbo, vedi Iroegbu 2010). Si poteva finire nella chiesa anche come vittime di attacchi spirituali, di stregoneria, di 'juju', come venivano popolarmente chiamati non solo gli oggetti, ma anche l'azione della stregoneria in Nigeria.

Le persone all'interno della *healing house* venivano rasate e la loro pelle spesso coperta da una mistura di terra, pietre e legno, un fango dal colore giallo, il cui scopo era mantenere lontano da loro gli spiriti che li affliggevano; delle croci bianche venivano opportunamente disegnate nei punti nevralgici del problema, come nella testa su coloro afflitti da 'follia'.

Venni anche a sapere che uno dei pastori con cui dialogavo spesso era, in effetti, figlio della profetessa. Essendo il centenario della chiesa, si dimostrava molto interessato al mio lavoro lì, che in qualche maniera sentiva affine al suo, affermando di star lavorando a un libro sulla storia della Christ Army Church. P. mi chiese così di essere intervistato sulla storia della chiesa e di quella sede; ci sedemmo a parlarne sul gradino dell'edificio.

P. La Christ Army Church è nata da un uomo, un profeta, chiamato Garrick Braide, di Bakana. Ma, passando alla storia, [egli] era membro della comunità anglicana, quando gli spiriti di Dio vennero a lui e così lasciò la comunità anglicana; la chiesa nacque nel 1916. Ora, la chiesa si è diffusa in altre aree, che sono Lagos, Anambra e tutte queste.

³³ Vedi foto in appendice.

Quella qui, quella che abbiamo qui, questa è la Diocesi di Rivers State e il fondatore della Diocesi è [...]. E gli altri profeti che sono sotto di lui, la donna profetessa, è di lui. Ora, se vuoi chiarire le informazioni su come è nato questo posto: lei ha iniziato come Seer [chiaroveggente], una visionaria perché vede le cose che accadranno. Era nella sua stanza e dopo una discussione con il Vescovo nel 1995 inaugurarono la chiesa qui e la fondarono definitivamente nel febbraio 1996. Prima, era soltanto una prayer house e il 16 febbraio 1996 venne inaugurata la chiesa. È stata il capo del gruppo delle preghiere, il ministro della chiesa, del settore amministrativo. Da Seer, è cresciuta a Evangelista – abbiamo Evangelisti junior e senior, lei è passata attraverso tutte queste fasi fino all'ultima fase, di Senior Prophetess [Profetezza Anziana]. Abbiamo condotto servizi e preghiere e nel 2001 abbiamo comprato questa terra dalla comunità e costruito la chiesa, quindi finalmente ci siamo sistemati in questo posto nel 2008.

La chiesa dove mi recavo, quindi, ebbe inizio dalla casa della profetessa, che riceveva gente da curare o a cui rivelare una profezia sul proprio futuro; presto venne raggiunta dal Vescovo della Christ Army Church e decise di aggregarvisi.

D: Quindi, la maggior parte delle persone in questa chiesa vengono da Okrika?

P: Da Okrika, e da altre aree, anche.

D: E la profetessa?

P: Da Okrika. Quando ha cominciato, sua madre, che era mia nonna, non era d'aiuto, cominciava a dire "Oh no! Se non rispetti le regole ti ritroverai nei guai!". Però, lo Spirito di Dio gli ha detto che doveva farlo. Così, iniziarono presto e la gente continuava ad arrivare da Lagos, altri luoghi, Imo State, anche altri posti e quando venivano, per grazia di Dio – lei non è la persona che fa il lavoro, è Dio a fare il lavoro, e Dio è attraverso lei – non c'era nessun problema. Ciò che facciamo ... Ciò che usiamo ... Usiamo l'Holy Water e l'olio, per la benedizione. La cosa più importante è credere che quegli strumenti che stiamo usando ti faranno guarire. Non ti chiediamo di portare questo o questo, no. Perché era questo ciò che il fondatore ha fatto; non faceva incantesimi e tutte quelle cose; le preghiere erano i suoi strumenti. E le persone che lo seguono devono usare solo questo.

D: Non è comune che una donna possa divenire una profetessa?

P: Lo è. Sì, è comune. Le donne possono diventare profetesse.

D: E ho visto anche un compound qui, persone che vivono qui e sono guarite ... è comune in altre chiese?

P: Ovunque vedi una Christ Army Church ci sono persone che sono qui per un problema o un altro, tranne gli indigeni del luogo. Altrimenti, le persone che vedi qui, vengono con un problema o un altro. E dopo la guarigione, trovano difficile tornare alla loro chiesa precedente; vogliono rimanere dove Dio guarisce, dove ottengono la salvezza di Dio. Non

forziamo le persone a vivere nella nostra chiesa, no! Dopo la tua guarigione, se vuoi andare alla tua chiesa, nessun problema! Quindi puoi andare ad altre chiese.

D: Ci sono persone che vivono qui adesso?

P: Sì. Ma nessuno rimarrà qui più di sei mesi.

D: Come l'uomo che sta qui?

P: Sì, quest'uomo. È un ministro.

D: Ah!

P: Sì. Vedi ... se ascolti ... se ti comporti correttamente ... non hai problemi. Il problema è che quando sai che hai commesso una offesa, confessala! La confessione dà guarigioni veloci. Quando dici "Oh, non ho fatto niente di male", allora è quando la malattia rimane per uno o due anni. Quando confessi "Dio, siamo peccatori", Dio perdonerà.

L'enfasi sulla confessione, la stessa scritta dai biografi di Garrick Braide, rimase quindi, in questo caso, apparentemente centrale nelle pratiche della Christ Army Church che frequentai.

D: Come definisci questa chiesa? Voglio dire, è una delle più antiche ...

P: Sì!

D: ... Quindi, non è, esattamente, voglio dire, una pentecostale ...

P: No no no! Non è pentecostale, affatto! Questa Christ Army Church è una delle chiese ortodosse, dopo la comunità anglicana, le ultime chiese sono le chiese indigene.

D: Quindi è una chiesa indigena, separata da ...

P: Sì, dal Niger Delta Pastorate. Sì, è una chiesa indigena.

D: C'è più lavoro sulla guarigione ...

P: Confessa i tuoi peccati e ottieni la tua guarigione. Ciò che normalmente predichiamo è di non pianificare il male, a nessuno, perché se lo farai, e non sei forte, allora l'altra persona ti combatterà. E sarà molto difficile affrontarla. Ma se qualcuno pianifica contro di te, e tu non pianifichi, non funzionerà contro te.

D: E cosa su Bakana?

P: Bakana non è così vicina, si può andare in motoscafo. La chiesa si è diffusa da Bakana, originariamente, a altre aree. Questa è la ragione per cui Bakana è la sede suprema, il quartier generale della Christ Army.

D: Che dire delle altre chiese? Per esempio, ho visto una "Divine Christ Army Church" a Port Harcourt che era qualcosa di nuovo, qualcosa di diverso da ...

P: C'è solo una Christ Army Church, Christ Army Church of Nigeria. È registrata. E ogni chiesa che usa il nome di Christ Army Church, la scopriamo. Le Christ Army Church sono registrate.³⁴

³⁴ 09 maggio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota3.

Il pastore fu quindi esplicito nel rifiutare la categorizzazione di ‘chiesa pentecostale’ e nello scegliere quella di chiesa indigena; inoltre, nel vasto panorama di chiese in Nigeria oggi, la Christ Army Church è divenuta una fra le entità registrate e difese ‘dalla concorrenza’. Il pastore ben conosceva la storia di Garrick Braide e perciò, non intendo affatto indicare una semplice continuità delle pratiche di questa chiesa col passato, quanto una loro continua costruzione basata sull’idea che gli individui hanno della ‘tradizione’.

Anche se molto sembrava simile alle biografie e ai saggi che descrivevano il movimento di Braide nella prima e nella seconda parte del Novecento, i tempi erano diversi e i problemi delle persone, in primo luogo, erano cambiati. Questo non si evidenziò soltanto dall’esempio di un uomo che, in uno dei giorni dedicati alla profezia e alla guarigione, chiese alla profetessa aiuto per ritrovare suo fratello presumibilmente rapito; ma anche dalle storie dei malati stessi, all’interno dell’edificio di cura. Mi bastò entrarvi un giorno, passando affianco agli individui pitturati di giallo, per sentire la storia di uno di questi; una narrazione che dal piano storico contemporaneo e dai suoi problemi traeva temi che affrontava attraverso i dispositivi di guarigione offerti dai discorsi e dalle pratiche della chiesa.

Seduti insieme su una panchina nel *garden*, il racconto di M. fu a bassa voce per tutto il tempo del nostro dialogo, quasi difficile da comprendere; M. non si voleva far sentire dagli altri. Avevo già visto M. tante volte: la sua figura alta, rasata, semi nuda, si stagliava pitturata di giallo di fronte al bianco dell’edificio dedicato alla cura, guardando enigmaticamente all’orizzonte. Stavolta il suo corpo non era pitturato, non ancora almeno; ogni giorno gli individui nell’edificio di cura dovevano lavarsi via la pittura prima di venire ‘trattati’ di nuovo da una donna che si occupava di dipingergli il corpo e di benedirli con le preghiere.

M: L’incidente che è successo ... non posso rivelare il mio vero nome per quello che è accaduto al Governo Federale della Nigeria, la gente non capisce. Alcune persone mi chiamano M., alcune persone mi chiamano con un nome diverso, ma non posso mettere qui il mio vero nome.

D: Nessun problema, non ho bisogno del tuo vero nome.

M: Quindi è così che ti parlo. Molte persone vengono ad attaccarmi. Non sono le mie persone che mi hanno portato qui, sono altre persone a cui sono fuggito e poi sono venuto qui.

D: Ma come ti hanno attaccato queste persone?

M: Mi hanno attaccato fisicamente, con pugni, calci e bastoni e spiritualmente, quando lavoravo per il governo, nelle SSS [State Security Service, i Servizi Segreti] del Presidente.

D: E perché ti attaccano?

M: Per ottenere soldi. Quindi sono scappato da loro e sono venuto qui, per liberarmi.

D: Quindi, sei libero adesso. Per quanto tempo sei rimasto qui?

M: Per due anni, ho vissuto qui da due anni.

D: E la tua famiglia, dov'è la tua famiglia?

M: Alcuni di loro sono in Brasile, alcuni di loro sono a Lagos, alcuni di loro sono ad Abuja, alcuni di loro sono in Europa, alcuni di loro ...

D: Quindi, in tutta la Nigeria e fuori ...

M: Sì, capisci.

D: Ma la gente che ti attacca per ottenere denaro, chi sono?

M: Questo è stato dopo che andarono nello spazio. Quando tornarono, sono andato fuori e li ho visti, e sono venuti ad attaccarmi per evitare resoconti.³⁵

Il suo racconto sarebbe potuto andare avanti quel giorno, ma purtroppo il conducente di auto che mi accompagnava e che aveva deciso di assistermi durante la ricerca, si mise a ridere insieme alle persone che, non troppo distanti, ascoltavano il suo racconto, interrompendolo. In seguito, mi dissero che era lì a causa della sua 'follia'; non volevano ascoltarlo. Eppure, la trama di quel suo racconto a me sembrò negoziare con un clima di incertezza quotidiano, fatto di discredito crescente verso il governo, di sospetti e cospirazioni (West & Sanders 2003). In molte storie popolari nell'Africa subsahariana le streghe, come i potenti, volavano da villaggio a villaggio, a volte anche più lontano, verso l'Occidente, verso Parigi per arricchirsi (Gifford 1997 :59), attraverso lo spazio; costruendo le paure di venire privati della propria ricchezza. Il desiderio di M. era di svelare il nascosto, di rendere trasparente il segreto a cui le persone comuni non potevano accedere non essendone parte (Favret-Saada 1980), non essendo degli 'agenti segreti' e non potendo agire contro processi fuori dalla loro portata d'azione quotidiana. Per questo suo desiderio M. era stato perseguitato da persone che volevano colpirlo mentre la sua famiglia era ormai in diaspora, in ogni parte del mondo; solo la chiesa gli aveva dato, infine, un rifugio, lo aveva 'liberato'. Come mette bene in evidenza Schirripa, spesso, «la malattia e il peccato sono dunque cose buone per pensare la società nel suo complesso», difatti, «la malattia e i rituali di guarigione [...] possono

³⁵ 22 marzo 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota4.

essere un luogo in cui la critica della situazione esistente diventi una possibilità di resistenza» (Schirripa, 2004 :64). Quello che infatti, la trama immaginifica di M. cercava forse di catturare erano le ‘politiche della pancia’ (Bayart 1989) evidenti nel moderno sistema di governo e di economia nigeriana; una modernità che si mostrava ambigua, non trasparente e che l’improvvisa ricchezza del petrolio, negli anni Settanta, aveva contribuito a offuscare.

3. Il petrolio sul Delta del Niger dagli anni Settanta: dall'euforia all'insicurezza quotidiana

3.1 Il petrolio negli anni Settanta: esaltazione, centralizzazione e nazionalismo

La vittoria di Gowon nella guerra del Biafra aiutò a metterlo in una posizione politica vantaggiosa. Salito al potere, annunciò un piano in nove punti che prometteva il ritorno del governo civile, inizialmente, non oltre il 1974. Gowon iniziò anche una politica di indigenizzazione delle aziende che operavano in Nigeria, com'era stata suggerita dall'OPEC, di cui la Nigeria era entrata a far parte nel 1971 (Frynas 2002). Con un decreto del 1972, Gowon stabilì il numero di nigeriani nelle posizioni amministrative, diminuendo il numero di espatriati e dando vita a quello che definì 'il nuovo uomo d'affari nigeriano' (Apter 2005).

I suoi buoni propositi erano destinati però a rimanere tali. Le date di scadenza per il passaggio del potere vennero spostate al 1976, poi ancora dopo; per Gowon, sembrava non esserci fretta. Il suo matrimonio a Lagos, nel 1969, faceva sfoggio di una sontuosità sfrenata; bande musicali e carri trainati da cavalli accompagnavano il suo svolgersi. Al termine della guerra civile, la ricchezza derivante dal petrolio, il cui prezzo aveva visto un forte aumento negli anni Settanta, stava iniziando a galvanizzare la nazione. Gowon giunse ad affermare che l'unico problema della Nigeria fosse decidere come spendere tutti quei soldi (Bourne 2015). Nonostante tutti i problemi che si sarebbero verificati negli anni successivi, l'idea di quella ricchezza rimase centrale: nel 1965 a Port Harcourt si erano ormai stabilite venticinque compagnie petrolifere, una nuova raffineria e, ancora nel 2016, ai tempi della mia ricerca, un conducente mi spiegava come la Nigeria fosse «la nazione più benedetta al mondo» e come l'evidenza di quella benedizione, fosse proprio la presenza del petrolio.

Storicamente, sono state le attività in miniera ad aver attirato maggiormente l'interesse etnografico, a partire dai processi di estrazione e dalle loro conseguenze urbane, sociali ed economiche (ad esempio vedi Harris 1989; Nash 1979; Taussig 1980). Più recentemente gli antropologi si sono interessati al petrolio, cercando di individuarne la costruzione sociale e le sue conseguenze sociali (ad esempio Behrends et al. 2011). Secondo Douglas Rogers (2015), l'interesse dell'antropologia per il petrolio è iniziato negli anni Quaranta, con l'evoluzionismo culturale associato a Leslie

White. Infatti, secondo White, la cultura era qualcosa di dinamico e come tale, consumava energia nel suo sviluppo (White 1949). Tutte le ricerche, incluse quelle di White, hanno tenuto in considerazione la limitatezza del petrolio, una risorsa destinata a esaurirsi, secondo White, in dodici anni (White 1943 :350).

Successivamente, gli anni Settanta sono stati cruciali, a causa delle crisi energetiche dal 1973 al 1975 generate dai paesi dell'OPEC e del conseguente innalzamento del prezzo di vendita dell'oro nero. L'interesse dell'antropologia tornò a incentrarsi sul petrolio; Laura Nader studiava gli scienziati del settore energetico negli Stati Uniti (Nader 1981) e in seguito Roy Rappaport, presidente dell'American Anthropological Association, chiedeva agli antropologi di occuparsi di politiche pubbliche e in particolar modo dell'estrazione di petrolio e gas. La crisi petrolifera degli anni Settanta portò l'antropologia a riflessioni importanti sull'estrazione delle risorse e la fece confrontare con il lavoro, d'un tratto popolare, di un geofisico americano che della fine del petrolio aveva fatto il centro dei suoi modelli: Marion King Hubbert.

Il lavoro di Hubbert risale al 1956, quando propose una teoria allo scopo di prevedere l'evoluzione temporale nella produzione di qualsiasi risorsa naturale fisicamente limitata, come i carburanti fossili. L'applicazione del modello alla produzione del petrolio negli Stati Uniti permise a Hubbert di prevedere un picco produttivo e di conseguenza, un declino della risorsa fra il 1966 e il 1971. Queste conclusioni di Hubbert furono male accolte nell'ambiente scientifico dell'epoca, fino però alle crisi degli anni Settanta. Le teorie di Hubbert oggi sono nuovamente discusse, poiché non tenevano da conto, ad esempio, dell'eventuale scoperta di altre fonti petrolifere 'non convenzionali', come i gas liquefatti, gli scisti bituminosi o i gas liquefatti. Elementi che, dal 2014 in poi, hanno cambiato molto i mercati mondiali, permettendo agli Stati Uniti di riaprire le proprie esportazioni di petrolio e gas e a contribuire all'attuale crisi dei prezzi del petrolio in Nigeria. Effettivamente, sembra chiaro che nel lungo termine queste risorse finiranno, ma prevedere quando è complesso e frutto di negoziazioni tutt'altro che esclusivamente naturali, come mostra il lavoro di Gary Bowden (1985). Come Nader prima di lui, Bowden aveva trovato affascinante lo studiare le costruzioni culturali delle comunità degli esperti dell'energia, mostrando la costruzione sociale del calcolo delle riserve petrolifere e le strategie politico-economiche che resero l'ambiente scientifico statunitense favorevole all'accettazione delle teorie di Hubbert negli anni Settanta e non prima. Infatti, accogliere le teorie di Hubbert permise alle compagnie petrolifere di giustificare la mancata ripresa dall'embargo OPEC e allo stesso tempo, in

un momento caratterizzato da minacce di tagli ai profitti, legittimare gli enormi introiti con il presunto dovere di ricercare fonti alternative prima che il petrolio terminasse. Negli anni Settanta quindi, mentre gli Stati Uniti sembravano preoccuparsi della volatilità delle risorse petrolifere, altrove, dove il petrolio era presente e il suo prezzo rivalutato, la crisi sembrò una benedizione, una ricchezza inaspettata che andava a modificare le configurazioni degli stati post-coloniali. Gli anni Settanta furono anni cruciali per i 'petro-state' e due etnografie fondamentali si sono concentrate sugli effetti galvanizzanti della crisi petrolifera: *The Magical State* di Fernando Coronil (1997) e *The Pan-African Nation* di Andrew Apter (2005).

Il libro di Coronil (1997) mostra le conseguenze dell'estrazione petrolifera in Venezuela. Il tema centrale del libro è la legittimazione che lo Stato riuscì a ottenere attraverso i ricavi petroliferi, l'illusione che le istanze moderniste fossero a portata di mano, portando 'magicamente' la ricchezza. Coronil mostra però, attraverso un approccio marxista e nel contesto delle teorie della dipendenza nate in America Latina, come il Venezuela fosse un attore subalterno in un sistema economico globale dominato dall'Occidente, in una scala di diseguglianze che alla magia dello Stato sostituiva il pragmatismo di strategie dai risultati spesso ambigui.

Andrew Apter (2005) si concentra invece sulla Nigeria attraverso il FESTAC '77, il *Second World Black and African Festival of Arts and Culture*, ospitato negli anni del boom petrolifero. Quel festival fu un momento importante per la nazione: il petrolio sanciva la fiducia della nazione nel suo futuro, la sua sovranità su un immaginario culturale globale panafricano che eliminava memorie coloniali a favore di una rinnovata unità; o almeno così poteva sembrare, apparentemente.

Come mostra Apter (2005), la ricchezza raggiunta con l'aumentare del prezzo di esportazione del petrolio, soprattutto durante le crisi energetiche del 1973³⁶ e del 1979³⁷, fu eccezionale. Ne erano una dimostrazione il traffico di Lagos con le nuove Mercedes-Benzes, o l'ostentazione del benessere attraverso i nuovi televisori a colori, con le loro pubblicità di costosi beni importati. La Saxon Photocopier veniva

³⁶ A causa della guerra del giorno dello Yom Kippur, l'esercito egiziano attaccò Israele, aiutato dalla quasi totalità dei paesi arabi che, per ammonire gli altri paesi a non aiutare Israele, bloccarono le proprie esportazioni di petrolio verso Stati Uniti e Paesi Bassi, facendo aumentare vertiginosamente i prezzi dell'oro nero.

³⁷ In seguito alla rivoluzione iraniana del 1979 e dei suoi gravi effetti nell'apparato produttivo del petrolio.

pubblicizzata con l'appellativo di 'The Money Maker', perché 'copiava assolutamente tutto' in modo che 'chiunque in ufficio poteva fare soldi – semplicemente premendo due bottoni'. Si stabilirono nuovi ideali di consumo, nuovi desideri, mentre la stampa pubblicizzava i successi economici come risultato della 'lungimirante politica' nigeriana, piuttosto che come effetto delle politiche adottate dall'OPEC (Klieman 2012). Secondo Watts, gli anni Settanta per la Nigeria furono una «decade di petrolio, di irto nazionalismo petrolifero» (Watts 1996).

Dopo il mancato ritorno al governo civile nel 1974, i militari decisero però che Gowon era andato oltre. Il Brigadiere Murtala Muhammed approfittò di un viaggio di Gowon a Kampala per mettere fine al suo governo, attraverso un colpo di Stato senza spargimento di sangue, nel luglio 1975. Muhammed iniziò una politica di 'purificazione' nazionale dalla 'corruzione' di cui aveva accusato in precedenza il governo di Gowon. Effettivamente, come scrive Marshall (2009), le accuse di corruzione divennero uno strumento politico utilizzato da tutti i leader nigeriani per legittimarsi nei confronti degli avversari, così come, del resto, era uno strumento utilizzato già in periodo coloniale per delegittimare gli oppositori agli occhi del governo britannico. Muhammed dimise 11000 funzionari pubblici, ripulì il corpo di polizia, i giudici e dichiarò che il governo sarebbe tornato ai civili entro il 1 ottobre 1979. A febbraio 1976, in una mossa simile a quella del Brasile, decise di iniziare a costruire la nuova capitale che da Lagos divenne una città posta al centro della nazione: Abuja, sviluppata negli anni a seguire con i proventi del governo federale e perciò, del petrolio del Delta. Il suo piano di purificazione fu però male orchestrato, troppo azzardato o lui forse poco difeso; venne ucciso il 13 febbraio 1976 in un fallito colpo di Stato da parte di generali che avevano perso potere durante il suo operato. Gowon, che era in Inghilterra come studente della Warwick University, si rifiutò, in quel momento, di tornare in patria per rispondere alle accuse nei suoi confronti che circolavano in seguito all'omicidio (Bourne 2015).

Il successore di Muhammed, come capo di Stato, fu Olusegun Obasanjo. In un certo senso, proseguì il processo, avviato da Muhammed e Gowon, di centralizzazione dello Stato, accelerato dall'urgenza di gestire i proventi del petrolio. Il 1 aprile 1977 diede ufficialmente il via alla Nigerian National Oil Corporation, una corporazione parastatale finanziata dallo Stato che permise al governo di prendere il 100% degli interessi nelle nuove concessioni petrolifere e il 60%, di partecipazioni nei contratti di produzione petrolifera già esistenti. Il decreto *Land Use Act* del 1978 dichiarava poi la

nazionalizzazione dei territori dove venivano scoperte risorse minerali, includendo quindi anche il petrolio. La Federal Electoral Commission decise una nuova forma di divisione dei proventi degli Stati, in cui al governo federale andava il 57%, ai governi degli Stati il 30% e ai governi locali il 10%. Questa proporzione negli anni sarebbe andava sempre più a vantaggio del governo centrale e meno dei governi locali; se con l'agricoltura tutti gli Stati producevano almeno in maniera equa i prodotti da esportare, col petrolio significò che quasi solo la regione del Delta del Niger produceva ed esportava. Sempre nel 1978, Obasanjo cercò di paventare nuovamente il potere dello Stato sulle compagnie nazionalizzando le operazioni locali della British Petroleum Company e anche le sedi della Barclay Bank. Il governo impose il monopolio sui fertilizzanti, sulla produzione del sale, sulla carta e in altri settori grazie ad ulteriori decreti di indigenizzazione, anche se molte compagnie sembravano trovare modi per aggirarli e spesso il controllo sulle compagnie petrolifere non era così concreto come decreti e dichiarazioni pubbliche volevano far sembrare (vedi Klieman 2012).

L'arrivo del petrolio significò l'arrivo di ingenti quantità di *petro-naira*, la «modernizzazione petrolifera – il rapido capitalismo scatenato dal boom del petrolio» (Watts 1996) le cui esportazioni, dal 1970 al 1979, passarono dal 58% al 91%. Si trattava di una ricchezza che non arrivava dal lavoro domestico o dalla produzione di beni, ma era soprattutto frutto dei ricavi delle rendite delle compagnie petrolifere come ENI (NAOC), Shell e BP, su cui il governo cercava di guadagnare il controllo necessario a ottenere parte dei profitti. Mentre la presenza del petrolio contribuiva quindi alla corsa alla centralizzazione della gestione dei suoi ricavi a livello dello Stato, la sua ricchezza permetteva di ampliare il controllo del governo fino al livello locale attraverso investimenti pubblici in progetti locali, 'addomesticando' così la società più ampia (Apter 2005). Le nuove Local Government Authorities (LGAS) dovevano inizialmente servire a portare i fondi dal centro a progetti di sviluppo locali, a volte escludendo, a volte includendo i *chief*, in una versione post-coloniale dell'*indirect rule*, stavolta gestita dal governo centrale di Abuja. Progetti come l'*Operation Feed the Nation* da parte di Obasanjo giustificavano il processo di accumulazione centrale con il nobile scopo di far venire meno la dipendenza dall'estero per il cibo importato, o almeno, infine, per quanto riguardava polli e uova (Bourne 2015). Nell'interpretazione di Apter (2005), in questo modo il petrolio diveniva il sangue della Nigeria, che attraverso la sua diffusione nazionale avrebbe dovuto portare la modernità e lo sviluppo

in tutto lo Stato e al contempo, riunire la nazione, nonostante le divisioni. Purtroppo però quel sangue circolava male e forse, non era privo di malattie.

Le conseguenze, infatti, inclusero l'aumento dell'inflazione, l'abbandono dell'agricoltura, l'espansione del settore parastatale e burocratico e l'aumento del neopatrimonialismo in Nigeria; in altre parole, ciò che presto gli studiosi chiamarono un esempio di 'maledizione delle risorse' (Auty 1993; Gary & Karl 2003). Questo paradigma fu coniato da Auty nel 1993 a partire da una quantità crescente di letteratura, dagli anni Ottanta in poi, che perfezionava l'approccio dell'economia classica di Adam Smith e David Ricardo secondo cui i paesi dotati di risorse naturali avrebbero basato il loro progresso sulle rendite di queste, piuttosto che su altre attività produttive. La maledizione delle risorse, riferita in particolare al petrolio, è una forma particolare del 'Male Olandese', un corpo di teorie secondo cui in caso di incremento improvviso di qualsiasi materiale grezzo, prosperano soltanto i settori produttivi non coinvolti direttamente nelle esportazioni, poiché i flussi di ricavo vengono utilizzati principalmente per servizi interni o per incrementare le importazioni. Molti studi economici successivi hanno dimostrato che c'è poco consenso su questa teoria: non tutti i paesi ricchi di risorse finiscono col soffrire la maledizione, ma, dal punto di vista prettamente economico, distinguendo fra abbondanza di risorse e pura dipendenza, sembrano soffrirne soprattutto quelli che non diversificano l'economia e si concentrano esclusivamente su una sola risorsa, divenendo spesso paesi 'neopatrimoniali' (Badeeb et al. 2017; Ross 2012).

Il neopatrimonialismo, insieme alla corruzione, nell'era del petrolio divennero fenomeni così dilaganti da far divenire la Nigeria quasi un caso esemplare (Adebanwi e Obadare 2013; Smith 2007). Il concetto di neopatrimonialismo riprendeva la definizione di Max Weber inizialmente formulata nel 1910 nella sua sociologia del potere. Sintetizzando molto il discorso di Weber, si potrebbe dire che egli guardava a un'ampia gamma di sistemi di governo antichi e medievali dove lo Stato veniva considerato come una forma di 'proprietà privata' di un gruppo parentale. Il 'neopatrimonialismo' implicherebbe quindi una gestione dello stato patrimoniale in un sistema di governo contemporaneo (da qui, l'appellativo di 'neo'). Soprattutto due approcci hanno cercato di descrivere il neopatrimonialismo africano; uno anglosassone e l'altro francese. Il primo approccio, proposto da Richard Hodder-Williams (1984), si concentra sugli aspetti 'culturali' invece che economici o sociali del neopatrimonialismo. Tanto le élite quanto la popolazione sarebbero immersi in una cornice all'interno della quale la regola

è cercare di ottenere il massimo dei vantaggi dalle relazioni sociali nel più breve tempo possibile, diffondendo così un forte atteggiamento clientelare. L'approccio francese invece nasce con la 'politica della pancia' (la *politique du ventre*) di Jean-François Bayart (1989), secondo cui le élite politiche dimostrerebbero il loro potere attraverso un cospicuo consumismo. I politici competerebbero per l'accesso allo Stato e alle sue risorse, mobilitandosi per ottenere una 'fetta' nazionale al fine di garantirsi un continuo successo, necessario del resto per sopravvivere, anche materialmente. Successivamente, lo stesso Bayart insieme a Stephen Ellis e Béatrice Hibou (1999) formularono il concetto di 'criminalizzazione' dello Stato africano, secondo cui lo Stato si sarebbe sempre più imbricato in attività criminali, portando alla scomparsa delle distinzioni fra legale e illegale, fra Stato e non Stato; la Nigeria servì a fornire numerosi esempi nel corso del libro. A partire da alcune critiche al lavoro di Bayart, ma finendo in una posizione dai toni ancora più pessimisti, Patrick Chabal e Jean-Pascal Daloz (1999) descrissero invece uno Stato africano come un guscio "vuoto", senza la capacità di un uso legittimo della forza, dominato da una politica basata su un uso di distinzioni etnico-culturali e da un accentuato 'disordine' politico, che si poggierebbe sulla violenza di attori non statali utilizzati dagli stessi governanti per ottenere ancora più capitale.

Al rapporto fra mondo della politica e tornaconto personale aveva già guardato molta della letteratura nigeriana a partire dagli anni Sessanta, ad esempio attraverso i romanzi di Chinua Achebe, Ken-Saro Wiwa e Wole Soyinka. Richard A. Joseph, guardando alla Nigeria di Shagari, dal 1979 al 1983, arrivò a coniare un nuovo termine nel 1996, il '*prebendalism*' (prebendalismo): «Secondo la teoria del prebendalismo, gli uffici statali sono considerati come prebende di cui possono appropriarsi i funzionari, che li usano per generare benefici materiali per sé, per i loro elettori e per i gruppi di parentela» (Joseph 1996). Il petrolio rese i conflitti per accedere a una parte della 'torta nazionale' ancora più forti, spesso combattuti attraverso retoriche etno-nazionalistiche, mentre le accuse di 'corruzione' divenivano ancora più ambigue, dal momento in cui tutti si aspettavano che i leader distribuissero parte della ricchezza alla propria rete sociale, ma nessuno desiderava che il 'pubblico' venisse utilizzato per fini personali (Marshall 2009). La corruzione, fuori dalle sue definizioni legaliste, come i lavori di de Sardan e Blundo hanno contribuito a mettere in luce, è forse meglio analizzabile se vista come una attività sociale che di fatto, è regolata da complesse norme pratiche e da taciti codici; se quindi da una parte è ufficialmente condannata, anche popolarmente, dall'altra è una pratica socialmente tollerata, anche se a volte nascosta (Blundo &

Sardan 2006; de Sardan 1999; Haller & Shore 2005). Sulla corruzione in Nigeria è stato fondamentale il lavoro di Daniel Jourdan Smith, creato a partire dalle sue riflessioni su un periodo in cui si occupò della gestione finanziaria di una ONG in Nigeria dedicata ai malati di AIDS. Nel suo libro, Smith scrive delle truffe '419', degli obblighi sociali sottostanti tutte le relazioni sociali, incluse quindi, quelle lavorative, della corruzione durante le elezioni locali e del modo in cui le persone cercano di riappropriarsi di una ricchezza da cui spesso sono marginalizzati, tramite pratiche informali spesso etichettate come 'corruzione'. Tuttavia, Smith non vuole affermare che la corruzione sia una caratteristica in qualche modo dovuta al contesto 'culturale' nigeriano, ma piuttosto, alle disuguaglianze causate dall'élite nigeriana e allo stesso mondo occidentale, dove le ONG diventano il principale modo per ridistribuire fondi altrimenti inaccessibili (Smith 2007).

Gli anni Settanta, con la loro euforia petrolifera, portarono a una folle importazione di beni di lusso e in questo modo, ben presto le spese del governo superarono i ricavi. Trasformando la Nigeria in una 'monocultura del petrolio' (Watts 1996), divenne necessario anche importare il cibo. Dal 1974 al 1975 le riserve estere calarono e ci fu un deficit nella bilancia commerciale che costrinse la Nigeria a contrarre prestiti nel mercato internazionale, per portare avanti, fra le altre cose, progetti di sviluppo nazionale che, anche sotto i governi militari, rimasero scarsamente implementati. Tanto lo Stato, quanto le compagnie, quanto delle nuove figure di intermediari stavano lottando per i ricavi del petrolio e per farli arrivare anzitutto nelle proprie reti sociali e solo successivamente, forse, nella popolazione più ampia. Eppure, nella prima metà degli anni Settanta, erano ancora in pochi a preoccuparsi per l'ambiguità della benedizione dell' 'oro nero'; anzi, Obasanjo fu colui che infine ne avviò la celebrazione, così come apparve essere il *Second World Black and African Festival of Arts and Culture* nel 1977 (Apter 2005; Bourne 2015).

Il petrolio, secondo Apter (2005), non unì immediatamente la nazione in una 'comunità immaginata' (Benedict 2009), ma permise di avviare un processo di costruzione graduale che sopra alle differenze ponesse il potere unificante del trionfo del petrolio e dell'industrializzazione che portava. Obasanjo introdusse così il FESTAC '77:

*... I popoli neri e africani del mondo, mentre ancora erano vivi, attraverso questo processo, venivano ridotti a oggetti inanimati delle speculazioni occidentali ... Vi invitiamo a guardarvi intorno e a valutare voi stessi ciò che il futuro ci riserva*³⁸.

Lo spettacolo era emozionante e ben congegnato per una platea internazionale. Il National Theatre di Lagos che doveva ospitarlo fu costruito negli anni con poche restrizioni finanziarie. Dotato di cinquemila posti, spazio per l'orchestra, stage rotanti, comandi remoti e postazioni per le traduzioni, rappresentava una visione altamente modernista delle ultime tecnologie audiovisive abbracciate dal paese africano che si poneva come il più ricco nel mondo. Venne costruito anche un villaggio, sulla scia delle ricostruzioni all'interno delle esposizioni coloniali, con al suo interno capanne che riproducevano spazi di vita 'tradizionale'. Se l'estrazione delle differenze locali è comune a tutti i festival e ai carnevali nazionalisti del mondo, in Nigeria, questa 'omogeneizzazione delle differenze', con il FESTAC '77, raggiunse un livello mai visto prima. Una visione che andava ben oltre un orgoglioso pan-africanista; neri erano anche gli indiani, i popoli della Nuova Guinea, tutte le culture e le loro religioni unite allora dal sangue nero della ricchezza che la provvidenza aveva donato all'Africa (Apter 2006). Il FESTAC '77 faceva del passato motivo di vanto e dell'esposizione della ricchezza del petrolio ragione di unificazione nazionale: era inevitabile, quindi, che i pentecostali di quegli anni lo condannassero come la celebrazione della corruzione, del ritorno del 'pagano' e con questo, di una ricchezza che mancava di raggiungere tutti.

3.2 L'holiness revival' degli anni Settanta

Prima degli anni Settanta, la popolazione pentecostale era probabilmente rimasta una minoranza in Nigeria; le stime contavano circa 300000 membri all'interno di una popolazione di 75 milioni di individui (Marshall 2009). Tuttavia, le cose erano destinate a cambiare con gli anni Settanta, la cui ricchezza venne spesa anche per creare nuove università e avviare agli studi accademici un numero maggiore di giovani. Se altri gruppi, come la Scripture Union, avevano finito spesso col portare i concetti del pentecostalismo nelle scuole primarie e secondarie, il *revival* degli anni Settanta partì dalle università e anche dal lavoro di missionari stranieri come S. G. Elton.

³⁸ Testo del discorso di apertura di Obasanjo riportato da Apter (2005) a partire dalla versione scritta pubblicata originariamente sul *Nigerian Standard* (Jos), 17 gennaio, 1977.

Nel 1970, in seguito all'invito della Varsity Christian Union, Elton andò a parlare al campus universitario di Ibadan e il risultato fu uno strepitoso successo: tutti i leader del gruppo si convertirono, dichiarandosi battezzati dallo Spirito Santo e mostrando il dono della glossolalia. A partire da quel momento, nonostante alcune reticenze precedenti rispetto alle dottrine pentecostali, l'University of Ibadan divenne un centro di espansione pentecostale verso i campus delle università di tutta la Nigeria.

Sempre più studenti andarono a cercare 'Pa Elton', com'era ormai conosciuto, nella sua residenza a Ilesha e la sua figura divenne il vero ponte fra le generazioni vecchie e nuove di pastori pentecostali nigeriani. Elton forniva spesso, oltre ai consigli, il necessario sostegno finanziario attraverso i suoi collegamenti con gli Stati Uniti; inoltre era il punto di riferimento per pastori pentecostali statunitensi che volevano portare le loro *crusade* in Nigeria, come Morris Cerullo. Elton stabilì anche una casa editrice per far stampare libri e riviste ai pastori pentecostali locali e la usò anche per il suo giornale, *l'Herald of the Last Days*, diffondendo attraverso questo le sue narrative sul risveglio spirituale pentecostale, sul ruolo giocato dai cristiani nigeriani rispetto all'imminente seconda venuta di Gesù Cristo e sul concetto di *spiritual warfare* (Ojo 2006; Olofinjana 2011).

Elton, fra i tanti, incontrò a Ilesha anche Benson Idahosa, che aveva lasciato l'Assemblies of God nel 1968 per fondare un piccolo gruppo di preghiera indipendente, la Church of God Mission. Conoscendo, e spesso invitando, pastori americani come T. L. Osburne, Gordon Lindsay e Oral Roberts, televangelista americano la cui enfasi era sulla prosperità (vedi primo e secondo capitolo), Elton fornì i collegamenti necessari a Idahosa per partecipare alla scuola biblica di Dallas, parte dell'Università di Oral Roberts, nel 1971. Sempre in quel periodo, negli Stati Uniti, molti pastori frequentavano o avevano già frequentato i seminari della School of World Mission in California che diffondevano gli insegnamenti del Church Growth Movement, fondato da Donald McGavran. Egli proponeva diverse soluzioni, bibliche ed extra-bibliche, per rendere una chiesa 'vitale' e come tale, farla crescere, fino a raggiungere le dimensioni di quelle che vennero chiamate 'mega-chiese'. Pastori come Idahosa furono influenzati fortemente da questi insegnamenti (Ojo 2006); infatti, al suo ritorno cercò di metterli in pratica, anche grazie al sostegno di Elton e attraverso i successi delle *crusade* all'aria aperta, fondando numerose e soprattutto 'mega' chiese intorno a Benin City, prima di rivolgersi anche all'estero, in paesi come il Ghana (Olofinjana 2011). Ma il vangelo della prosperità predicato da Idahosa era ancora un'eccezione negli anni Settanta in Nigeria, poco

condiviso all'interno dei gruppi universitari e guardato spesso, anzi, con sospetto. Il movimento pentecostale che si diffuse in quel periodo nelle università, spesso interdenominazionale, era infatti definibile come un *holiness revival*, preoccupato con la 'purezza' dei costumi, col condurre una vita pia e in un certo qual modo, poco materialista (Marshall 2009).

Molti giovani, spesso a partire dalla Scripture Union o da altri gruppi, come la Christian Union, iniziarono a divenire *born-again* e a dimostrarlo attraverso il dono carismatico della glossolalia, in genere in seguito a sessioni di preghiera individuali o collettive. Si crearono così gruppi di studenti universitari, come il World Action Team for Christ nell'University of Ibadan verso i primi anni Settanta, che diffusero il pentecostalismo tanto dentro i campus quanto all'esterno, almeno a partire dal momento in cui i leader si laureavano. Il World Action Team for Christ arrivò ad Owerri nel 1971, a Port Harcourt nell'agosto 1972, a Ijebu Ode nel dicembre 1972 (Ojo 2006).

Alle riviste di Elton, nei campus universitari, si aggiunsero anche quelle di altre chiese pentecostali americane, come la Franklin Hall Ministry di Phoenix, in Arizona, dal titolo *Miracle World*. Attraverso questa rivista, fra il 1973 e il 1976 la Franklin Hall ottenne un'enorme influenza nei campus universitari; gli studenti erano affascinati dalle storie di guarigione miracolosa e di protezione divina che vi figuravano. Anche se casi eclatanti non avvenivano così spesso, alcuni membri sembravano preoccuparsi particolarmente di questioni legate alla purezza e a un comportamento che la rispecchiasse; vi furono storie di studenti che lasciavano gli studi per dedicarsi a tempo pieno all'evangelizzazione, o perché rifiutavano di avere i propri studi pagati dai genitori attraverso soldi che reputavano di provenienza 'peccaminosa' (Ojo 2006).

Se la Franklin Hall era però un gruppo di origini straniere, la Deeper Life Ministry era nata dall'operato di un nigeriano, William Folorunso Kumuyi, giovane professore di matematica dell'University of Lagos. Questo gruppo pentecostale, inizialmente interdenominazionale, incoraggiava lo studio delle scritture attraverso una grande enfasi su comportamenti decisamente ascetici, derivati spesso da passi dell'Antico Testamento (Ojo 2006). Il gruppo crebbe esponenzialmente negli anni; il primo ritiro del gruppo, nel 1975, contò 1500 persone. La chiesa si formò ufficialmente nel 1982, dedicando anche una sezione all'evangelizzazione all'estero. I suoi messaggi, ancor più che nel caso della Franklin Hall, si concentravano oltretutto sulle pratiche della guarigione e della *deliverance* dagli spiriti maligni, su varie pratiche antimaterialistiche di purificazione, che implicavano il rifuggire dai beni materiali, il ritirarsi dal mondo, rompere con il

passato e infine, con chi non faceva parte del movimento. Per un breve periodo ai suoi membri fu formalmente proibito guardare la televisione (chiamata '*Satan's box*' dal fondatore W. F. Kumuyi) e bere Coca-Cola, insieme ad altre bevande (Marshall 1993b). La conversione implicava quindi una ristrutturazione dei propri legami di parentela, ideali di mobilità sociale e di auto-rappresentazione. Lavori troppo redditizi erano ritenuti sconvenienti, l'abbigliamento doveva apparire povero e senza gioielli, rigidamente distinto fra uomini e donne; allo stesso modo, confessioni pubbliche di peccati, così come pratiche definite 'di restituzione' (cioè, di richiesta di perdono per atti contro la morale pentecostale commessi prima della conversione) sembravano distinguere lo status dei *born-again* da chi invece si faceva portatore di ben altre nozioni di onore e status sociale. La dottrina era anche fortemente millenarista; i membri della chiesa interpretavano vari eventi nazionali e internazionali come segni della prossima venuta di Gesù Cristo, momento in cui solo i *born-again* sarebbero stati catturati dal Regno di Cristo, mentre sulla terra avrebbe regnato Satana per sette anni. Le pratiche e i discorsi pentecostali erano portati avanti con estremo zelo dai membri della Deeper Life, pubblicizzando la rottura col passato attivata aderendo alle prescrizioni dottrinali pentecostali, le quali non erano affatto incontrastate, all'interno dei campus (Marshall 2009).

Nonostante, ad esempio, gli studenti pentecostali della University of Ife, nel 1974, arrivarono ad appendere uno striscione all'ingresso dell'Università con su scritto «Welcome to Jesus University» (Ojo 2006), molti altri giovani trovavano limitante e a volte sconveniente questa enfasi dei giovani *born-again* del movimento *holiness* sulla purezza e sul 'ritiro dal mondo'. I membri della Deeper Life divennero infatti, in un certo senso, stigmatizzati nei campus (Marshall 2009). Anche nel 2016, discutendo della Deeper Life a Port Harcourt, l'opinione comune era che si trattasse di un gruppo molto 'rigido', chiuso all'esterno, troppo 'fondamentalista' secondo l'opinione di alcuni; molti non capivano che problema ci dovesse essere per le donne nell'andare in chiesa indossando dei pantaloni e non una gonna.

Se il FESTAC '77, per il governo di Obasanjo, significava una rinnovata attenzione alla 'cultura pan-africana' o alle 'tradizioni locali', tutto questo era certamente in contrasto rispetto al rigetto delle pratiche non cristiane applicate dall'*holiness movement*, alla rottura completa col passato (Meyer 1998); gli sfarzi del festival uniti alla rivalutazione del mondo 'pagano' non potevano che rappresentare, per i *born-again* di quegli anni, un trionfo di Satana sulla terra. Molto tempo dopo e avendo ben in mente la

crisi economica che seguì gli anni Settanta, Daniel Olukoya, che nel 1976 si laureava in microbiologia all'University of Lagos e nel 1989 fondava la Mountain of Fire and Miracles Ministries, scriveva nel 2001 sul libretto *Dealing with Local Satanic Technology*:

C'era un tempo in cui non avevamo problemi economici in Nigeria. Allora, i nostri leader dicevano che il nostro problema non erano i soldi ma come spenderli³⁹. Così, nel 1977 abbiamo invitato qui idoli da differenti parti dell'Africa, e questi vennero attraverso porte diverse. Stiamo ancora chiudendo quelle porte.

Tempo fa, alcuni fratelli ricevettero dei punti di preghiera per pregare al Festac e la prima cosa che fecero fu quella di annullare spiritualmente il nome della città Festac (Festival of Arts and Culture), trasformandolo in Favour city. È un posto per ricordare il tempo in cui la Nigeria invitò demoni e idoli nelle sue terre.

Mentre alcuni paesi hanno cose, sulle loro monete, come 'In God we trust', noi abbiamo sui nostri la testa di un idolo. Abbiamo aperto le porte alla povertà, attraverso i nostri soldi.

Le discussioni dell'assemblea costituente nigeriana nel 1978 sulla legalizzazione dell'aborto e sull'estensione della *Shari'a* sembrarono altrettanti campanelli d'allarme di un possibile pericolo anti-cristiano nei confronti della nazione. Anche in risposta al paventato rischio di 'islamizzazione' della Nigeria, dal 1976 iniziò a stabilirsi la Christian Association of Nigeria (CAN); tuttavia, data la tendenza comune dell'*holiness movement* al ritirarsi dal mondo della politica, considerato un 'affare sporco', l'unico raggruppamento religioso pentecostale significativamente attivo nella sfera pubblica degli anni Settanta fu certamente il Christian Students' Social Movement (CSSM) (Ojo 2006).

Nato come risultato di una riunione d'emergenza dei leader dei gruppi di studenti cristiani fra il 6 e il 7 maggio 1977 per discutere delle sorti della nazione, il CSSM si caratterizzava nei suoi discorsi e nella cosmologia diffusa fra i suoi aderenti per l'attenzione data a una importante lotta costante fra Dio e Satana, la quale era all'origine dei mali sulla terra. Questa lotta era resa soltanto più manifesta dalla situazione sociale degli anni Settanta, di cui il FESTAC '77, con le sue danze 'tradizionali' di artisti mezz nudi, sembrava la dimostrazione di un più ampio coinvolgimento del governo con una rinata idolatria pagana. Nel *Christian Students' Social Movement of Nigeria Handbook*, pubblicato a Ibadan nel 1979, era possibile leggere, a pagina 2:

³⁹ Il riferimento a Gowon è abbastanza esplicito.

Durante l'ultima parte del primo trimestre del 1977, il regno delle tenebre scatenò le sue mosse selvagge pensate al fine di assumere completamente la leadership spirituale di questa nazione; quando vi fu una maggiore tendenza verso l'occultismo e l'appartenenza ai culti ... Il FESTAC, una sorta di questo, apriva le porte della Nigeria a quegli spiriti dal regno delle tenebre e tutti offrivano alla nostra cara nazione dei biglietti gratuiti per l'inferno e la distruzione.⁴⁰

La CSSM divenne famosa per i suoi raduni, in particolar modo quello che si teneva gli ultimi quattro giorni di dicembre di ogni anno: 'Prayer for the Nation'. L'evento si teneva a rotazione nei campus delle principali università nigeriane e le sue preghiere e digiuni erano diretti ai problemi sociali della Nigeria; non ultimo, la tanto ripudiata corruzione.

3.3 La crisi degli anni Ottanta e la ricerca della prosperità

Già dalla fine anni degli anni Settanta iniziavano a rendersi chiari i problemi della paventata ricchezza del petrolio: erano sempre più frequenti le lunghe file alle pompe di benzina che periodicamente sembrava, inspiegabilmente, scarseggiare e per strada si vendevano taniche riempite preventivamente, vendute a prezzi spropositati. Per risolvere l'immediata carenza di benzina raffinata, dovuta a sua volta alla mancanza di raffinerie funzionanti, furono prese due misure; l'importazione e il sussidio statale. A metà degli anni Settanta il governo nigeriano iniziò a importare benzina dall'estero; in questo modo, lo Stato postcoloniale nigeriano, in quello che sembrava un classico esempio della teoria della dipendenza (Baran 1962; Wolf 1990) sembrava produrre per le compagnie multinazionali e i mercati esteri del petrolio grezzo di alta qualità, solo per importarne di raffinato per le necessità interne. Ma durante gli anni Settanta, la discussione pubblica si concentrava soprattutto sul sussidio; un programma partito nel 1973, inizialmente inteso per un breve periodo di tempo, che doveva assistere i cittadini tramite le casse del governo federale, pagando almeno parte del costo del petrolio importato. Come evidenza il lavoro sul fluttuare dei prezzi del petrolio in Nigeria di Guyer (Guyer & Denzer 2013), la benzina era un bisogno quotidiano, su cui si basava l'intera economia popolare dell'artigianato e del mercato, insieme all'energia domestica. Organizzazioni come il Nigerian Labour Congress (NLC) si aspettavano un prezzo accessibile alle pompe di benzina e spesso negoziavano i salari minimi dei

⁴⁰ Riportato da Ojo 2006 e tradotto da me.

lavoratori proprio in relazione alla quota del sussidio. Nella storia della Nigeria, tutte le volte che il sussidio subiva riduzioni da parte dello Stato, arrivavano le proteste: lo scienziato politico Claude Ake scriveva che visto che il petrolio usato in Nigeria non aveva raggiunto mai il mercato internazionale non poteva «essere tradotto in dollari. L'intera discussione sul sussidio per il petrolio è spazzatura»⁴¹. Date poi le infrastrutture carenti, le strade mal ridotte, le telecomunicazioni scadenti, il prezzo del petrolio finiva col venire negoziato alle pompe di benzina, come mostra Guyer (2009), da una quantità di fattori innumerevoli e apparentemente fuori controllo. Questa situazione si è protratta fino agli anni Ottanta e oltre, al momento della mia ricerca a Port Harcourt. Ad esempio, trascorsi sei ore, durante una giornata, all'unica pompa di benzina aperta che ancora vendeva al prezzo calmierato dal sussidio statale. Come mi disse un giovane, stupendosi di vedermi lì, era profondamente ingiusto che la nazione avesse il petrolio ma la sua gente dovesse soffrire per ottenere anche la benzina per le proprie auto. Le poche compagnie, come la Total, che applicavano il prezzo ribassato dallo Stato, preferivano chiudere le pompe e riempire e vendere le taniche, in modo da applicare un sovrapprezzo arbitrario. Quando infine la benzina scarseggiava anche presso le stazioni private che applicavano un prezzo raddoppiato, rimanevano soltanto le taniche per strada, spesso frutto di furti e sabotaggi dei gruppi armati, a un prezzo quattro volte quello calmierato. In quel clima, anche le stazioni di servizio potevano divenire un luogo dove si scatenavano conflitti.

Obasanjo, nel settembre 1978 sembrò mantenere le sue promesse ed eliminò il bando militare ai partiti politici, permettendo la competizione di cinque partiti; lo Unity Party of Nigeria di Obafemi Awolowo, il Nigerian People's Party di Nnamdi Azikiwe, il Great Nigeria People's Party, il People's Redemption Party e il National Party di Shenu Shagari. Nonostante anche stavolta i partiti finirono con l'identificarsi con delle aree che ricalcavano le vecchie divisioni coloniali, il partito di Shenu Shagari sembrò il più 'inclusivo', nonostante la sua base al nord, ponendo un rappresentante di lingua igbo come vicepresidente e un segretario di partito di lingua yoruba. Il National Party vinse, perciò, le elezioni, che furono comunque discusse dagli avvocati di Awolowo (Bourne 2015).

Il governo di Shagari era entrato in un momento in cui i prezzi d'esportazione del petrolio erano temporaneamente aumentati, fra il 1979 e il 1981, per via della

⁴¹ Akirinade, Sola, «*Fiery Welcome to Hikes*», *Newswatch*, 2 maggio 1988 :14-19.

rivoluzione in Iran; ma a ciò seguì una caduta rovinosa, che portò gli introiti annuali dai 12.9 milioni di naira del 1980 ai 7.8 milioni soltanto tre anni dopo. Il PIL crollò dell'8,5% fra il 1981 e il 1983, mentre i prezzi dei beni di tutti i giorni salirono del 20%. L'International Monetary Found rifiutò ulteriori prestiti, a meno che la Nigeria aderisse a un drastico piano di aggiustamento strutturale. Si decise perciò di introdurre a partire dal 1982 un piano di austerità economica che includeva controlli sulle importazioni e nuove restrizioni. Per l'uomo della strada, fu un periodo di recessione e di inflazione, mentre chi trovava modo di gestire, in accordo con il mondo della politica statale, le nuove licenze richieste per le importazioni, si arricchiva (Joseph 1987). Le scuole chiudevano soffrendo dei tagli, mentre i guadagni reali delle famiglie scendevano del 34% fra il 1980 e il 1984 (Bourne 2015).

Questo ulteriore esperimento democratico in Nigeria durò poco: il 31 dicembre 1983 il generale Sani Abacha annunciò alla radio il suo colpo di Stato e la formazione di un ulteriore Governo Militare Federale, guidato però dal Generale Muhammadu Buhari. Nel suo discorso di introduzione, Buhari, ex presidente della Nigerian National Petroleum Corporation, giustificò anch'egli la sua presa di potere con la corruzione del governo precedente. Durante le elezioni del 2015 un Buhari non più militare, ma 'convertito democratico', tornò al potere in Nigeria come Presidente eletto e promettendo ancora di usare il pugno duro contro la corruzione.

I governi militari che si susseguirono, in uno 'stato di eccezione' (Agamben 2003) ormai permanente in Nigeria, continuarono con le misure di austerità iniziate dal governo di Shagari, scatenando inevitabilmente delle reazioni da parte dei lavoratori, degli studenti, della società civile, dei gruppi di diritti umani e, quando si sentivano abbastanza liberi da protestare, dei media. Il Decree 4, «*Public Officers' Protection against False Accusation*» del 1984, ideato da Buhari, rendeva possibile far tacere la stampa, mentre il Decree 2 permetteva la detenzione senza processo per chiunque venisse reputato sedizioso nei confronti del governo. Un dominio perverso sembrava invertire la regola e l'emergenza, autorizzando la sospensione dei diritti legali e una sovranità arbitraria, congruente con dei poteri che traevano profitti da tale stato (Schmitt 1921; Agamben 2003). La '*War Against Indiscipline*' avviata da Buhari nel 1984 è ancora ricordata dai nigeriani e trovai i suoi manifesti attaccati, con apparente nostalgia, alle pareti degli uffici istituzionali che visitai negli anni, in Italia e in Nigeria. Quel programma, come altri tentativi di 'purificazione' dalla corruzione avviati dai governi precedenti, cercava di imporre una forte etica sul lavoro e in questo caso, punizioni

sommarie ai dipendenti pubblici che non rispettavano i propri doveri. I media concentravano la loro attenzione sui comportamenti individuali scorretti come defecare in pubblico o lasciare la spazzatura fuori dai cestini e vennero istituiti dei tribunali sanitari mobili per scovare i trasgressori degli editti sanitari, direttamente sul posto. Così, la popolazione stessa venne trasformata nel problema della Nigeria, rappresentata come faziosa, pigra, criminale e col bisogno della repressione per ottenere qualsiasi cosa (Bourne 2015). Lo Stato colpevolizzava gli individui invece di, ad esempio, costruire adeguate strutture per lo smaltimento dei rifiuti, o bagni che non fossero a pagamento (vedi Stock 1988). Anche Buhari però, come dittatore militare, non rimase al potere a lungo.

Nell'agosto 1985 si instaurò, dopo un colpo di Stato senza spargimento di sangue, il governo militare del Generale Ibrahim Babangida; l'unico dittatore militare che preferiva farsi chiamare 'Presidente'. La durata del suo incarico fu decisamente più lunga dei governi militari precedenti, prolungandosi fino al 1993. Criticò il regime di Buhari per il suo conservatorismo e la sua arroganza, per il suo soverchiare i diritti umani, i giornalisti e per aver fallito nell'ottenere un accordo con l'International Monetary Found (IMF). Come primo atto pubblico, ritirò il Decree 4 e ordinò il rilascio di tutti i giornalisti imprigionati (Bourne 2015).

Babangida lanciò un dibattito pubblico nazionale sulla questione dei piani di aggiustamento strutturale, chiedendo se la popolazione preferisse accettare un prestito di 2.5 miliardi di dollari dell'IMF e lasciare tutto il controllo del piano a istituzioni internazionali, o rifiutarlo e accettare comunque le scelte economiche, parzialmente controllate dal Governo, che andavano fatte, nei termini di un 'sacrificio nazionale'. La popolazione scelse l'opzione 'anti-imperialista', ma non aveva ancora idea della dimensione dei sacrifici che gli venivano richiesti. Sostanzialmente, la Nigeria finì col portare avanti tutte le richieste dei piani di aggiustamento strutturale dell'International Monetary Found, anche meglio di altri paesi africani, ma senza usufruire del prestito; uno *Structural Adjustament Program* (SAP) non finanziato. Il piano incluse la deregolamentazione del settore finanziario e la privatizzazione di novantasei società pubbliche e parastatali; la riprogrammazione del debito estero e la riduzione dei controlli (Bourne 2015). Come parte dello stimolo verso la privatizzazione, il SAP cercò di orientare gli aiuti stranieri verso le ONG e lontano dai governi, producendo quell'esplosione di ONG che ben rappresenta il simbolo dell'espansione delle politiche neoliberali in Africa (Fisher 1997; Pfeiffer 2010). Ci fu un aumento della disparità fra

statistiche apparentemente positive e un peggioramento dei costi di vita per la popolazione. I benefici di una educazione primaria ‘gratuita’ furono tagliati; il costo dell’elettricità e dei beni di base aumentarono e così l’inflazione. L’impoverimento della Nigeria fu tale che nel 1991 il World Bank posizionò il paese come 13esimo paese più povero del mondo; il risultato furono violente opposizioni dal Nigerian Labour Congress, studenti e media (Bourne 2015).

Il discorso popolare nei difficili anni dell’aggiustamento strutturale verteva quindi sul declino, sulla corruzione degli uomini che rimanevano ricchi rispetto alla popolazione sempre più povera e sulle difficoltà nella vita delle città sempre più disordinate.

Il pastore *born-again* Michael Ojewale pubblicava a Lagos, nel 1990, il libretto *A Call to Prayer for Nigeria*, che conteneva al suo interno il capitolo *Hope for the SAPed Generation*:

*La paura e la mancanza di fiducia nel futuro sono divenute la valuta comune quotidiana. Coloro che cercano lavoro non hanno un futuro a cui guardare – almeno non dal sistema. Non crediamo più a niente o a nessuno. Coloro a cui credevamo ci hanno ipotecato e ci hanno tenuti ostaggio per prestiti stranieri da cui non abbiamo beneficiato. Tutto – assolutamente tutto – è sull’orlo del collasso. Cos’è ancora promettente? Cos’è che non è in declino? È l’educazione, la salute, l’agricoltura, l’industria, la politica, la religione, il matrimonio o la famiglia? Niente lavoro, niente soldi, niente cibo, niente vestiti, nessuna dignità personale. Qualche speranza per il domani?*⁴²

In questo senso, molti giovani studenti, divenendo *born-again* potevano utilizzare i discorsi e le pratiche cristiane per attribuire un senso a una realtà confusa, fatta di difficoltà, ricchezze mancate e vedendosi riconosciuta una capacità di azione contro i problemi quotidiani.

L’enfasi sulla prosperità, portata avanti inizialmente soltanto da Benson Idahosa, negli anni Ottanta iniziò a divenire più diffusa. Nel 1985 Idahosa fondò la Pentecostal Fellowship of Nigeria (PFN), il cui scopo era unire le chiese cristiane pentecostali attraverso un corpo capace di fare pressioni sul governo. Altri giovani pastori raggiunsero le scuole neo-pentecostali negli Stati Uniti; si diffusero i corsi per corrispondenza e infine, Idahosa stesso aprì un Bible College a Benin City, dove coloro che non avevano avuto modo di recarsi negli Stati Uniti avrebbero potuto studiare gli insegnamenti della dottrina della prosperità (Marshall 1993b). La ricchezza non andava

⁴² Testo riportato da Marshall 1993b e tradotto da me.

più mendicata all'interno di un paese che produceva l'oro nero per poi rinchiuderla nelle mani di pochi, né cercata all'estero; «La risposta alla prosperità non è l'America, è nella nostra nazione, la nostra capitale è Gesù! Dio è prosperità, salvezza, liberazione, salute», diceva il pastore della Grace and Faith Ministries il 5 aprile 1991⁴³.

In un certo senso, la liberazione dallo Spirito della Povertà aveva sempre fatto parte delle pratiche di 'guarigione' pentecostali; ogni problema, come l'adulterio, il fumo o il cancro era incarnato da uno spirito (vedi Meyer 1998). Come suggerito da Csordas, ognuno di questi spiriti e demoni può essere compreso come una «rete semantica della malattia» (Csordas 1983) dove queste entità rappresentano «immagini che condensano campi dell'esperienza, particolarmente esperienze stressanti».

Tuttavia, questa ondata di chiese neo-pentecostali a partire dagli anni Ottanta, influenzata dalla dottrina della prosperità e dal '*faith gospel*' (vedi primo capitolo), pur non mettendo da parte il rigore morale, la centralità dello Spirito Santo, il dono carismatico del parlare le lingue, i miracoli e la guarigione della prima ondata, si distingueva per non porre più il proprio prestigio sociale nei termini di una vita svolta nel totale ritiro dal mondo, a immagine di Cristo. Mediando fra locale e globale, fra differenti modi di rappresentazione, fra mercato neoliberale, 'aspettative della modernità infrante' (Ferguson 1999) e contraddizioni di una ricchezza appena sfiorata e mai raggiunta collettivamente, il nuovo status sociale del *born-again* divenne associato al prestigio dell'acquisizione del potere spirituale, mostrato dall'abilità nel profetizzare, esorcizzare, curare e nel successo materiale, evidenza del favore divino, spesso in relazione a quanto il credente donava, materialmente e spiritualmente, a Dio o a un suo rappresentante (Marshall 2009; Meyer 2007).

Differentemente dal denominazionalismo portato avanti dalle prime chiese pentecostali, dove i membri della Deeper Life erano invitati a tagliare i ponti con le altre chiese, i nuovi convertiti neo-pentecostali rappresentavano l'affiliazione a una chiesa come poco importante (Meyer 2009). Durante la mia ricerca, trassi da un pastore della Mountain of Fire and Miracles Ministries un esempio di questa noncuranza; una rappresentazione di quello che mi apparve essere, anzi, un 'itinerario spirituale' da parte degli individui, che in seguito mi fu confermato più volte, anche se con rappresentazioni meno elaborate.

⁴³ Riportato da Marshall (2009 :80) e tradotto da me.

[...] Ci sono tante chiese, e ogni chiesa ha la sua forza. Quando parliamo di purezza, purezza, purezza!: Deeper Life. Quando parliamo di chiese che parlano di fede, vai alla Winners Chapel. Così, quando parli di persone che sono in catene, persone che hanno bisogno di deliverance, parliamo di Mountain of Fire. Così, quando vengono qui, vengono per la deliverance. Così, la maggior parte delle persone che vengono qui per la deliverance, vengono da altre chiese, se soffri sai che puoi andare alla Mountain of Fire. C'è una sorta di cooperazione, questo è perché Dio ha creato tutte queste chiese. La maggior parte, quando gli uomini le hanno iniziate, questi non intendevano fare una chiesa, ma Dio li ha usati per scopi specifici e così è come negli anni abbiamo avuto differenti denominazioni. Ma Dio è uno e la Chiesa di Dio è solo una. Sono solo gli esseri umani che vanno attraverso le denominazioni, in modo da ottenere scopi specifici, ma cercano tutti Dio⁴⁴.

Questa nuova ondata di discorsi neo-pentecostali venne portata avanti da vecchi e nuovi pastori. Alcuni, come David Oyedepo, nacquero negli anni Ottanta concentrandosi da subito sul vangelo della prosperità. Architetto di formazione, allievo di Idahosa, fondò la Faith Liberation Hour Ministries nel 1983, in seguito Winners' Chapel (Living Faith Church) e nel 1989 era già riuscito a creare una 'mega-chiesa' da milioni di naira. Diffuse i suoi messaggi di 'Prosperità Finanziaria' attraverso i suoi libri e la sua casa editrice, la Dominion Publishing (Olofinjana 2011).

Altri, che erano stati parte del movimento *holiness* in precedenza, decisero di cambiare le loro retoriche verso il vangelo della prosperità, spesso ottenendo così un grande successo, nonostante le resistenze dei *born-again* negli anni Settanta. La Redeemed Christian Church of God, fondata nel 1952, era rimasta una piccola chiesa incentrata sull'*holiness* fino agli anni Ottanta, quando venne nominato General Overseer un professore dell'University of Lagos, Enoch A. Adeboye. Questi ne cambiò l'immagine e la struttura, invitando i convertiti a fondare chiese ovunque, fino a quando, idealisticamente, non sarebbe stato possibile trovare 'una chiesa ogni cinque minuti'. Adeboye, utilizzando i toni simpatici con cui in genere rendeva attraenti i suoi discorsi, narrò il momento della sua scelta di 'modernizzare' la liturgia della chiesa e la sua struttura, descrivendone le difficoltà:

Ricordo il 1975 – al tempo, se eri un cristiano [born-again] era considerato mondano se avevi una macchina più grande di una Volkswagen. La macchina doveva essere di seconda mano per provare che eri santo. Io non ero d'accordo. La mia macchina era una Dodge Avenger usata, era ok con i fratelli e le sorelle, pensavano che andasse bene. Ma

⁴⁴ 24 maggio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota5

*dovevo viaggiare lontano per andare a pregare e dovevo pregare per viaggiare di notte. Decisi che dovevo comprare una macchina che potesse viaggiare di notte. Nei primi anni Settanta i rapinatori si concentravano sulle automobili. Vidi una Toyota Crown. Nessun ladro ne sarebbe stato interessato. Era economica da mantenere, con tanto spazio per allungare le gambe, e non c'era una singola Toyota Crown fra le auto rubate, troppo ingombranti, si riscaldavano troppo lentamente. Così la comprai. Quando i fratelli e le sorelle la videro, dissero, oh, questo giovane avrebbe avuto un così grande potenziale, Dio l'avrebbe usato, ma ha rinunciato così presto!*⁴⁵

La Deeper Life, nel 2016, ha diminuito la sua attenzione agli aspetti anti-materialistici delle sue pratiche e delle sue retoriche, pur rimanendo famosa per la sua attenzione *holiness*. Il successo del Vangelo della Prosperità ha raggiunto tutte le denominazioni, seppure in gradi diversi e attraverso differenze storiche locali. Ha reso possibile ai giovani membri delle chiese neo-pentecostali di mediare con l'accumulazione del capitale, di attingervi attraverso un nuovo orizzonte di valori sociali, pur muovendosi su una difficile e ambigua linea morale, dove inevitabilmente alcuni pendevano su un estremo o un altro. Come scriveva Olukoya (2010) della Mountain of Fire and Miracle Ministries, in *Power to prosper*, il problema era che:

È una buona cosa parlare della prosperità e predicarla. Ma l'argomento della prosperità [prosperity] dev'essere bilanciato con quello della santità [holiness] in modo che dopo che avremo prosperato, non andremo a bruciare all'inferno.

3.4 Riprendersi lo spazio: le politiche dei giovani

I giovani nei campus universitari, i quali cercavano di scalare le gerarchie sociali, ebbero perciò un ruolo fondamentale nel *revival* pentecostale fra gli anni Settanta e Ottanta, data anche la loro rilevanza demografica in Nigeria. Giovani, ancor prima, erano gli intellettuali, gli istruiti dalle missioni della CMS durante il periodo coloniale (Bastian 2000); giovani erano i membri della Scripture Union (fondata nel 1911), dello Student Christian Movement e della Fellowship of Christian Students (1940-1957); giovani erano i membri delle chiese neo-pentecostali dedicate alla prosperità (negli anni Ottanta), come la Household of God Fellowship di Kris Okotie e la Powerline Bible Church. Gli studiosi hanno spesso descritto come le nuove generazioni, attraverso il

⁴⁵ Riportato da un discorso trascritto da Marshall (2009 :75) al Solomon Parish di Lagos di Adeboye il 23 maggio 1993 e tradotto da me.

pentecostalismo, ottenessero un nuovo spazio per sfidare l'autorità degli anziani e liberarsi dagli obblighi sociali verso le famiglie estese (Maxwell 2002; Van Dijk 1992).

Nella società nigeriana, la mobilitazione dei giovani fra gli anni Settanta e Ottanta ha dimostrato anche come lo spazio del potere fosse diffuso ben oltre le sedi istituzionali del governo, attraverso idiomi localizzati di potere, conoscenze e responsabilità che costituivano le risposte popolari, dal basso, alla violenza e alle politiche predatorie dello Stato. Le critiche dei giovani in una società che li lasciava sempre più disoccupati si sono estese dallo Stato agli anziani, spesso accusati di essere rimasti 'silenziosi', di non essersi espressi abbastanza rispetto ai problemi comunitari, come invece gli sarebbe stato eticamente richiesto dalla comunità.

In Africa, in un quadro analitico di antropologia strutturale-funzionalista, i comportamenti anti-strutturali associati con l'adolescenza in occidente sono stati interpretati come ritualmente incanalati attraverso stadi liminari, riti di passaggio necessari a una antropopoiesi (Remotti 2013) dell'individuo in seno alla società e infine, quindi, al suo pieno inserimento strutturale (Richards 1956; Turner 1967). Max Gluckman (1954, 1963) evidenziava come una società potesse essere rinforzata da una ribellione ritualizzata e dai conflitti, perché questi permettevano di esteriorizzare tensioni interne e indirizzarle in espressioni che, in ultima istanza, avrebbero lasciato intatto il sistema sociale. Attraverso quadri analitici marxisti, i giovani sono stati spesso considerati come subordinati alle gerarchie di potere maschile degli anziani, evidenti anche da come i "cadetti sociali" (Bayart 1979; Cutolo 2015) vengano considerati 'bambini' non per la loro età demografica, ma per il loro grado di dipendenza economica. Anche una volta finito il colonialismo, lo Stato africano sembrò spesso fallire nel fornire una alternativa alle strutture politiche degli anziani che aveva sostituito con le proprie, se non con una egualmente diseguale sfera dell'accumulazione del capitale. Per questo, anche se in Africa i giovani costituiscono una realtà demografica importante, è stato più volte evidenziato come siano esclusi e marginalizzati, attraverso le scarse opportunità lavorative e in definitiva, una negazione del loro status di adulti, data l'incapacità di rendersi socialmente indipendenti dai genitori (Honwana & De Boeck 2005); una 'generazione perduta' secondo alcuni (Cruise O'Brien 1996), difficilmente definibile, data la costruzione sociale e storica che ne determina la categoria. Questa 'gioventù estesa' (Gore & Pratten 2003) è emersa anche in Nigeria, dove i giovani rappresentano almeno il 28% della popolazione e si è cristallizzata soprattutto a partire dagli anni Ottanta e Novanta, dopo i programmi di

aggiustamento strutturale guidati da Banca Mondiale e IMF. Eppure, anche la categoria dei 'giovani' deve avere un qualche limite, laddove da giovani si passa a mendicanti, vagabondi e in generale a persone che non possono più considerarsi come aventi le promesse della giovinezza dinanzi (Abbink 2005); metodologicamente, quindi, è forse sensato utilizzare i riferimenti sociali locali, laddove dei criteri d'identificazione definiscono dei soggetti come 'giovani' (Cutolo 2015).

Questa frequente esclusione dei giovani dallo spazio politico e sociale più grande non significa però una totale assenza di *agency* nella costruzione delle identità e di uno spazio di critica dove farsi ascoltare. Oltre alle unioni dei lavoratori e ai gruppi studenteschi universitari, i giovani, anche in Nigeria, iniziarono a organizzarsi intorno a forme molto diverse di interazione associativa, spesso all'interno di cornici culturali le cui tradizioni, reinventate o meno, precedevano l'incontro coloniale e da questo traevano una legittimazione simbolica a volte anche maggiore di quella di cui godeva lo Stato postcoloniale. In questo senso, i giovani sembravano richiamarsi esplicitamente a linguaggi precoloniali che li descrivevano come esecutori del volere della comunità.

Alcune di queste associazioni hanno mantenuto una forte visibilità pubblica; utilizzando cioè, strumentalmente, la categoria della 'gioventù' al fine di mostrare la loro opposizione alla corruzione della 'vecchia guardia' e oltretutto, una maggiore vicinanza alla comunità locale. Questi gruppi, pur criticando le politiche statali attraverso un linguaggio fatto di retoriche tecniciste da una parte e di distinzioni fra 'comunità buona' e 'malvagi approfittatori' dall'altra, esprimevano spesso almeno la possibilità che fosse comunque lo Stato, alla fine, a porre rimedio ai problemi, con la premessa che le loro agitazioni ne avrebbero garantito la cooptazione (Chabal & Daloz 1999). Con la nascita delle nuove Local Government Authorities (LGAS) in Nigeria dal 1976 i giovani si appellarono sempre più spesso agli aiuti dello Stato, dedicandosi poi al monitoraggio dei candidati politici delle comunità, spesso accusati di appropriarsi dei nuovi fondi per farne un uso contrario allo sviluppo locale. Si trattava perciò di una retorica di denuncia verso coloro che dovevano ridistribuire la ricchezza a livello locale, che fossero amministratori locali, anziani o capi lignaggio; i giovani divenivano rappresentanti di una 'comunità immaginata' fatta di 'cittadini preoccupati'. Al contempo, utilizzando un linguaggio fortemente burocratico e tecnico, accusavano questa cattiva gestione facendo uso delle leggi dello Stato, implicitamente legittimandolo a trattare la presunta cattiva gestione delle sue risorse, a prescindere dalle politiche neopatrimoniali al suo interno. Questo anche perché, data la mancanza di

possibilità migliori di vita, la cooptazione nelle sue politiche rimaneva una prospettiva criticata pubblicamente, ma invitante (Gore & Pratten 2003). Nello Stato federale dove si trova Port Harcourt, Rivers State, un esempio di queste modalità di azione pubblica da parte delle associazioni giovanili poteva essere la Grassroots Development Initiative (GDI), esistente dal 2000; questo gruppo rimproverò costantemente i governi statali per la loro cattiva gestione dei fondi federali. Ad esempio, nel 2013 rilasciò una dichiarazione dove accusava il governatore di Rivers State, Amaechi, attraverso venti punti, con un linguaggio che passava dal registro tecnico-legale, invocando la costituzione, a quello morale, affermando che «lo Spirito Santo è andato via da lui [dal governatore Amaechi]»⁴⁶. Tuttavia, presto il gruppo si fece inglobale dal partito politico opposto a quello di Amaechi, il PDP, trasformandosi in una sua sezione.

Nella comunità dove si trovava l'albergo in cui rimasi durante la mia ricerca nel 2016, era presente invece uno Youth Council locale, di cui uno dei miei amici faceva parte. Quest'ultimo mi spiegò che proprio in quella comunità la Shell aveva avviato delle negoziazioni, per via della presenza di alcuni pozzi petroliferi. Le richieste della comunità furono borse di studio, istruzione gratuita, infrastrutture e lavori per i giovani presso la Shell. Le negoziazioni presero però una brutta piega quando il consiglio dei giovani accusò alcuni membri del consiglio degli anziani e del consiglio dei *chief* di essere corrotti. Da quel giorno i giovani decisero di chiedere che i soldi della Shell andassero direttamente verso lo Youth Council, invece che passare per le mani degli anziani e dei *chief*. In ogni caso, a causa dei problemi politici dovuti alle elezioni locali, i consigli dei giovani non si stavano più riunendo da alcuni mesi durante il tempo della mia ricerca. Successivamente, nel 2017, venni a sapere che si stava verificando una ulteriore disputa, quando uno dei *chief* si propose all'elezione per il ruolo di *paramount ruler*. Questo individuo aveva anche una posizione manageriale all'interno di una compagnia petrolchimica situata nella stessa comunità; il problema era, secondo i giovani, che non aveva mai assunto nessuno dei ragazzi della zona nella compagnia. Così, in protesta, i giovani hanno proposto recentemente un loro contro-candidato alle elezioni, giovane anch'esso.

Lo Youth Council di quella zona associava l'identificazione comunitaria a quella di un particolare gruppo linguistico; gli 'ikwerre', considerati 'indigeni' della zona e

⁴⁶ La dichiarazione è disponibile al link <http://www.africanopinion.com/press-statement-chief-judge-of-rivers-state-and-the-contrived-crises-of-succession-governor-amaechi-rapes-the-provisions-of-the-nigerian-constitution-in-connivance-with-his-attorney-general-and/> [controllato il 17/09/2017].

rendendo perciò gli ‘estranei’ esclusi dal consiglio. Uno sviluppo successivo e radicale (che approfondiremo nel quarto capitolo) nel tentativo di proteggere interessi e identità di particolari gruppi furono le ‘milizie etniche’, come ad esempio l’Oodua People’s Congress, stabilito nel 1994 come associazione pan-yoruba. Questi gruppi si opponevano a molte delle politiche federali, in maniera più o meno radicale. Tuttavia, altri gruppi di giovani in Nigeria hanno organizzato le loro attività sviluppando le loro identità in relazione alle aree locali in cui operavano, ma agendo al di fuori di forme istituzionali quali i consigli comunitari. Gli ‘area boys’ o ‘agbero boys’ agivano, ad esempio, ponendo piuttosto una richiesta collettiva di accesso alle aree locali da cui erano stati spesso esplicitamente esclusi e al contempo, rispondendo all’intensa competizione urbana, alle ridotte possibilità lavorative, creando esplicite distinzioni fra ‘indigeni’ o ‘figli della terra’ (i ragazzi dell’‘area’) e gli ‘stranieri’. Questi giovani, identificandosi spazialmente e socialmente con un’area, reclamavano il diritto di venire assunti per delle attività occasionali, spesso però ambigue, perché sul filo delle attività criminali. Famosi sono diventati, ad esempio gli ‘area boys’ di Lagos (Emordi 2005). Più o meno organizzati, questi gruppi a volte potevano essere affiliati con i santuari locali e con particolari divinità, costruendo in questo modo un forte senso di comunità e al contempo un senso di solidarietà spirituale. Molta della legittimazione sociale di cui godevano gli ‘area boys’ era dovuta al loro ruolo di *vigilantes* delle comunità; per esempio, nel caso di incendi dolosi ai mercati, erano fra i gruppi che venivano interpellati per primi e che in genere, dopo aver convocato riunioni per stabilire le colpe, le facevano ricadere su elementi estranei alla comunità, anche quando le prove erano piuttosto ambigue. L’inserimento di questi gruppi di giovani all’interno di mercati della droga più estesi e la facilità con cui alcuni politici riuscirono a cooptarli per i loro fini, spesso durante le elezioni, rendendoli dei teppisti pagati per conto di un partito o di un altro, ne ha però messo in crisi l’accettazione sociale e ne ha favorito la criminalizzazione. A Port Harcourt, nel 2016, gli *agbero boys* erano nascosti profondamente nelle aree urbane, ma la loro presenza era ben visibile nelle piazze, o lungo le strade, attraverso i loro cadetti che, armati di bastoni (a volte di legno, a volte di plastica) ‘gestivano il traffico’ dei mezzi; colpendo le auto che, a loro dire, lo peggioravano e raccogliendo denaro, ‘gestendo’ inoltre le folle di persone che cercavano di entrare nei pulmini collettivi. Erano i giovani che, all’incendio in un mercato coperto poco dopo il mio arrivo, si muovevano nervosamente fra la folla, sfruttando il disordine, in cerca dei responsabili.

Contro la criminalità e in risposta alla delegittimazione dello Stato, in Nigeria si è avuto anche un forte emergere di gruppi dedicati esclusivamente al vigilantismo: in competizione con le forze di polizia statale e con i capi tradizionali, si assumevano la prerogativa di segnalare e spesso giudicare i reati commessi nelle comunità. I Bakassi Boys, ad esempio, costituivano la loro identità attraverso un idioma che li ricollegava alle società segrete pre-coloniali, seppure storicamente questi siano emersi effettivamente nei mercati di riparazione delle calzature di Aba soltanto di recente. L'utilizzo degli idiomi segreti degli incantesimi, della contro stregoneria, e in generale, di poteri sovranaturali rendeva possibile posizionare il loro operato sullo stesso livello dei criminali contro cui si organizzavano e agli occhi della popolazione, al di là delle capacità delle forze dello Stato. La fiducia in queste loro abilità da parte dell'opinione popolare era quindi fondamentale nel legittimarli nella loro azione di cattura dei criminali e nella loro capacità di discendere fra criminali e innocenti. Tuttavia, la loro svalutazione delle forze della polizia statale, la loro associazione con il mondo della politica e la proliferazione di storie sulla loro progressiva corruzione ne ha minato il sostegno popolare, fino a quando, nel 2002, il governo federale ordinò di attaccarli in ogni città in cui si trovassero (Smith 2006). Il loro esempio servì però a legittimare e incoraggiare altri gruppi di giovani nelle loro retoriche di vigilanti e di protettori dell'ordine morale. Questo è ben espresso dai film dell'industria cinematografica nigeriana (Nollywood); opere come *Vigilante Boys* (2017) rappresentavano chiaramente glorie e declino di questi gruppi di giovani, rappresentandoli con caratteristiche che si rifacevano chiaramente alle caratteristiche e all'operato dei Bakassi Boys. Negli ultimi anni, alcuni di questi gruppi hanno abbandonato buona parte dei loro idiomi di segretezza e si sono costituiti come associazioni cittadine, affrontandone anche le responsabilità domestiche e riuscendo, a volte, a venire inseriti all'interno dello Stato. Ad esempio, a dicembre 2016 si è iniziato a discutere di una legge per riconoscere ufficialmente il Vigilante Group of Nigeria (VGN), come braccio armato 'dal basso' del governo federale. Il gruppo, pur avendo il quartier generale a Kaduna (nel nord) ha potuto così evitare negli ultimi anni di nascondersi e si è diffuso in Nigeria, come dimostrava, ad esempio, un cartello per strada che ne segnalava la sede proprio nella zona in cui risiedevo.

Dalla metà degli anni Ottanta, quindi, specialmente durante i regimi militari coercitivi e repressivi, queste forme di organizzazione giovanile divennero importanti nello svolgimento delle pratiche della vita quotidiana, imponendo una diversa visione

della *governance*, della distribuzione del potere, producendo delle risposte dal basso alla violenza e al disordine dello Stato, creando nuove responsabilità e delegittimando altri attori sociali. La facilità con cui spesso sono stati cooptati nelle reti dello Stato ne ha diminuito la legittimazione pubblica, ma è dovuta anche alle politiche centraliste stesse dello Stato, poiché accedere alle sue risorse è divenuto fondamentale per sopravvivere. I confini fra questi gruppi sono tutt'altro che fissi e il modo in cui sono stati delineati deve comunque tenere conto di questa fluidità. Un buon esempio di ciò è la storia, particolarmente importante per città come Port Harcourt oggi, delle confraternite; di quei gruppi di giovani all'interno delle università che diverranno, soprattutto con l'emersione del neo-pentecostalismo, sinonimo di una più grande e demonizzata categoria; quella dei *secret cults*.

3.5 Ideologie radicali e confraternite nelle università

Fra il 1970 e il 1980 le azioni di protesta degli studenti universitari furono la forza più radicale presente all'interno del paese, anche maggiore delle unioni dei lavoratori, pur nascendone al di fuori. Infatti, in Africa, negli anni Novanta sono spesso stati gli studenti universitari a giocare un ruolo chiave nelle contestazioni pubbliche, in assenza di organizzazioni civili; un buon esempio è l'Etiopia, dove gli studenti crearono un discorso di sinistra che influenzò gli ufficiali che presero il potere nel 1974 (Balsvik 1985); ma discorsi socialisti e panafricanisti, come vedremo, raggiunsero anche i campus universitari in Nigeria. La continua crescita di giovani laureati rispetto a una bassa offerta lavorativa ha prodotto un fenomeno di mobilità stagnante che ha portato in Africa alla crescita di movimenti di opposizione, reti criminali e rivolte armate (Hyslop 1988; Richards 1996, Peters & Richards 1998; Toungara 1995). Mentre in passato, in Nigeria, l'acquisizione di una laurea significava una concreta possibilità di impiego, oggi non garantisce più alcuna certezza; anche l'introduzione di un National Poverty Alleviation Scheme non ha realmente cambiato le cose, perché dopo due anni di lavoro stipendiato con 10000N mensili (lo stesso stipendio di lavori ben meno qualificati) rimane il dubbio di una prospettiva futura (Aluede, Oyaziwo, *et al.* 2005).

In Nigeria quindi, dopo le proteste contro le politiche coloniali, le proteste degli studenti si concentrarono maggiormente sulle questioni nazionali nigeriane. Dissensi si scatenarono per l'uccisione, da parte del governo di Gowon, di uno studente nel 1971; o per l'introduzione del National Youth Service obbligatorio nel 1973, ideato allo scopo di mandare gli studenti, dopo la laurea, un anno fuori dalla propria regione di origine al

fine di diminuire le tensioni su base etnica; e via dicendo. Tanto Gowon, quanto Muhammad e Buhari proibirono l'attivismo studentesco. Dopo le proteste contro l'annunciato aumento del prezzo della benzina in seguito ai piani del SAP, nel 1988 Babangida decise di vietare del tutto la National Association of Nigerian Students e di chiudere, temporaneamente, dieci università nigeriane, detenendo i leader della protesta. Molti di questi giovani erano influenzati da retoriche pan-africaniste e da letture marxiste, che arrivavano nelle librerie locali dall'Unione Sovietica, anche se, in diversi periodi, i movimenti marxisti furono dichiarati illegali; nel 2016, almeno tecnicamente, i movimenti marxisti militanti lo erano ancora. Alcuni accademici formarono esperimenti come le comuni (Edwin e Bene Madunagu), mentre un certo numero di economisti marxisti, come Claude Ake, Adebayo Olukoshi e Okwudiba Nnoli e le loro scuole si opposero ai piani di aggiustamento strutturale degli anni Ottanta. Mentre gli studenti, nel 1989, organizzavano un seminario nell'University of Benin dal titolo 'le sofferenze del SAP', il personale universitario più vicino al governo rispondeva organizzando un seminario dal titolo 'i guadagni del SAP'. Agli studenti radicali si opponevano tanto gli ufficiali militari, quanto lo staff e i gruppi a sostegno del governo, fra cui alcune confraternite e, seppure per ragioni diverse dal sostegno al SAP, anche i gruppi neo-pentecostali, che mal sopportavano l'ateismo delle retoriche marxiste (Mayer 2016; Shettima 1993).

Le università erano quindi un centro di grande fermento ideologico in quegli anni. Oltre all'attivismo politico studentesco e ai gruppi cristiani pentecostali, esistevano le confraternite. La prima di queste fu quella fondata nel 1953 all'University of Ibadan col nome di Pyrates Confraternity, da parte di Wole Soyinka (in seguito Premio Nobel). Conosciuta anche come National Association of Sea Dog, l'agenda del gruppo era chiaramente politica e sociale; per esempio, le loro agitazioni furono per la costruzione di una ferrovia prossima all'università che facilitasse l'ingresso a studenti più lontani e meno facoltosi. I Pyrates erano generalmente a sostegno dell'attivismo degli altri gruppi studenteschi radicali, socialisti, panafricanisti o marxisti; Ben Oguntuase, uno dei membri dei Pyrates negli anni Settanta, affermava anzi che nella University of Ibadan gran parte della forza del movimento studentesco derivasse proprio dalla confraternita⁴⁷.

⁴⁷ Reuben Abati, «How Nigerian students murdered democracy», *The Guardian*, 11 dicembre 2005 [disponibile online su <http://www.nairaland.com/3800/how-nigerian-students-murdered-democracy> visitato il 30/6/2017].

Durante gli anni Settanta vi fu una crescita enorme di queste confraternite, spesso a partire dai Pyrates. Fra il 1971 e il 1972, a causa di dissidi interni coi Pyrates, si formarono i Buccaneers, che accusavano i primi di avere dei criteri di ingresso troppo elitari (Offiong 2003). La crescita delle nuove confraternite era parte generale di una nuova ondata di associazioni interessate allo spazio pubblico. Alcune di queste rispondevano al bisogno di sostegno sociale in quegli anni, come le società che fornivano aiuti economici per i funerali, laddove le assicurazioni commerciali erano troppo costose (Amadi 1982).

La degenerazione delle confraternite si ebbe certamente nel periodo dei governi militari. A questo contribuì, negli anni Ottanta, la crescita di campus, al di là delle effettive possibilità di mantenerli funzionali; nel tentativo di placare gli scontenti, molti di questi campus venivano gestiti con pochi fondi, creando condizioni insostenibili nei dormitori, nelle mense; questo stimolava la creazione di associazioni fra gli studenti al fine di sostenersi e di ‘combattere l’oppressione dei ricchi’ (Bastian 2001). In secondo luogo, secondo alcuni giornali nigeriani, nel tentativo di istituire una mentalità militare diffusa, i governi inviarono militari come insegnanti sia nelle scuole superiori, che nelle università. Secondo alcuni, molti finirono con l’«ammirare il machismo del duro uomo militare, che ordinava cose da fare immediatamente e cacciava brutalmente gli ostacoli dalla sua via»⁴⁸. Alcune delle confraternite divennero il braccio armato di professori o di presidi delle università, scelti anch’essi perché favorevoli ai governi militari; i giovani vennero così usati contro i rispettivi oppositori, come riportato da Soyinka stesso (Soyinka 2005 :30) e questo divenne un modo per neutralizzare le confraternite che agivano da gruppi di opposizione (Rotimi 2005).

Molte analisi antropologiche sui giovani in Africa si sono concentrate soprattutto sul loro ruolo di resistenza ai governi, spesso regimi, al potere. In un importante studio, Paul Richards (1996) ha mostrato l’esempio delle lotte dei giovani in Sierra Leone, dove uno stato neo-patrimoniale fortemente diseguale nella distribuzione delle sue risorse portò i giovani a cercare vie alternative, spesso armate, per affermarsi attraverso vecchi e nuovi valori sociali. Altri esempi sono la lotta dei giovani contro il regime in Sud Africa (Reynolds 1995) e le attività criminali e nelle gangs (La Hausse 1990, Fouchard 2006). Queste lotte però non sono prive di ambiguità e negoziazioni: ad esempio, quando si parla di bambini soldato, si sta parlando di vittime o di carnefici?

⁴⁸ Rotimi Oyedanmi, «How to tackle cultism menace», *The Guardian*, 06 gennaio 2000.

(Jourdan 2014). Nel momento in cui decidono di entrare in movimenti dove vengono valutati come membri e combattenti, questo permette ai giovani di rompere dal ruolo marginale in cui si trovavano a volte per ottenere giustizia, ma altre volte, almeno un guadagno e altre forme di gratificazione che spesso, implicano la violenza.

Nel luglio 1977 il Governo Federale emanò un divieto formale per le società segrete, affermando che i loro membri si difendevano l'un l'altro mentre cercavano di raggiungere posizioni di potere, non solo all'interno delle università ma in generale nelle istituzioni pubbliche statali (Amadi 1982). L'effervescenza religiosa degli anni Venti, che aveva dato vita oltre ai cristiani 'aladura', anche ai gruppi di massoni, rosacroce, Reformed Ogoni Fraternity e altre 'società segrete' dalle filosofie pan-africaniste (Peel 1968b), era ora guardata con sospetto da governi sempre più autoritari.

Fra governi militari e crisi economiche nel prezzo del petrolio a partire dagli anni Ottanta si crearono quindi numerose nuove confraternite; alcune, come il Neo Black Movement of Africa (in seguito, solo Black Axe), legate, almeno inizialmente, a filosofie pan-africaniste, della coscienza nera e della lotta per i diritti e la libertà dei popoli neri, dentro e fuori dai campus (Offiong 2003). Altre, come i Campus Mafia, erano invece più direttamente interessate a gestire i traffici criminali, locali e internazionali; ovviamente una retorica di legittimazione era possibile in tutti i gruppi e anche il Black Axe finì con lo scontrarsi nel mercato della strada, arrivando fino in Italia, dove nel 2016 è presentato nei giornali italiani come una 'mafia nigeriana'⁴⁹, semplificando di molto la questione. La violenza in Nigeria durante quegli anni, divenne una possibile soluzione per i giovani alla ricerca di nuove forme di identità e integrazione, di opportunità di arricchimento, per raggiungere i benefici della 'modernizzazione' e per superare gli ostacoli strutturali lungo questo percorso, inclusa la disoccupazione.

La lista dei *cults* nigeriani sarebbe lunghissima e per questo presento sommariamente solo alcuni dei gruppi principali che animano la vita di strada di Port Harcourt. Nel 1984 all'University of Port Harcourt si formò la Supreme Vikings Confraternity (SVC) da ex appartenenti ai Buccaneers; presto il gruppo uscì dai campus per dirigersi al controllo della strada, creando una fazione conosciuta come Icelanders (o Germans),

⁴⁹ Vedi, ad esempio, l'articolo di giornale «Arrestati i vertici della Black Axe, la mafia nigeriana. Un boss viveva a Zevio», VeronaSera, 22 novembre 2016 [<http://www.veronasera.it/cronaca/zevio-arresto-boss-mafia-nigeriana-22-novembre-2016.html> controllato il 17/09/2017].

guidata da Ateke Tom a partire dalla vicina isola di Okrika. La confraternita Klansmen Konfraternity (KKK), o Eternal Fraternal Order of the Legion Konsortium nacque invece verso il 1986 nell'University of Calabar e divenne subito associata al culto di divinità non cristiane. Creò la sua sezione per il controllo della strada negli anni Novanta, chiamandola Deebam (il cui significato, in inglese pidgin, è 'sii forte'), la quale si dedicò anche ai rapimenti e ai combattimenti con i gruppi rivali, particolarmente col gruppo conosciuto come Deewel, altra fazione di strada originatasi dalla Supreme Vikings Confraternity (Human Rights Watch 2008; Owonikoko 2016).

Gli anni Ottanta furono anche il periodo in cui la Nigeria iniziò ad acquisire una terribile fama per le truffe, anche internazionali, conosciute come '419', come l'articolo del Nigerian Criminal Code diretto a punirle (Ellis 2016). Le confraternite, tenendo i loro raduni di notte e in segretezza, iniziarono a venire associate con i violenti attacchi ai campus universitari e a essere criminalizzate anche dai gruppi neo-pentecostali negli stessi campus, col nome di *secret cult* o *campus cultism*. Si diffusero storie su rituali di iniziazione violenti e macabri e gruppi diversi, all'interno e all'esterno dei campus, diffusero i loro atti di brutale conquista degli spazi. Autori come Soyinka cercarono di distinguere nettamente la genuinità delle intenzioni di confraternite come i Pyrates dai nuovi *cults* distinguendosi da questi ma, viceversa, contribuendo a criminalizzarli ulteriormente.

La vita quotidiana a Port Harcourt divenne dominata da queste diverse forme di aggregazione giovanile e dai loro effetti. Insieme opportunità e pericolo, questi gruppi divennero parte dell'identità cittadina, della storia del Delta del Niger e la popolazione dovette imparare a convivervi, in un modo o in un altro, ancora fino al 2016:

Icelanders, Peacemakers⁵⁰... Sono gruppi di giovani che vogliono fare soldi nel mercato nero ... e usano un linguaggio speciale, che non è un linguaggio nativo, ma è inglese, inglese pidgin, da Okrika ed è un modo per identificarsi e in caso di un problema o l'altro tu usi lo slang, parli la loro lingua e sei libero... Nel caso di problemi se sai il loro linguaggio puoi salvarti, come Die it! Die it! Questo significa 'fermatevi, sono dei vostri!'

⁵⁰ Si tratta di un gruppo di giovani nato anch'esso nella vicina isola di Okrika, creato fra il 1993 e il 1999 come 'difesa' dei gruppi di Okrika, in particolare dei suoi *chief* e delle città dell'Okrika Kingdom. Ateke Tom con i suoi Icelanders riuscirono però a mettere in secondo piano il gruppo, che finì con l'essere conosciuto come i *Bush Boys*, per via del fatto che si dovettero ritirare dal nucleo abitativo di Okrika ai suoi bordi. Onah George, «Nigeria: Sekibo Supplied Arms to Ateke Tom With Govt Ambulance - Bush Boys», *Vanguard (Lagos)*, 25 giugno 2008.

*Non è solo il linguaggio, ma anche l'intonazione. Die it!*⁵¹ *Io sono un uomo del Delta del Niger e guidavo dai tempi in cui le operazioni delle militanze erano attive, anche di notte, sapevo queste cose.*⁵²

3.6 Militari, secret cults, forze occulte e la spiritual warfare pentecostale

Durante i governi militari degli anni Ottanta, insieme alle azioni fraudolente, ai '419' e all'espansione di gruppi di giovani armati spesso dai politici, dentro e fuori le università, iniziarono altre forme di mercificazione dell'autorità politica. Si diffusero i 'naira chief' e soprattutto aumentò l'influenza dei 'godfathers' (come venne conosciuto Ateke Tom), dei 'signori della guerra', spesso basati su discorsi e interessi etnicisti e localisti, da cui però dipendeva il sostegno dei politici; cosa che ne aumentava la crisi della legittimità agli occhi della popolazione (Marshall 2009, Reno 2011).

Tutti i Capi di Stato militari, inoltre, come del resto quelli civili, da una parte mostravano una ostentata ricchezza e dall'altra portavano avanti crociate morali; la 'rivoluzione etica' di Shagari, la 'War Against Indiscipline' di Buhari, il 'Mass Mobilisation of Self Reliance, Social Justice and Economic Recovery' di Babangida. Invece di risolvere le cause ai problemi attraverso riforme strutturali, il governo sembrava scambiarle per i sintomi; il bando delle società segrete nel 1977 avviò i primi arresti nelle università, mentre il Petroleum Anti-Sabotage Decree del 1975 sentenziava di morte chiunque fosse accusato di danneggiare, in qualsiasi modo, la produzione dei prodotti petroliferi nel paese. Lo Stato divenne insieme vigilante e giudice quando istituì, con la collaborazione delle compagnie petrolifere, squadre mobili conosciute come 'kill and go' per uccidere al momento chiunque fosse colto a manomettere le attrezzature degli impianti petroliferi. I giornali iniziarono a paragonare i furti del petrolio a crimini contro la nazione, il rapinatore armato al ladro delle condotte petrolifere, il quale, come una moderna strega nigeriana, accumulava ricchezze a scapito

⁵¹ In una discussione sul forum online Nairaland, che col tempo è divenuta la comunità online più famosa fra i nigeriani, un utente ha pubblicato un elenco di parole dallo slang parlato a Port Harcourt, fra cui figurava anche questa parola. L'utente ha stilato quest'elenco dicendo soltanto che era lo *slang* della strada e che si sentiva rappresentato da quel linguaggio come abitante della sua città; fra le prime risposte vi è stata però quella di un altro utente che lo accusava di conoscere il linguaggio degli Icelanders e di essere per questo un appartenente ai *cults*. [<http://www.nairaland.com/2699570/slans-used-portharcourt> controllato il 17/09/2017].

⁵² 10 marzo 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota6.

dei flussi del sangue economico del paese; la punizione degli oppositori al controllo dello Stato, doveva essere quindi la morte (Apter 2005; Marshall 2009).

Nei campus universitari non accadde soltanto che casualmente si incontrassero gruppi di giovani pentecostali con confraternite segrete o studenti pan-africani e marxisti; vi era una intima relazione fra questi, pur se di opposizione, giacché tutti lottavano per i corpi delle giovani generazioni e dei futuri leader della nazione, offrendo anche servizi pratici, come alloggi (Ellis 2009). Fu dopo il bando delle società segrete, a metà degli anni Settanta, che un pastore neo-pentecostale influente come Benson Idahosa iniziò a dare risalto pubblicamente alle sue *deliverance* dei membri dei *secret cults*⁵³. Le confraternite vennero inserite all'interno di quella cosmologia di forze animata da poteri oscuri, demonizzate col nome di *secret cults*. La competizione fra gruppi cristiani e *secret cults* divenne, nei discorsi neo-pentecostali, un esempio della lotta fra Dio e le forze oscure che minacciavano la Nigeria. Nelle loro pratiche segrete, nell'associazione popolare dei loro aderenti a poteri sovranaturali diversi da quelli cristiani, nella loro ricerca di una ricchezza a spese degli altri, le confraternite ben rappresentavano quel legame fra potere incontrollabile e forme occulte che crescevano a spese del benessere comune.

Eppure, erano proprio la ricerca di quel benessere negato a molti e le risposte dal basso alla violenta militarizzazione dello Stato che portavano a rapine in strada nelle grandi città, alla crescita delle lotte armate sul Delta e alla 'corruzione' dilagante. Poliziotti sottopagati, spesso mal protetti nonostante i pericoli e costretti a rispettare gerarchie sociali in cui era moralmente obbligatorio dividere i propri proventi, finivano col chiedere soldi alle auto dei cittadini, restituendogli ben poco senso di protezione e contribuendo a delegittimarne l'operato. In questo contesto, la proliferazione di nuove pratiche occulte sembrava legata alle nuove forme di diseguaglianza sociale dagli anni Ottanta in poi e diversa, nella forma, dalle accuse di stregoneria che erano in genere connesse, precedentemente, a legami di conoscenza sociale, parentela o villaggio (Marshall 2009).

Molti trattati *born-again* sembravano descrivere il lavoro in atto da parte delle forze del male: pubblicazioni di gruppi pentecostali nigeriani, fra gli anni Ottanta e Novanta, come *Delivered from the Powers of Darkness*, o *Former Satan Deputy in the World Turned Follower of Christ*, o *Redeemed from the Clutches of Satan: Former Head of*

⁵³ Yemi Folarin, «Cults' secret out», *Daily Express*, 8 settembre 1977.

Seven Secret Cults Now an Evangelist davano risalto e diffusione al lavoro di conversione e di rottura con il passato che avveniva nel divenire *born-again*, dove dal singolo individuo, il discorso neo-pentecostale andava a redimere e a costruire l'intera nazione (Meyer 1995, Marshall 2009).

Questi testi, letti e ascoltati dal 'vivo' negli autobus, nei taxi e nei mercati, andrebbero però visti come qualcosa di più di una metafora che esprime profonda preoccupazione per il disordine che regna nella società e infatti, qualunque profezia che li avrebbe voluti vedere sparire con l'avvento della 'modernità' o dell' 'educazione' si è rivelata chiaramente fallace, alla prova del tempo (Ellis & Ter Haar 1998).

Invece che una metafora sul reale, è il potere stesso, a livello popolare, a vedere riconosciuta la sua origine finale nel mondo dell'invisibile; il naturale e il soprannaturale sono semplicemente interconnessi ed è stato, semmai, il dominio coloniale a cercare di dividerli, come dimostrava il lavoro di Fields (1985). Invece che la 'politicizzazione della scena pubblica', andrebbero semmai esaminate nella loro costruzione storica e sociale le narrazioni contemporanee relative alla secolarizzazione e alla laicità. Come argomenta Asad (1993), una comprensione della religione nei termini di "convinzione interiore" è storicamente situata nella cristianità occidentale ed è difficilmente applicabile a differenti contesti che possono, ad esempio, mettere molta più enfasi nei rituali e nella loro aderenza alla materialità. Ugualmente, discorsi sulla rilevanza della stregoneria nel sovvertire questo potere non possono basarsi su preconcetti etnocentrici che ne affermano l'irrazionalità.

Furono le pratiche coloniali, per prime, a condensare nel termine di *witch doctor* le esperienze dei mediatori della guarigione all'interno dello stesso campo semantico di quelle della stregoneria e al contempo, a definirle irrazionali. Il linguaggio giuridico britannico coloniale, infatti, non si preoccupava di distinguere le pratiche e criminalizzandole, demonizzava anche le pratiche terapeutiche locali, oltreché posizionarsi paradossalmente agli occhi della popolazione dalla parte delle streghe, vietando le accuse di stregoneria portate avanti, ad esempio, dai profeti itineranti, perché reputate impossibili da comprovare (Browne 1935; Schirripa 2008). La distinzione individuata da Evans-Pritchard (2002), fra stregoneria involontaria e fattucchieria volontaria, così come il suo netto confine morale, come nota ad esempio Pavanello (2015), seppure appare saliente in molte popolazioni (come fra gli Azande a cui Evans-Pritchard si riferiva) difficilmente potrebbe essere ritenuta un ordine universale. Guardando alla Nigeria, ad esempio, i miti in lingua yoruba su Orùnmìlà,

almeno così come ci sono stati tramandati, dimostrano la complessità semantica di queste categorie, dove le *awon iya wa àjé*, le nostre madri, le *àjé*, traducibili solo approssimativamente con ‘streghe’, se da una parte possono dare fertilità, generare la vita, dall’altra possono anche divorarla; dalle *àjé* vengono sia le cose negative che quelle positive (Love 2012). La stregoneria, invece che sparire, dagli anni Novanta si è così trasformata sotto gli occhi degli antropologi, divenendo non più soltanto uno strumento di controllo sociale comunitario, ma di arricchimento, quasi sempre a danno degli altri e uno strumento di conquista e mantenimento del potere politico (Comaroff & Comaroff 1993; Geschiere 1997; Moore & Sanders 2001); un processo che in Nigeria si avviò soprattutto con la mancata diffusione della ricchezza del petrolio, dagli anni Settanta in poi (Barber 1982; vedi anche Smith 2001b). L’ambiguità delle rappresentazioni della stregoneria, il loro carattere aperto, se è importante per comprendere l’emersione di gruppi giovanili che fra le loro pratiche legittimanti annoverano anche quelle soprannaturali, come i Bakassi Boys, è invece stata messa da parte dalle retoriche neo-pentecostali, che alimentano la confusione interpretativa di queste categorie, portando avanti equazioni oltreché coloniali, missionarie. Come mostra il lavoro di Peel (2000), similmente al caso degli Ewe in Ghana descritto da Meyer (1999), l’intero complesso religioso locale delle aree linguistiche yoruba venne infatti tradotto dai missionari della CMS nel lavoro del demonio, eliminando di conseguenza la complessità semantica che potevano assumere anche i concetti di ‘stregoneria’. Viceversa, è stato anche discusso come, così facendo, le chiese neo-pentecostali ne preservino il linguaggio, poiché contribuiscono a non mettere in dubbio la realtà delle forze del male e anzi ne rendono disponibile la semantica in una nuova forma (Meyer 2004).

La stregoneria, perciò, resta forte e scalpitante alle porte della ‘modernità’ a Port Harcourt attraverso i discorsi neo-pentecostali, agendo tramite individui che si lasciano corrompere dalle sue possibilità, mostrandosi in pubblico nelle efferate notizie quotidiane o negli spazi della chiesa, dove gli individui restano esposti ai suoi attacchi e per questo devono portare avanti una pratica costante, una ‘disciplina’ continua fatta di pratiche come le preghiere. Invece di essere liberi una volta per tutte, divenire *born-again* significa una lotta almeno fino al ritorno di Gesù Cristo, nel mondo in cui vivono i credenti, percepito ancora come pericoloso (vedi Reinhardt 2016). Come mostrano i manifesti, i volantini o le trasmissioni televisive dei pastori neo-pentecostali, neppure il sonno è sicuro. Nonostante questa attenzione ai ‘sogni sessuali’ possa scontrarsi con le

nostre categorie etnocentriche, storicamente determinate da una retorica psicoanalitica e insieme cattolica che ben distingueva fra veglia e realtà, fra mondo onirico e materiale, fra psiche e corpo (Gallini 2013), questa divisione, spesso, non è condivisa da altri orizzonti di valori. Sogni e veglia possono infatti essere interpretati come uniti e un attacco di stregoneria percepito in sogno, ha uno tangibile effetto sulla realtà; o meglio, le due sfere possono divenire semplicemente una, almeno in certe occasioni (Baum 2004; Pavanello 2016). Come già notava Lanternari (1974 :65) al sogno può essere «riconosciuta una funzione istituzionale volta a fondare, attraverso i simboli che in esso si esprimono, il destino dell'individuo. [...] tramite il sogno l'individuo viene calato entro il mondo del sacro».

Questa enfasi sulla forza del regno del male nella realtà di tutti i giorni ha trovato un parallelo e insieme un rinforzo nella teologia della *spiritual warfare* britannica e statunitense. I lavori di pentecostali particolarmente attenti all'operato dei demoni sulla terra (e quindi anche alle pratiche della *deliverance*) come Deker Prince, Marilyn Hickey, Lester Sumrall, erano, fra gli altri, ampiamente disponibili nelle librerie locali, ad esempio in Ghana (vedi Gifford 2001). Gli ideatori delle retoriche neo-pentecostali statunitensi e britanniche più recenti sulla *spiritual warfare* furono C. Peter Wagner (fondatore della Harvest Ministries and the World Prayer Center), George Otis (The Sentinel Group) e Cindy Jacobs (YWAM), ma questi concetti erano già largamente disponibili in tutta la rete dell'evangelismo pentecostale precedente. Secondo la dottrina della *spiritual warfare*, condivisa poi dai leader del Faith Gospel e quindi del vangelo della prosperità, nella scelta fra una risposta passiva e attiva rispetto ai poteri di Satana del mondo, era preferibile un confronto aggressivo col nemico, attraverso preghiere e pratiche spesso articolate secondo una pervasiva retorica militare (Jorgensen 2005). Nacquero quindi i 'prayer warriors', che attraverso delle 'mappature spirituali' degli spazi, neutralizzavano i «comandi satanici e i centri di controllo: i principati diabolici che sono responsabili nel disporre legioni sataniche attraverso il mondo» (Otis 1991 :93).

In Nigeria, ad ogni modo, le narrative della lotta fra bene e male erano già presenti nel testo pubblicato a Ibadan da Elton, *Demon Manifestation in the Last Days* negli anni Ottanta e, a partire dagli anni Settanta, nei *Prayer Bulletin* pubblicati dalla Christian Students' Social Movement.

Dobbiamo comprendere che gran parte dei problemi che affrontiamo nel paese oggi in relazione alla politica, agricoltura, clima ecc. possono essere dovuti in parte al fatto che

*certe cose sono state programmate dalle forze dell'oscurità attraverso interferenze nei corpi celesti. ... Lasciateci chiedere a Dio di dare ai nostri leader la saggezza per limitare la nostra spesa nazionale. Molti affaristi nigeriani hanno immagazzinato miliardi all'estero e ne stanno spendendo altri fuori... Abbiamo bisogno del tocco di Dio nei cuori di questi uomini.*⁵⁴

Ancor prima (vedi secondo capitolo), gli articoli pubblicati dal Christian Council of Nigeria rispetto alla guerra del Biafra rivendicavano la sovranità di Dio negli affari della terra; e del resto, il pastore anglicano della CMS, Simon Barrington-Ward, al suo ritorno a Cambridge, avvertì il senso di una più chiara lotta fra bene e male sulla terra proprio a partire dalla sua esperienza missionaria in Nigeria negli anni Sessanta: «In Nigeria ... dalle università con tanti studenti ... ho imparato molte cose da loro e l'intera immagine del mondo come un conflitto e l'esperienza del trionfo sul male in tutte le forme delle preghiere, l'invocazione dello Spirito e così via» (intervista del 20 aprile 2004, riportata in Smith 2016).

La storia della militarizzazione della Nigeria ha contribuito certamente a questa visione della realtà come teatro di scontro fra forze del bene e del male e alle retoriche 'militaresche' delle chiese neo-pentecostali. Ne è un esempio il testo riportato in Ellis e Ter Haar (1998) dal libro del pastore S. N. I. Okeke, *Satanic Ministers : the ministries of Lucifer* (Lagos, 1991 :4):

È arrivato il giorno del colpo di Stato. Lucifero e i suoi seguaci subirono più di quanto si aspettassero. I loro piani logistici e strategici fallirono. Furono sconfitti ancor prima che il colpo iniziasse!

L'annuncio fu breve. Un gruppo di angeli dissidenti guidati da Lucifero, il comandante in capo degli angeli celesti, aveva tentato di rovesciare il regno di nostro Signore. I dissidenti sono stati circondati. Tutti gli angeli che amano la pace devono tornare ai loro normali compiti, poiché la situazione è tornata sotto controllo. Non c'è più bisogno del coprifuoco, in quanto tutti i dissidenti sono stati arrestati ancor prima del primo secondo del colpo di Stato. Il principe della pace ha il pieno controllo di ogni situazione.

Queste affermazioni avevano una forte risonanza nei pensieri di una popolazione abituata ai brevi annunci per radio dei colpi di Stato che in Nigeria continuarono a susseguirsi, a fasi alterne, fino al 1999. Chiese come la Mountain of Fire and Miracles Ministries, molto attente alle tematiche della *deliverance*, sono tutt'ora molto concentrate sulle questioni della *spiritual warfare* e su come il Demonio costantemente

⁵⁴ CSSM, «Prayer Bulletin», No. 8, 18 febbraio 1983 :3-5, riportato da Ojo 2006 e tradotto da me.

agisca nel mondo naturale per i suoi fini nefasti; libri come *Spiritual Warfare and the Home* (1996), *101 Weapons of Spiritual Warfare* (2013), *The Militant Christian* (2012) o *Spiritual Warfare to Tackle the Enemy* (2013) narrano a un interessato pubblico la storia di queste lotte:

Il mondo in cui viviamo è una zona di guerra. È un campo di guerra e non possiamo sederci sullo steccato. Siamo o per il regno di Dio o per il regno satanico; non c'è terra di mezzo.

Oltretutto, la guerriglia in cui siamo ingaggiati non è fisica, ma spirituale nella sua natura. Questa guerra spirituale ha luogo nel regno spirituale, ma si manifesta in quello fisico.

La bibbia non ci ha lasciati nell'oscurità riguardo questa guerriglia, ma ci ha comandato di combattere. I comandamenti a combattere sono in tutte le scritture:

*“poiché il nostro combattimento non è contro sangue e carne, ma contro i principati, contro le potestà, contro i dominatori del mondo di tenebre di questa età, contro gli spiriti malvagi nei luoghi celesti (Efesini 6:12)” (D. K. Olukoya, *Spiritual Warfare to Tackle the Enemy*, 2013).*

Sebbene non tutte le chiese neo-pentecostali nigeriane nel 2016 condividesse la stessa preoccupazione fondante della Mountain of Fire and Miracle Ministries nella lotta fra il bene e il male sulla terra, condividevano almeno l'idea fondante che il male agiva sulla terra; in aree come il Delta del Niger, ancora fortemente insicure e militarizzate, queste preoccupazioni sono all'ordine del giorno.

3.7 «La Bibbia è un libro militare e non ha posto per i civili»: esplorando la *spiritual warfare* e la militarizzazione a Port Harcourt

Nel 2016, c'erano due lati di Port Harcourt; il primo erano le zone abitate dalla popolazione locale, come Rumuokoro, Rumuola, Rumuokwuta, Oroworukwo e Diobu, spesso villaggi che con l'espandersi dell'urbanizzazione erano stati inglobati nella città. Il secondo lato erano i campi della Shell e quello dell'AGIP, entrambi non molto distanti da Bori Camp, sede della Nigerian Second Amphibious Brigade. A questi si affiancavano le aree vicine all'Hotel Presidential e all'Hotel Le Meridien; spazi fortemente sorvegliati che cercavano di fornire il meglio delle infrastrutture e dei servizi per i pochi espatriati e per i locali privilegiati, mentre buona parte della città soffriva ancora delle scarse infrastrutture energetiche, idriche e delle strade mal ridotte. Anche il grandissimo traffico di Port Harcourt era un riflesso delle distinzioni nella sua popolazione, immobilizzata ed eppur frenetica. Da un'automobile si ascoltava Radio

Biafra, sintonizzandosi su una stazione che illegalmente ne ritrasmetteva le frequenze, ottenendo così il festoso beneplacito di alcuni e la silenziosa manifestazione di disapprovazione da altri. Un'altra era invece un 4x4 aziendale, piuttosto lucido, con una sola persona al suo interno nel confort dell'aria condizionata e nella sicurezza di un'armatura anti-proiettile ottenuta grazie a migliori opportunità economiche. L'automobile poco dietro, era invece carica di passeggeri, senza finestrini, paraurti, apparentemente distrutta; mostrava sul cruscotto l'adesivo '*Angels on guard*' come tecnica per difendersi dai criminali e dai loro mezzi visibili e invisibili. Tutte, egualmente, dovevano fare i conti con la difficile vita urbana; negli ultimi anni il livello di militarizzazione invece di diminuire sembrava essere cresciuto, con un grande numero di poliziotti a presidiare le strade. Laddove il paradiso di benessere economico in terra tardava ad avverarsi, si svolgeva una lotta fra forze del male, ben visibili dagli AK-47 branditi dalla polizia nella città e forze del bene, numerose come i cartelli delle chiese neo-pentecostali.

In effetti, la quantità di chiese in ogni angolo della città mi sembrò quasi stupefacente. Per i miei interlocutori, certamente era un segno della benedizione degli spazi pubblici, così come lo era la presenza del petrolio. A differenza di altre aree della Nigeria, come Ibadan, dove la presenza cristiana era attenuata da quella degli aderenti ad altre religioni, a Port Harcourt il cristianesimo era effettivamente predominante, probabilmente anche per via della storia coloniale all'origine della città. Le chiese, con i loro cartelloni, erano ovunque e difficilmente si sarebbe potuta definire una denominazione come prevalente. Alcune chiese, come la Redeemed Christian Church of God o la Mountain of Fire and Miracles Ministries avevano un più alto numero di sedi, ma erano presenti mega-chiese ben stabilite nel tessuto della città e altre più piccole erano comunque frequentate almeno dal nucleo abitativo del relativo vicinato. Riflettendo sui temi della *spiritual warfare*, cercai perciò di ottenere risposte su come questa venisse vissuta. Mi concentrai su due chiese in particolare; la Mountain of Fire and Miracles Ministries, perché la sua attenzione ai temi della *spiritual warfare* era piuttosto rinomata e la Liberation Power Ministries, perché grande e di successo ma con una storia legata a Port Harcourt. Inizierò con la Mountain of Fire and Miracles Ministries, fondata da Daniel Olukoya nel 1986, a partire dall'University of Lagos.

C'erano diverse sedi della Mountain of Fire and Miracles Ministries, a Port Harcourt. Ne frequentai più di una, ma la più grande era all'interno di un enorme spazio recintato e in costruzione, come testimoniavano i lavori al di fuori degli orari dei servizi.

L'edificio dove si radunavano le persone era spoglio, con lunghe panche di legno e numerosi monitor i quali ricevevano le immagini sia dalla sede centrale di Lagos, che da un edificio più ristretto e laterale, che si riempiva però rapidamente di persone e rendeva necessario agli altri seguire il servizio dagli schermi. Fuori da questo però, distante oltre uno spiazzo adibito a parcheggio, era in costruzione un enorme edificio a cinque piani, che sarebbe dovuto divenire la nuova e definitiva mega-chiesa quando sarebbe stato completato. La Mountain of Fire and Miracles Ministries utilizzava discorsi molto simili alla prima ondata di chiese pentecostali nelle università nigeriane: l'attenzione alla divisione di genere nell'abbigliamento della chiesa, una visione millenarista che guardava al ritorno di Gesù Cristo nel mondo e ai segni del suo avvento, una tensione verso la 'purezza' e la *spiritual warfare* evidenziata già nel manifesto della missione. Viceversa, la liberazione dalle forze del male era anche, seppure non solo, la liberazione dalle forze che bloccavano la crescita e l'arricchimento personale, avvicinandosi almeno parzialmente alle retoriche neo-pentecostali di altre chiese.

Riuscii a ottenere un appuntamento con il principale pastore di quella enorme struttura; in effetti, era difficile incontrarlo durante i servizi e data la quantità di persone era necessario trovare uno spazio vuoto nella sua agenda. Mi ricevette nel suo studio posizionato in un edificio appena affianco a dove sarebbe dovuta sorgere la nuova chiesa; dopo aver lasciato i miei dati alle quattro guardie all'ingresso, mi sedetti ad aspettare. Quando il pastore mi accolse nel suo ufficio, si presentò e mi disse di aver fatto delle ricerche su internet, trovando dei miei estratti di alcuni seminari e conferenze che gli erano sembrati interessanti. Fuori era in corso un servizio e in lontananza, si sentivano le preghiere che, tutt'altro che calme, erano urlate con forza; il 'potere della parola', particolarmente nel nome di Gesù, aveva una sua forza performativa e costituiva un mezzo di protezione o liberazione (Marshall 2009). Il pastore mi fornì una Bibbia e mi invitò a usarla mentre parlava: aveva intenzione di mostrarmi come le sue parole fossero già scritte in essa. Gli chiesi quindi, cosa significasse la *spiritual warfare*.

D: Cos'è la spiritual warfare?

P: Un uomo è un essere tripartito. Un uomo è fatto di spirito, anima e corpo. Lo spirito e l'anima sono dentro l'uomo. Dentro un uomo, c'è quello che chiamiamo uno spirito e un anima. In Genesi Capitolo 1, quando Dio creò un uomo, questo è in Genesi 2 ... [si mette a sfogliarla con me], Capitolo 7.

«Dio il Signore formò l'uomo dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici il respiro vitale e l'uomo divenne un'anima vivente».

Questo respiro della vita è lo spirito e l'anima. Quando qualcuno smette di respirare, lo spirito è andato via, e andiamo in Paradiso, o all'Inferno; questo è ciò che crediamo.

Quindi, gran parte dei problemi che abbiamo oggi ... Vai a Tessalonicesi 5:23 ... [sfoglia] «Lo stesso Dio della pace vi santifichi completamente. E sia conservato sano sotto ogni aspetto lo spirito e l'anima e il corpo di voi, in maniera irriprovevole, fino al tempo della venuta del nostro Signore Gesù Cristo». Questo è un uomo fatto di spirito, di anima e di carne. Quindi ciò che crediamo è questo; molti dei problemi che accadono, sono spirituali, capisci? C'è una lotta nella dimensione spirituale, nel regno spirituale. Quindi questo è perché, questo è Giovanni 4:24, coloro che adorano Dio, devono adorarlo nello Spirito e nella verità. Così, quando dico che siamo tripartiti, questo spirito è come ci colleghiamo a Dio. Perciò comunichiamo con Dio attraverso lo spirito; la nostra anima è la nostra coscienza. Perciò un uomo è uno spirito. Pensa a cose come l'HIV. C'era un giovane uomo che ottenne una borsa di studio e così doveva andare ad Abuja per ottenere il suo visto per raggiungere l'università. Ma durante la mattina c'era un serpente che lo morse⁵⁵. Così, lui andò ad Abuja e andò a fare tutti i test medici e dissero che era positivo al test HIV, e non era mai andato con una donna, né aveva preso droghe. Così, ci sono tante cose così, che possono essere spirituali e questo è perché crediamo che il nostro corpo è fatto di anima.

Quindi, vai a 2 Corinzi, 10:3. [sfoglia] «In realtà, sebbene viviamo nella carne, non combattiamo secondo la carne». Quindi la nostra lotta non è carnale, non è fisica. Credo che sia solo nostro Dio che può salvare qualcuno. Quando studiavo alla mia università, avevo un terribile mal di testa. Andai ai migliori dottori dell'U.I⁵⁶. e feci i migliori test medici. Quando mi mossi spiritualmente, pregando a modo nostro, il mal di testa andò finalmente via. Questo è la ragione per cui diciamo che molte cose sono spirituali, specialmente in Africa. Forse tu puoi non sapere queste cose, ma in Africa, molte cose sono spirituali. Questa è la ragione per cui ci impegniamo nella lotta spirituale. La lotta spirituale è agire spiritualmente, e combattere spiritualmente. Molte persone vanno dagli erbalisti, dai babalawo, tutte queste cose perché non sanno che gran parte di queste cose non hanno valore spirituale, agiscono nel fisico. Quindi, questo è perché la chiamiamo spiritual warfare. Pregare è sempre spirituale. Non vediamo un Dio, Dio è uno spirito! Giovanni 4:24. Tu non usi abbastanza la Bibbia! [vedendo che ci mettevo del tempo a trovarlo sulla Bibbia]. Quindi, adorare Dio è una cosa spirituale. Dio è uno spirito e quindi dobbiamo adorare nello spirito. Per me quindi, andare in battaglia spirituale, è spiritual warfare.

⁵⁵ Un richiamo alla stregoneria, rappresentata spesso dai serpenti e dai loro morsi velenosi.

⁵⁶ University of Ibadan.

D: Quindi, ogni tipo di problema viene dallo spirito?

P: La maggior parte, la maggior parte. Ci sono problemi fisici, ma la maggior parte delle volte l'origine è spirituale.

Perciò, la visione dell'individuo divisa fra spirito, anima e corpo e la divisione della realtà, con alle sue basi il regno spirituale, era, secondo lui, alla base della *spiritual warfare*. Si trattava della ragione per cui molte malattie potevano avere una componente spirituale, piuttosto che fisica; anche quando vi erano problemi fisici, l'origine poteva essere nello spirito. La risposta era nella *spiritual warfare* e nei suoi mezzi; le preghiere.

[...]

P: Quando le persone vanno a pregare insieme... Come ho detto, Dio è uno spirito. Per esempio, se c'è qualcosa di sbagliato con l'economia, o per esempio, se il paese va incontro all'islamizzazione... possiamo certamente andare in spiritual warfare⁵⁷. [...]
Quindi, le preghiere hanno potere. Quando sei qualificato (born-again) e sai come impegnarti nella spiritual warfare sei sicuro della vittoria.

D: E quindi qual è la differenza fra pregare per qualcosa e spiritual warfare?

P: Vedi, ci sono vari tipi di preghiere. C'è quella che chiamiamo una preghiera di ringraziamento, quando diciamo grazie a Dio, per qualcosa. C'è la preghiera di supplica, quando fai suppliche, implori per qualcosa. C'è uno spirito della guerra, guerriglia, questo è la battaglia. Guarda questo ... [Prende un libricino col logo della Mountain of Fire and Miracles Ministries] Asking prayer, adoring prayer, agreement prayer, begging prayer, cursing prayer, dove puoi maledire! Communication prayer, decree prayer, dove puoi decretare; dedication prayer, requiring prayer, growing prayer, intercession prayer, dove puoi intercedere per qualcuno; lamentation prayer, prophetic prayer... Ci sono tanti tipi di preghiere...

La *spiritual warfare* si svolgeva perciò in momenti di particolare crisi, attraverso preghiere, le quali, fra le tante possibili, non mancavano di includere anche l'evocazione di maledizioni. Andando verso la fine della discussione, si informò su di me; come andava il mio programma universitario, dove mi trovavo. Negli ultimi tempi c'era stato uno sciopero nelle università e mi chiese se mi avesse dato problemi; risposi di no e che in ogni caso non risiedevo nel campus. Mi chiese se il posto in cui mi trovavo fosse sicuro, risposi, necessariamente, di sì. Ne approfittai per chiedergli delle ultime notizie.

[...]

D: Cosa ne pensi delle ultime notizie?

⁵⁷ Come già anticipato, la paura dell'islamizzazione in Nigeria ha spesso risvegliato le attività pubbliche dei cristiani neo-pentecostali che vi si sono sempre opposti fortemente.

P: No, non faranno rapimenti adesso, sono cose del passato. Sono ladri, cercano soldi.

D: Ma al tempo, qualcosa del genere accadeva anche ai membri della chiesa?

P: Sai, alcune persone vogliono fare rapimenti per riscatti, prendono le persone in chiesa. Conoscono i monitor, sanno ci sono persone, come ai supermarket. Ma non vengono nelle chiese dove sanno che le persone sono forti nelle preghiere. Loro conoscono le chiese dove le persone non fanno altro che ballare ballare ballare, loro sanno che dove le persone pregano, succedono cose. Così, non vanno dove le persone pregano veramente. È una sorta di warfare contro i militanti.

Il potere della preghiera poteva perciò allontanare le forze del male; e con queste, anche i rapinatori. Continuò parlandomi del ‘percorso spirituale’ che gli individui potevano percorrere, specificandomi come, fra le tante, la Mountain of Fire fosse la chiesa più attenta alla *spiritual warfare* e alla *deliverance*. Infine, pregò per me, benedicendo la buona riuscita della mia ricerca e non solo; augurandomi che Dio mi proteggesse.

[...] E se ci sono persone che stanno complottando per arrestarti o rapirti, prego che il Signore entrerà nella loro mente e distrugga i loro piani, nel nome di Gesù. Il signore vigilerà su di te, il Signore ti proteggerà, nel nome di Gesù⁵⁸.

Furono in molti a darmi benedizioni durante la mia ricerca e uno fra questi, fu uno dei pastori della Liberation Power Ministries. Questa chiesa era stata fondata a Port Harcourt, a differenza della Mountain of Fire and Miracles Ministries. Il suo ideatore, Rev. Odede Stephen, divenne *born-again* nel 1978, pur rimanendo inizialmente all’interno della chiesa anglicana. Nel 1982, in università, entrò in contatto con la Deeper Life; nel 1991 era District Pastor di una delle sue sedi a Port Harcourt. Decise di rendersi indipendente e iniziare la propria denominazione nel 1996, dopo aver ricevuto la sua chiamata divina. La chiesa iniziò nel 1996 con 66 partecipanti e arrivò, almeno per quanto dichiarato nel sito internet ufficiale, a oltre 3000 nel 2015. La particolarità di questa chiesa, oltreché di essere nata a Port Harcourt, era la sua attenzione alla *spiritual warfare*. Questa era evidente già dai titoli delle pubblicazioni del pastore: *Survival Through Prayer*; *Victory over journey attackers*; *Conquering 21 dangerous enemies of your destiny*; *Built for Battle*. L’estetica militare era più esplicita in questa chiesa che in altre denominazioni. Sul sito ufficiale, il fondatore descriveva così la sua attività;

Come stratega della spiritual warfare dedicato a solide operazioni di spiritual warfare e come Generale Ufficiale in Comando di questo Esercito Speciale del Signore chiamato

⁵⁸ 24 maggio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota5.

EJA FORCE, Rev. Odede Stephen ha aperto una Scuola Militare Cristiana per addestrare e produrre Demon Chasers [cacciatori di demoni], Fire Producers [dove con 'fire', si intende lo Spirito Santo] e Mountain Levelers per liberare i prigionieri e mantenere il diavolo al posto a cui appartiene. Questa scuola, iniziata nel gennaio 2001 è chiamata EJA SCHOOL OF DELIVERANCE. Lui è il Presidente della Scuola.

Nel perseguimento delle sue operazioni di guerra spirituale, tiene una annuale War Conference a settembre e lo ha fatto da circa 18 anni.

Durante questa conferenza, esperti Ministri della Spiritual Warfare vengono invitati a parlare per:

- i) Creare consapevolezza nei cristiani e nel mondo della Chiesa delle battaglie in corso fra le forze dell'oscurità e le armate di Dio – Jehovah, l'Uomo della Guerra.*
- ii) Formare metodi biblici cristiani per lottare e conquistare facilmente il diavolo e liberare i prigionieri.*
- iii) Creare opportunità per le persone per ricevere soluzioni ai problemi che li hanno portati al diavolo e molto altro.⁵⁹*

Il nome EJA era un acronimo che stava per (E)nd time, (J)esus, (A)rmy. Il fondatore della chiesa si mostrava in un video vestito da generale militare, fra immagini di repertorio dell'esercito nigeriano, pubblicizzando la 20esima War Conference annuale. Ogni venerdì, sabato e domenica del settembre 2016 vi sarebbe stata la *All Night Invasion of Demonic Stronghold* alle 23.00; il sabato vi sarebbe stato il *War College for Training in Spiritual Warfare* alle 9; la domenica vi sarebbe stato il *Recruitment, Empowerment and Commissioning of Endtime Fighters* alle 9. Nonostante i miei sforzi,

⁵⁹ *As a spiritual warfare strategist given to sound spiritual warfare operations and as the General Officer Commanding this Special Army of the Lord called EJA FORCE, Rev. Odede Stephen opened a Christian Military School to train and produce Demon Chasers, Fire Producers and Mountain Levelers to set the captives free and to keep the devil where he rightly belongs. This school which started in January 2001 is called EJA SCHOOL OF DELIVERANCE. He is the President of the School.*

In pursuit of his spiritual warfare operations, he holds an annual War Conference in September and has done this for about 18 years now.

During this Conference, seasoned Spiritual Warfare Ministers are invited as conference speakers to –

- i) Create awareness in the Christians and the Church world of the battles going on between the forces of darkness and the armies of God – Jehovah, the Man of War.*
- ii) To train Christians biblical methods to fight and easily conquer the devil and set the captives free.*
- iii) To create opportunities for people to receive solutions to problems brought upon them by the devil and lots more.*

purtroppo riuscii ad avere solo una comunicazione telefonica diretta col fondatore, anche se fu molto interessante.

Riguardo le operazioni delle rapine armate, dal punto di vista della spiritual warfare, scopriamo che è sponsorizzata dal diavolo e perciò la nostra preoccupazione non sono soltanto le rapine armate ma i poteri malvagi dietro queste. Se, per grazia di Dio, superiamo il nemico, il diavolo in quell'area, i ladri verranno eliminati, le rapine diminuiranno. [...] FESTAC, il petrolio e le persone che nell'ignoranza hanno aperto i loro cuori e vite al nemico insospettato come risultato delle loro ambizioni politiche, armando i giovani hanno portato all'insicurezza nell'area. Ma, gloria a Dio, che come chiesa, non solo la nostra ma come corpo di Cristo continuiamo a pregare e stiamo attualmente sperimentando un declino. Pregheremo finché la pace e la sicurezza miglioreranno. Questa è una possibilità⁶⁰.

Perciò, nelle sue parole, una nazione non sufficientemente cristiana, delle ambizioni politiche spregiudicate portarono all'apertura verso 'il nemico pagano' e all'insicurezza nell'area, causata dall'ingresso delle forze dell'oscurità a Port Harcourt. Anche se il fondatore era difficilmente raggiungibile di persona, la sua chiesa era però accessibile.

I servizi svolti nella Liberation Power Ministries, come nel caso della Mountain of Fire and Miracle Ministries, facevano un grande uso della forza della parola; quelle preghiere che, una volta, un mio simpatico interlocutore in città, volle definire 'gymnastic prayers'. La sede principale di Port Harcourt (altre sedi, più piccole, erano diffuse nello Stato di Rivers) era all'interno di un grande *compound* recintato; includeva una piccola libreria, un negozio, una scuola, un parcheggio con due pulmini della chiesa e un grande edificio, ben costruito e decorato. Al suo interno, alle pareti intorno alle panche e al grande altare, erano appesi diversi cartelli che incitavano alla *spiritual warfare*, fra cui «*You are here not to manage with witches, but to kill them!*»; quella chiesa era un campo di battaglia fondato da un pastore vestito da generale dell'esercito.

Riuscii, in un momento in cui non erano in corso servizi, a incontrare un pastore di quella chiesa, seppure non il fondatore, in quella che sembrava in realtà la sala d'attesa di un ufficio più grande. Ci sedemmo nel pomeriggio afoso e gli chiesi, anzitutto, quale fosse il ruolo del pentecostalismo nel Delta del Niger.

P: L'unico ruolo del pentecostalismo sono le preghiere. Il ruolo del pentecostalismo sono le preghiere perché il nostro ruolo ne è conseguenza. Ci sono sfide, e il ruolo del pentecostalismo è la pace. Per fare la pace, per affrontare la sfida della pace,

⁶⁰ 08 marzo 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota7.

dichiariamo il digiuno e le preghiere. Ci alziamo in piedi e dichiariamo la pace, per gli individui, le famiglie, la società, dichiariamo la liberazione e la santificazione. Quindi, le persone devono godere della pace di Dio, questo è il ruolo dei pentecostali. Preghiamo per il governo, preghiamo per i leader, preghiamo per loro. Il passato governo era diverso da questo: l'educazione è uno dei punti di questo governo, con la salute. L'educazione è la conoscenza dei bambini e il sapere è potere. Sapere è potere. E questo governo modernizza le scuole. Non sono di Rivers State, ad ogni modo, sono di Imo State. Ma per quel che ho visto, costruiscono standard migliori rispetto a prima.

[...]

Tutti hanno responsabilità e la responsabilità della chiesa è pregare. Il dovere e le responsabilità della chiesa mostrano che ogni anima è sicura. Questa è l'essenza di Cristo, venendo nel mondo per morire per il mondo. L'essenza del pentecostalismo è pregare il vangelo. Posso predicare il vangelo al tuo cuore, anche attraverso la televisione, in modo che il vangelo si diffonderà. Questa è la forza della chiesa. A volte vedi le All Night Prayers; devi pregare per far accadere qualcosa. Spingi, prega finché non accade qualcosa. Quindi, questo è il nucleo delle responsabilità dei pentecostali; pregare affinché ci sarà la pace. Alla fine della giornata, le chiese non aspettano solo il governo.

D: Se ti chiedo una definizione di spiritual warfare?

P: Non combatteremo contro la carne e il sangue, ma per poteri spirituali, contro le tenebre di questo mondo. La guerra di cui stiamo parlando; ci sono poteri, dal regno delle tenebre, e sono qui per uccidere e distruggere. Quindi, la guerra è preghiera. Quando preghi, Dio stesso farà il resto. Oh Dio, combatti per noi.

D: E cosa per la deliverance?

P: La deliverance ti stacca dalle tenebre alle luci. Questa è la deliverance. Dal dolore alla libertà, da niente sta accadendo nella tua vita, la fame, il non successo, potrai godere della deliverance. Gesù è venuto a pregare il vangelo ai poveri e liberarli. L'unico modo per godere della presenza fisica dello spirito è attraverso cosa? Attraverso le preghiere. Prendi un esempio. Un addottorato non ha nessun lavoro. Le forze stanno combattendo. Forze invisibili. Questa è una guerra spirituale. Ora, preghiamo per loro e c'è potere nel nome di Gesù. Questa è la forza della warfare. Preghiamo per la warfare. Questa è la deliverance. Vogliamo essere liberi dalla prigione. Per salvare qualcuno dal potere delle afflizioni; molti sono malati, preghiamo e Dio li guarisce.

La *deliverance* e la *spiritual warfare* sono perciò legate: per via della guerra in questa terra, per via della *spiritual warfare* in corso, è spesso necessaria la *deliverance* per liberare gli individui sopraffatti dalle forze del male. Le preghiere, come i digiuni, sono strumenti che, dichiarando qualcosa, agiscono. Il senso della dichiarazione, il

potere performativo (Austin 1987) delle preghiere è propriamente quello di far accadere qualcosa; «c'è potere nel nome di Gesù». Questi strumenti, agiti dagli uomini, permettono a Dio di combattere la guerra sulla terra per le persone, restituendogli forza. «Quando preghi, Dio stesso farà il resto [...] Ora, preghiamo [...] e c'è potere nel nome di Gesù. Questa è la forza della warfare» diceva il pastore della Liberation Power Ministries. Anche lui mi volle benedire; anche lui volle dichiarare quale sarebbe stato il potere delle preghiere per me, in quella che per lui era la mia lotta quotidiana.

[...]

*P: [...] Padre, per te le distanze non sono barriere. Padre, rimuovi tutti i problemi che si verificano nella tua ricerca. La gente deve dare maggiori informazioni, venire e dare esperienza nel nome di Gesù. Padre proteggi tuo figlio che va in giro; Padre invia gli uomini per portarlo al posto del suo destino. E Padre, qualsiasi potere che vuole fermarli, qualsiasi cosa sia dall'Italia, qualunque cosa da questo posto, Padre invio i tuoi poteri nel nome di Gesù! Nessun diavolo ha il diritto di fermarlo. Dichiaro questo uomo intoccabile! Dichiaro che questo uomo non può essere ucciso! Dichiaro quest'uomo forte! Nel nome di Gesù! Ovunque tu vada, la gloria di Dio ti seguirà e rilascerà più saggezza, più conoscenza, più comprensione nel nome di Gesù!*⁶¹

La *spiritual warfare* sembrava così posizionare dei momenti di importante crisi sociale, economica, politica, in un piano diverso dal regime di esistenza abituale. Ripensando allo scritto su *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* di De Martino (1957), verrebbe da dire che il richiamo continuo ai passi della Bibbia, alle sue storie, insieme all'infallibilità attribuita a Dio, contribuivano a far superare i punti nodali della crisi attuale nel 'già avvenuto' della dimensione spirituale; seppure quindi la lotta era continua, come la crisi, il suo baratro era controllato, almeno affinando i mezzi della *spiritual warfare*, mantenendosi all'interno del giusto orizzonte morale e non cadendo in fallo. «Quando sei qualificato (*born-again*) e sai come impegnarti nella *spiritual warfare* sei sicuro della vittoria» diceva il pastore della Mountain of Fire and Miracles Ministries. Rosalind Shaw (2007) mostrava come i giovani dislocati dalla guerra nelle chiese pentecostali in Sierra Leone potevano rielaborarne la memoria nell'idioma della *spiritual warfare*, rappresentandola come una lotta contro un mondo demoniaco sotterraneo chiamato l'*underworld*.

La *spiritual warfare* a Port Harcourt significava anche che la narrativa della secolarizzazione, per quanto presente nelle retoriche ufficiali dello Stato nigeriano fino

⁶¹ 23 febbraio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota8.

al momento della mia ricerca, non funzionava nella vita quotidiana laddove i due piani, quello spirituale e quello materiale, venivano percepiti come comunicanti e l'uno il riflesso dell'altro.

L'utilizzo di aspetti estetici, di richiami al registro verbale militare, certamente risultava familiare alla popolazione nigeriana con la sua storia passata di tumultuosi colpi di Stato, ma ancor più alla popolazione di una città come Port Harcourt, assediata da forze armate e da violenze diffuse. Finora pochi studi si sono concentrati su questa esplicita militarizzazione della *spiritual warfare*; Elizabeth McAlister, studiando dei casi simili fra i nativi americani, ha voluto chiamare le loro preghiere «*aggressive forms of prayer*» per evidenziarne l'enfasi a colpire, debilitare o indebolire un'altra parte, una istituzione o degli eventi (McAlister 2016). Questa militarizzazione deve certamente molto al clima di Port Harcourt, dove la lotta viene rappresentata fra legioni del male e legioni del bene. Gli aderenti della *spiritual warfare*, i *born-again*, si pongono come combattenti che devono continuamente allenarsi, come soldati, per vigilare sulla scena pubblica, mediando contro i molteplici pericoli che dal regno 'oscuro' affliggono il mondo, dalla violenza dei gruppi armati al pericolo della paventata islamizzazione dal nord. Gli individui sanno che la lotta sarà feroce, così come è feroce la violenza sulla terra.

*Se vivi in un ambiente violento, devi essere violento per non sprecarti. ... Purtroppo, non c'è un modo gentile di arrestare qualsiasi cosa malvagia e cattiva. Se qualcuno dice che [il nemico] è un terrorista, la persona che vuole combatterlo deve essere violento. Nel Regno dei Cieli, la violenza è ammessa. La Bibbia dice: "fin dai giorni di Giovanni Battista il Regno dei Cieli subisce la violenza" ... L'unico linguaggio che il nemico comprende è la violenza. Il nemico è un combattente ostinato. ... Questo perciò spiega perché la Bibbia è un libro militare e non ha posto per i civili. Il Regno dei Cieli rispetta la cristianità aggressiva. Satana non fugge da coloro che non gli resistono. Satana non rispetta accordi di pace. Satana riconosce solo dichiarazioni di guerra.*⁶²

Alla fine, vincerà la guerra solo chi si alleerà genuinamente con le 'forze del bene' all'interno di questa concettualizzazione di un ordine morale in un mondo caotico, accettando cioè di rinascere come un 'soldato' *born-again*.

⁶² Mountain of Fire and Miracles Ministries, Power Must Change Hands, International Headquarters, Onike, Yaba, Lagos, Nigeria. Topic: "The Chemistry of Spiritual Battles", 01/07/2017. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota9t.

3.8 Episodi di quotidiana violenza: petrolio e insicurezza a Port Harcourt

La città di Port Harcourt, a differenza di altre aree della Nigeria, è rimasta un'area urbana la cui importanza è legata alla produzione del petrolio, almeno dagli anni Cinquanta in poi. Le contraddizioni descritte dagli studiosi che si interessavano al Delta del Niger negli anni Ottanta, sono quindi rimaste visibili fino al periodo della mia permanenza. Nata come città destinata a migranti lavoratori, ha continuato a evolversi come epicentro urbano di destinazione dei giovani in cerca di opportunità lavorative, nell'era del petrolio. Dopo che l'University of Port Harcourt venne stabilita fra il 1975 e il 1977, a cui fu aggiunta nel 1980 la University of Science and Technology, Port Harcourt divenne anche un centro di diffusione di confraternite, *secret cults*, gruppi di vigilantes e chiese neo-pentecostali.

Insieme alle industrie petrolifere, fiorivano numerose aziende petrolchimiche e impianti legati alla produzione del gas. Se Ferguson (2005) dedicava ampio spazio al ruolo delle compagnie private di sicurezza e dei *contractors*, che avrebbero reso inviolabili gli spazi delle compagnie petrolifere senza dover rispondere ai quadri legali dello Stato, durante il periodo della mia ricerca a Port Harcourt queste erano fortemente diminuite, sostituite dalla polizia che, attraverso contratti con le compagnie, forniva oltre alla garanzia fisica quella legale, muovendo i flussi di denaro dalle compagnie verso il governo. Queste compagnie segnavano ormai la geografia della città; la Shell B.P. ha fortemente contribuito alla formazione degli spazi cittadini, facendo crescere interi quartieri, come Rumuokoroshe e Rumuomasi, dove la maggior parte dei suoi impiegati (4000 nel 1960) vivevano e si muovevano per andare a lavorare (Daminabo 2013). Le multinazionali, attraverso programmi di responsabilità sociale (*Corporate Social Responsibility*, CSR), istituivano una nuova forma di cittadinanza: quella delle comunità indigene ospitanti, una 'cittadinanza petrolifera' (Adunbi 2015; Ong 2006). Infatti, i cittadini inclusi nei progetti di responsabilità sociale delle compagnie petrolifere, accettando di concentrarsi sulle differenze 'culturali', sulla definizione di 'indigeno' della comunità dove il petrolio veniva estratto, potevano così accedere a nuovi diritti, nella forma di programmi di educazione, salute (incluse vaccinazioni gratuite e assistenza per quanto riguarda la malaria e l'AIDS) e altre richieste tramite la stipula di Global Memorandum of Understanding (GMoU). I GMoU si svolgevano, a differenza dei MoU, fra la compagnia petrolifera (ad esempio, la Shell) e non più una singola comunità, ma un gruppo di queste basate sulle linee dei Local Government o di presunte affinità storiche di 'clan' così come consigliate (e diremmo, ricostruite e

negoziare) dai rappresentanti dei governi locali e statali⁶³. Nonostante la CSR sia stata un passo avanti rispetto alla sua totale assenza, diverse analisi sociali hanno mostrato come possa diventare a sua volta un problema (Dolan & Rajak 2016), dal momento in cui colpevolizza lo Stato, ignora il ruolo delle compagnie petrolifere nella creazione delle disuguaglianze e sottovaluta i processi ambigui che mette in moto all'interno delle comunità locali. Le compagnie petrolifere, attraverso i CSR e i loro finanziamenti selettivi, favoriscono infatti un gruppo rispetto a un altro, finendo con l'aggravare i conflitti e la competizione per dei benefici che ovviamente, non possono essere distribuiti omogeneamente a livello nazionale (Sawyer 2004; Rajak 2011).

La competizione per i servizi in area urbana si svolgeva così attraverso discorsi etnicisti e una cittadinanza 'parcellizzata', laddove altrimenti i servizi sanitari ed educativi sarebbero stati costosi e difficilmente accessibili per la popolazione, particolarmente in una città dove esisteva un ampio divario fra potere d'acquisto delle famiglie e costi dei prodotti, importati o meno. Ad esempio, durante la mia ricerca assistetti a una terribile carestia di un bene apparentemente semplice e di prima necessità, quale i pomodori. A causa di un parassita del pomodoro, la *tuta absoluta*, i raccolti vennero spazzati via e il governo dovette dichiarare lo stato d'emergenza; un singolo pomodoro arrivò a costare fino a 2\$. Localmente, ci fu chi arrivò a definire quel problema 'l'ebola dei pomodori'; la sicurezza quotidiana sembrava continuamente messa a rischio da eventi inaspettati⁶⁴.

Il petrolio non solo non aveva portato a tutti la ricchezza sperata, ma aveva portato a nuove ansie e paure. Karin Barber, nel suo articolo del 1982, anticipava cronologicamente molti lavori di studiosi successivi sulla 'modernità della stregoneria' attraverso le sue riflessioni sulle reazioni popolari alla ricchezza del petrolio in Nigeria e ben sintetizzava il nesso fra petrolio, improvvisa ricchezza e insicurezza:

Non è solo la dimensione della marea di petro-naira a essere significativa, anche se certamente è stupefacente. Ugualmente importante è il modo in cui tutti questi soldi sono fatti.

La ricchezza, come mezzo di miglioramento personale, è sempre stata un obiettivo raggiungibile e altamente auspicabile per le popolazioni yoruba. Anche nell'era pre-

⁶³ Vedi la descrizione dei GMoU sul sito di Shell, nella pagina <http://www.shell.com.ng/sustainability/communities/gmou.html> [controllato il giorno 17/09/2017]

⁶⁴ Vedi ad esempio l'articolo di Prico Jacopo, «'Tomato crisis' spreads panic in Nigeria», CNN [<http://edition.cnn.com/2016/05/25/africa/nigerian-tomato-crisis/index.html> controllato il 17/09/2017].

coloniale, l'economia era caratterizzata da una produzione deliberata di prodotti agricoli in eccedenza per la vendita attraverso le reti commerciali del paese. [...] l'uomo ricco era quasi sempre implicato nella produzione fisica della sua ricchezza, almeno nei primi passi della sua carriera. [...]

La ricchezza del petrolio invece, non sembra essere prodotta dal lavoro. La popolazione nigeriana ha avuto poco a che fare con la produzione effettiva del petrolio. [...] anche se più nigeriani recentemente hanno fatto parte della produzione a livello tecnico e manageriale, il loro numero è rimasto ridotto. [...] Tutto quello che il Governo ha dovuto veramente fare è stato aprire le sue mani e ricevere i soldi, che ammontavano a più del 50% dei profitti in rapida crescita del petrolio. In altre parole, somme giganti di denaro contante sembravano apparire dal nulla, venire appropriate da coloro che non avevano praticamente contribuito in nulla nella loro produzione e nel processo arricchire personalmente pochi nigeriani in una scala colossale.

[...] l'abbandono e il declino dell'agricoltura, lo spettacolo del facile profitto commerciale, ha portato alla deriva urbana, all'impoverimento rurale e a una popolazione in crescita di piccole imprese che lottano per ottenere un punto d'appoggio nell'economia dei petro-naira. La loro frustrazione è lo sfondo dell'alta incidenza di rapine a mano armata in Nigeria ... diretta soprattutto non contro banche e esercizi commerciali ma persone private nelle loro macchine e case. Questo è dove l'élite taglia una linea netta: questo tipo di rapina è una minaccia a loro e alle loro proprietà e lo scorso anno il Governo ha lanciato una campagna di stampa enorme contro 'il pericolo dell'ondata criminale'.

[...] Si crede ampiamente che vi siano persone che rapiscono i bambini – in una versione, trasformandoli in capre – li confinano in una stanza segreta, creando pozioni dal loro sangue e, pronunciando i giusti incantesimi, fanno sì che quantità illimitate di naira scendano in una calabash posizionata sopra la testa del bambino. Questa immagine cattura gli aspetti violenti e misteriosi della nuova ricchezza; ma allo stesso tempo li traduce in un insieme di termini che producono ulteriori domande sulla natura e l'origine di questa ricchezza insensata e in verità, nascosta. I processi segreti magici sono per definizione incomprensibili.

Quei processi segreti e magici, le 'forze oscure' descritte dai discorsi neo-pentecostali, erano ancora più scalpitanti laddove una sfrontata ricchezza dovuta alle risorse del petrolio si scontrava con una povertà diffusa. Accedere a quella ricchezza sembrava così divenire per alcuni una questione di vita o di morte, una lotta spietata, combattuta anche al costo di 'mangiarsi' il prossimo.

Per un paio di settimane vidi uno dei miei amici piuttosto preoccupato e distratto, rispetto al solito. Indagando sul perché, mi disse che in effetti c'era stato un funerale nel

nostro quartiere, al quale era seguita una riunione di emergenza nel vicinato. Erano morte due persone, un fratello e una sorella, poco dopo la morte di un vecchio padre di famiglia. Dalla riunione venne fuori che questo vecchio padre di famiglia riceveva, per un terreno poco fuori Port Harcourt, delle compensazioni dalla Shell. Di questi soldi, aveva versato 10000 dollari nel conto di uno dei suoi figli, quello maggiore, in quanto lui era anziano e non aveva un conto in banca, mentre il figlio era un giovane impiegato bancario. Al momento di ritirare quei soldi però, ci furono dei problemi e quei soldi non tornarono indietro al padre e tantomeno al figlio minore. Così l'uomo, nel testamento, decise di favorire quest'ultimo, lasciandogli ogni proprietà, senza dare nulla al figlio maggiore. Poco dopo, però, morirono sia il figlio minore che una sorella.

*Ti sorprenderebbe che quando si è arrivati a quel giorno, non vi erano persone in giro, per la sepoltura. Le persone andavano dalla polizia e cercavano qualche poliziotto da mettere in giro, assumendo qualcuno per parlare col fratello. Se non hai un padre spirituale che ti dirige, che ti protegge... Shell aveva portato soldi perché se prendono petrolio dalla tua terra, danno una certa percentuale alla comunità. Anche se il petrolio è nazionalizzato non significa che non prendono in considerazione il proprietario della terra. A volte offrono educazione, opportunità di lavoro... Sappiamo che il fratello va dai native doctors, perché, come possono due, una sorella e un fratello, morire allo stesso tempo? E queste sono le stesse persone che effettivamente lavoravano contro le sue ambizioni. Capisci? Erano seriamente contro di lui. Perché mangiare i dieci milioni e non dare niente a tuo fratello, [così che] ora tuo padre è arrabbiato e ha deciso di dare tutto quello che aveva a tuo fratello minore. Ora, torni anche indietro per venire e combattere, vuoi prendere la proprietà... Sai, ci sono persone nella foresta, dove fanno incantesimi per situazioni come quelle, vivono nella foresta. Se vuoi andare a vederli, devi scendere nella foresta con il tuo veicolo e poi usare le tue gambe... Ci sono pastori che stanno cercando di fare delle preghiere contro di loro... A volte funziona, a volte no, a seconda della forza spirituale del pastore...*⁶⁵

I funerali sono uno di quei momenti pubblici in cui una osservazione prolungata può mostrare l'emergere frequente di un evento inaspettato; i conflitti sociali, in particolare i contrasti interni delle famiglie; «conosci la lite durante i funerali», suggeriva Pavanello nella sua monografia sugli Nzema del Ghana e della Costa d'Avorio (Pavanello 2000). In questo caso, era il petrolio, o meglio i suoi profitti *mangiati* ingiustamente da un membro della famiglia a scapito degli altri, a scatenare una lite dagli esiti fatali per gli altri componenti. La morte improvvisa dei due figli e del padre erano divenute così,

⁶⁵ 24 maggio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota10.

nelle esperienze dei vicini, un modo per sperimentare ancora una volta le forze oscure operanti nella quotidianità di Port Harcourt, attraverso le insidie della ricchezza petrolifera. Per proteggersi, era necessario un potere maggiore di quello operato nelle foreste lontane da oscuri *native doctors*, lasciati fuori dalle ordinate aree della città; quello di un pastore, forte spiritualmente.

*Il fratello voleva venire e, sai, prendere da lui tutte quelle cose che il padre gli aveva dato. Quindi, [loro] dicono che [lui] è stato anche quello che ha pensato a tutto il piano. È stato molto divertente [usando un tono ironico]. Molto divertente. Ma questo è per dirti il livello delle cose in Africa. Le persone non giocano con le terre, proprietà terriere o case, cose del genere, non scherzano con esse. Sono pronti ad andare all'inferno per questo, per combatterti, anche se è un mezzo pezzo di terra, sono pronti ad andare dai babalawo, per assicurarsi che ti eliminino completamente da questo mondo, capisci. Quindi, ora vedi più ragioni per cui alcune persone preferiscono andare in chiesa a pregare, e sai, corrono da una chiesa a un'altra, e cose così... A causa di tutte queste cose. La gente ti mangia per niente. Forse un malinteso, un piccolo litigio, li fa giungere a mezzi malvagi, per assicurarsi... È davvero comune in Africa, specialmente in quest'area, veramente comune...*⁶⁶

Le ricchezze portate dal petrolio scatenavano così, nella quotidianità della loro esperienza, insidie e paure; «la gente ti mangia per niente». Durante un'altra conversazione con lo stesso individuo, ma nel bar del mio albergo alcuni giorni dopo, d'un tratto guardando il condizionatore e la televisione mi disse che il problema era proprio quello; mentre 'noi' avevamo inventato quel condizionatore, quelle tecnologie, 'loro' avevano inventato l'«*african technology*»; i «*juju*», perché avevano paura l'uno dell'altro. L'economia era difficile, disse, e se qualcuno era povero veniva fatto crollare ancora di più, perché le persone potevano divenire invidiose di lui⁶⁷. Questa competizione per le risorse materiali mi venne raccontata del resto più volte; «le persone non giocano con le terre» furono le stesse parole che mi dissero altri amici a Port Harcourt, per spiegare la situazione. Un forte senso di mancanza di fiducia nel prossimo, di disgregazione sociale, invadeva il tessuto urbano. Certamente era ben attestata, nella letteratura antropologica, la correlazione fra stregoneria, il 'mangiare', l'aumento della competizione economica e l'individualismo, anche in Nigeria (Apter

⁶⁶ 27 maggio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota 11.

⁶⁷ Anche Adam Ashforth nel suo famoso libro, scrive di come, durante la sua ricerca in Sud Africa, molti distinguessero, nei discorsi quotidiani, le conoscenze segrete e le capacità di una '*African Science*' alle capacità della scienza 'bianca' o 'occidentale' di trasformare il mondo (Ashforth 2005 :146).

1993; Comaroff e Comaroff 1993; Bastian 1993). Come scriveva Geschiere (1997 :135), l'«associazione fra il potere e il mangiare (e quindi la stregoneria) serve ad esprimere una profonda ansietà, ma al tempo stesso una vera ossessione col potere e le sue nuove forme». 'Mangiare', come atto di egoismo, senza nulla dare agli altri, era ciò che si svolgeva nell'oscurità, ciò che facevano le persone 'potenti' a detrimento degli altri; era ciò che anche le streghe compivano nella notte, a volte attaccando gli stessi corpi delle persone, rompendo ogni morale sociale di condivisione e mutuo rispetto. Ed era contro questo 'mangiare' che le persone «correvano da una chiesa a un'altra», alla ricerca di un pastore dal potere spirituale abbastanza forte, rompendo le catene col passato, combattendo con aggressività contro 'le streghe del villaggio': «*You are here not to manage with witches, but to kill them!*», diceva il cartello alla Liberation Power Ministries.

La violenza di coloro che cercavano di arricchirsi a spese della vita degli altri, a Port Harcourt, era ben evidente fin dagli articoli dei giornali, come nell'*Independent Monitor*. Una notizia di Chisom Jessica, del 6 giugno 2016 intitolata «*Kidnapping is Unholy Act*», attraverso passi della Bibbia mostrava come il recente aumento di rapimenti per ottenere riscatti in città fosse un atto contro la volontà di Dio; eppure, come riportava l'articolo «*Rivers: Kidnap Suspect Explain How They Killed, Buried Victim*» sullo stesso giornale, l'11 aprile 2016, anche i pastori neo-pentecostali, se non abbastanza 'spiritualmente forti', potevano cadere vittime dei rapitori e, come in questo caso, venire uccisi nel loro tentativo di trasformarli in *born-again*.

La violenza in città e il senso di insicurezza che ne derivava non provenivano soltanto dall'operato di giovani insoddisfatti e ridotti ai margini della società, ma anche dall'ambiguità percepita nell'operato delle forze dello Stato. La violenza di Stato, l'esercizio della forza bruta ha spesso reso esplicite le relazioni di potere ineguali fra istituzioni statali e altre forme di potere territoriale, generando le condizioni per ulteriori forme di dominazione, sfruttamento e accumulazione (Sider & Smith 1997). Uno dei miei amici volle raccontarmi qualcosa a riguardo, che aveva sperimentato di persona lui e la sua famiglia, riguardo le SARS, le Special Anti-Robbery Squad del Governo Federale.

La persona [anziana] che le SARS avevano preso era un Axeman.⁶⁸ Secondo la SARS e questo vecchio uomo, mio fratello più giovane era implicato con quest'uomo anziano. Mio

⁶⁸ Un membro dei Black Axe.

fratello è stato una vittima di quest'uomo anziano. Così, la mattina successiva, sapevo che lui era con la SARS e ho deciso di lasciare il mio lavoro – lavoravo con un gruppo di sicurezza, con poliziotti – e ho deciso di chiamarli e mi hanno detto una storia su mio fratello, e... Il modo in cui ti trattavano, le persone della SARS, potevi dire qualsiasi cosa, potevi dire la verità, che eri una vittima, ma non gli importava. Parlavo con questo oga⁶⁹ riguardo tutto questo cultismo e loro si rifiutavano di ascoltarmi, così... L'unico rimedio era, avevo bisogno di parlare con alcuni chief nella mia area e dirgli cos'era successo. Chiamai almeno cinque chief, ma loro mi dissero che no, non sarebbero venuti perché in realtà c'era stato un annuncio tramite i media e chiunque appartenesse o avesse avuto a che fare con questi culti, se catturato dalla polizia, doveva rimanere alla polizia e i chiefs non dovevano intervenire mai in questo caso... Così, sono andato da avvocati nella mia area, anche... e ho provato a vedere come salvare la vita di mio fratello più giovane... Ma non mi hanno aiutato veramente. Mio padre era veramente malato al tempo, una delle sue gambe era ridotta davvero male e facevo del mio meglio per portare soldi a casa perché ve n'erano pochi, ma Dio ci aiuta. Ad ogni modo, ero quello che si prendeva cura di mio padre e secondo lui dovevo andare alla SARS, e in qualche modo... Ho detto a loro, vi prego, non ho tutti questi soldi, volevo prendere tutti i soldi che avevo nel mio conto perché lavoravo con questa compagnia ma non mi pagano da alcuni mesi, quindi... E ho scoperto che il suo nome non era registrato, così, questo significava che potevano ucciderlo qualsiasi giorno, visto che non c'era registro... Così, in qualche modo, fui in grado di ottenere un certo ammontare di soldi, con l'aiuto di mia madre... E il giorno stesso in cui è stato rilasciato, perché aveva passato tre mesi lì, andai veramente veramente presto la mattina, lasciando la mia casa alle 4.30 del mattino e loro lo chiamarono fuori... Lui era sorpreso perché ha detto che con tutta l'esperienza che aveva fatto allora, quando ti chiamavano la mattina presto, eh... Era possibile che fosse la fine, che ti sparassero... Molto presto, era quando ti uccidevano... Così, lui disse quando lo chiamarono fuori, pensava "questa è la fine". Gli mostrarono i fogli, gli fecero qualche foto e lo rilasciarono... E quindi, era sorpreso e alcune persone dentro erano come "Ah! Non ti uccidono!". Dissero, vai, attraversa e vedrai tuo fratello maggiore lì. Pregava Dio, diceva, Padre, per favore... Così, attraversò e mi vide, e cadde a terra, con le lacrime agli occhi... Ricordo ancora l'esperienza... Piangeva e chiedeva scusa per tutto... E tornò indietro a casa, ma non tornò mai [del tutto] alla comunità, perché non voleva che le persone lo guardassero... Così, ha viaggiato in un altro Stato, e... Eh... È in una scuola, adesso! Comunico con lui, gli parlo ancora, prego che eviti alcuni dei suoi amici... Ora è

⁶⁹ Significa, approssimativamente, 'capo' in pidgin english; è anzitutto un termine di rispetto.

un po' spaventato, ma ringrazia Dio per la sua vita e anche io... In realtà è cambiato, forse questa fu anche una piattaforma per cambiarlo...

La mia area è terribile ora, veramente terribile... Lasciami dire! Quello è l'unico posto dove usano soltanto un coltello per tagliarti, non usano neanche una pistola, solo un coltello per tagliarti il collo. Alcuni giorni fa, quattro o cinque giorni fa, un giovane, uno di questi cultisti, stava bevendo con alcune ragazze davanti alla sua casa e... gli hanno tagliato... gli hanno tagliato tutte le mani, e quindi, la testa... hanno tagliato e quindi... Alcune persone hanno provato a salvarlo all'ospedale ma niente da fare, è morto...

In verità io stesso ebbi l'opportunità di partecipare ai cults, quand'ero a scuola, ma grazie a Dio ero un figlio di Dio e gli dissi che non avevo tempo per questo... Ci sono molti di questi, molti li porta via la SARS ora... Alcuni sono morti ora, c'è uno che chiamano "popular bullett", non so come ottiene tutte queste munizioni, come... Non so come le ottiene... Ma, ringrazio Dio per la sua vita [del fratello]...⁷⁰

Il rilascio su cauzione era uno degli strumenti di cui le forze dell'ordine potevano abusare all'ordine del giorno, uno degli strumenti del 'disordine' attraverso cui accumulare capitale. Perciò, il monopolio della violenza da parte delle forze dello Stato, in realtà estremamente contestato, non era più rassicurante della violenza diffusa fra i giovani.

L'operato delle forze dell'ordine era ancora più contestato dal momento in cui difendeva le compagnie petrolifere che, ormai nazionalizzate (almeno ufficialmente), erano spesso percepite come 'una cosa sola' con lo Stato. I rapimenti e i furti si dirigevano ormai verso la popolazione facoltosa, ma, soprattutto a partire dal 2003/2009, buona parte di questi erano diretti agli espatriati i quali rappresentavano, nell'immaginario popolare, i facoltosi per eccellenza, oltretutto i vecchi colonizzatori.

Una sera mi recai a cena da un espatriato, il quale viveva in realtà a Port Harcourt da circa vent'anni e aveva, effettivamente, la cittadinanza nigeriana. Era sempre piacevole parlare con lui perché, a differenza di altri, aveva provato a inserirsi col tempo nelle dinamiche dell'area e questo era evidente anche dalla scelta intrapresa di vivere in una zona che non fosse strettamente riservata agli stranieri. Alcuni giorni prima di quella cena, il 22 giugno 2016 erano stati rapiti a Calabar sette lavoratori di una compagnia di cemento, la Lafarge Africa, di cui tre australiani (infine rilasciati indenni)⁷¹. Ci

⁷⁰ 22 giugno 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota12.

⁷¹ Vedi ad esempio «*Australian company's workers kidnapped in Nigeria*», AlJazeera, 23 giugno 2016 [<http://www.aljazeera.com/news/2016/06/australian-company-workers-kidnapped-nigeria-160623034911831.html> controllato il 17/09/2017].

ritrovammo perciò a discutere di rapimenti e al mio amico venne in mente qualcosa che era successo alla sua compagnia verso dicembre 2015. Alcuni giovani armati erano riusciti a entrare, nonostante il filo spinato, i muri e la sicurezza, dentro a una *guesthouse* aziendale, dove al suo interno, in quel momento, si trovava un suo conoscente italiano in compagnia della sua ragazza nigeriana. I giovani si diressero verso la camera dell'italiano e, armati di AK-47, lo picchiarono; quindi, a turno si rivolsero alla ragazza nigeriana, stuprandola dinanzi a lui. Poi, alcuni di loro si diressero in cucina, dove c'era, in quel momento, il cuoco con la moglie anziana e la figlia. Distrussero ogni cosa si trovasse dinanzi e stuprarono entrambe, dopo aver picchiato il cuoco. Quindi, prendendosi tempo, si sedettero a mangiare tutto il cibo del frigorifero, rimanendo dentro tre ore, tenendo in ostaggio tutti gli occupanti. Lo stupro, come strumento di affermazione della mascolinità e di prevaricazione di una parte su un'altra, è sempre stato presente in Nigeria, fin dai tempi del colonialismo (Aderinto 2014), ma negli ultimi anni, caratterizzati del resto da un contesto di conflitti armati, è divenuta una tattica sempre più diffusa per incutere paura e controllo nella popolazione, specialmente nel Delta del Niger (Lenning & Brightman 2009).

La violenza va situata all'interno delle cornici socio-politiche che l'hanno generata, mostrandone il senso 'culturale', come sia spesso il risultato di pratiche coloniali (Hunt 2008), di precisi significati che sarebbe possibile attribuirgli, regole (Scheper-Hughes & Bourgois 2004); ma la violenza è anche personale, esperienziale, spesso quotidiana, distruggendo le vite e creando il rischio di una crisi di senso (almeno per le vittime), di ordine sociale e individuale che merita di essere indagata. Le immagini e le pratiche della violenza possono divenire parte di un *habitus* della violenza, una routine internalizzata di comportamenti e risposte mentali che possono riemergere in situazioni di crisi e con cui le persone debbono confrontarsi. «La paura è una risposta al pericolo, ma in Guatemala, piuttosto che essere una personale esperienza soggettiva, ha penetrato la memoria sociale. E piuttosto che essere una forte reazione, è una condizione cronica»; così iniziava l'articolo di Linda Green (1994) sulla paura e il terrore che pervadevano la società del Guatemala. La paura divenne parte della narrativa sottostante la mia ricerca a Port Harcourt; la ragione per cui tutti si preoccupavano dei miei movimenti e della mia sicurezza, la quotidianità raccontata dai giornali, la ragione della rabbia espressa dai miei interlocutori e del loro favore nei confronti delle esecuzioni sommarie di presunti rapinatori. L'insicurezza, la paura e la violenza erano divenute il modo in cui era vissuta dalla popolazione di Port Harcourt la quotidianità del petrolio.

La sua ricchezza, oltre a non essere giunta a tutti, dagli anni Ottanta divenne una maledizione per la popolazione, invece che nel senso datogli dalle teorie economiche (Auty 1993), nel senso del punto d'origine di una narrativa che la descriveva come l'inizio del male sceso in terra. Si trattava di un male subdolo e diverso da quello che in genere finiva conclamato nei notiziari occidentali, perché non era più una guerra o una guerriglia aperta; semmai era più simile a una 'nuova guerra' (Kaldor 1999), dilatata nel tempo, dimenticata dai media, che vedeva inclusi una moltitudine di attori, locali e internazionali, armati e non. Era un male fatto di piccoli, frequenti ed efferati atti di violenza, di competitività, di erosione sociale, divenuti ormai una condizione cronica, come la continua militarizzazione degli spazi della città. Questa condizione di insicurezza strutturava le scelte degli individui nella società e dava un importante spazio di mediazione, nella vita quotidiana delle persone, alle pratiche e ai discorsi delle cristianesimo neo-pentecostale, che potevano fornire un chiaro quadro di riferimento in cui inserire gli eventi, una battaglia fra forze del bene e del male in cui identificarsi.

Le narrazioni fin qui poste relative agli attacchi dal mondo dell'occulto, possono apparire, a un occhio distratto, dubbioso o etnocentrico, in qualche modo distanti dalla realtà quotidiana. Adam Ashforth (2005), attraverso la sua ricerca a Soweto, in Sudafrica, elaborava il concetto di 'insicurezza spirituale', cercando di situare la paura di essere esposti a forze invisibili con la quotidiana realtà economica e sociale del quartiere dove aveva svolto ricerca. Qualsiasi convinzione avessero avuto i suoi interlocutori riguardo il mondo dell'invisibile e la sua polisemia semantica, affermava Ashforth, era ormai stata spazzata via da una esperienza di crisi economica, politica ed epistemologica, lasciando spazio soltanto a un pervasivo senso di pericolo, a una incertezza su quali forze governino la vita e su come controllarle. Forse però, Ashforth colse in prima persona la difficoltà di relazionare queste insicurezze con la quotidianità quando, difatti, nelle conclusioni, affermava di essere felice di vivere in un mondo che non condivideva le stesse paure sulle streghe e che cercava di portare la libertà tramite un umanismo secolare. In effetti, credo che guardando a Port Harcourt, parlare di 'insicurezza spirituale' non colga veramente il modo in cui la quotidianità viene vissuta e come queste due dimensioni siano, effettivamente, una soltanto. Purtroppo o per fortuna, per capirlo, io stesso doveti sperimentare quello che Robben e Nordstrom (1995), nella loro introduzione di *Fieldwork under fire*, descrivono come uno 'shock esistenziale'; qualcosa di diverso dalla semplice esperienza di estraniamento culturale e causato invece dalla caduta dei confini fra la vita e la morte, che da stabili, divengono

labili e insicuri. Un imprevisto, come andrò ora a illustrare, mi permise di comprendere più a fondo questa quotidianità e anche quanto l'insicurezza, invece che essere soltanto mia, causata magari dall'essere straniero e bianco (quindi, potenziale vittima dei rapitori), era effettivamente collettiva e vissuta popolarmente su basi quotidiane. Del resto gli imprevisti, basti pensare alla famosa fuga dei coniugi Geertz a Bali di fronte alla polizia (1987), spesso sono la vera differenza fra una somministrazione di questionari più o meno liberi e il vantaggio della pratica etnografica.

Un giorno mi stavo recando alla sede della Mountain of Fire and Miracles Ministries, in occasione di un servizio. Era stata una lunga giornata e ci eravamo già mossi abbastanza; per questo, quando il conducente me lo chiese, fui d'accordo con lui nel fermarci in un fast-food, apparentemente tranquillo, per mangiare qualcosa prima di proseguire il viaggio. Perciò entrammo, ci sedemmo e ordinammo. Finito di mangiare, il conducente mi disse di andare; si avvicinò così alla porta e la guardia la aprì; ma un ragazzo ne ostacolò il passaggio, entrando di corsa nel fast-food, mentre un altro veniva bloccato all'esterno da un poliziotto. La guardia privata del locale chiese al ragazzo di uscire e, una volta fuori, scoprimmo che oltre al marciapiede si era posizionato un furgoncino della polizia, come tanti ne giravano, con all'interno almeno sei poliziotti armati di AK-47. Al fianco alla nostra automobile, nel piccolo parcheggio, era collocata la macchina dei ragazzi. Il poliziotto intimò al giovane fermato per primo di aprire il bagaglio della sua auto; così lui, visibilmente agitato, alzò prima lo sguardo verso l'altro ragazzo e poi, lentamente, decise di eseguire l'ordine. Il poliziotto guardò all'interno del portabagagli e farfugliando qualcosa che non compresi per la distanza, lo richiuse sbattendolo, prima di prendere entrambi i ragazzi con foga e portarli via, insieme all'automobile incriminata. Una piccola macchia aveva lasciato, sul cemento a terra, il posto dell'auto e una folla di persone, preoccupata e rumoreggiante, si era radunata intorno alla scena. Il conducente della vettura che mi aveva accompagnato, strillava: «Hai sentito cosa ha detto? Ha detto “Ah! Stai portando una testa umana, qui? Vieni ed entra nel veicolo!”⁷²». Il responso unanime sull'accaduto, da parte delle persone, fu univoco: *ritual murder*, omicidio rituale. I giovani stavano portando una testa umana per svolgere un rituale occulto che sarebbe servito ad arricchirsi.

⁷² «Did you hear what he said? He said “Ah! Are you carrying a human head here? Come and enter the vehicle!”»

In seguito, mi recai ugualmente alla *Mountain of Fire and Miracles Ministries*, anche se il mio umore non era dei migliori. Continuavo a chiedermi che sarebbe successo se quel ragazzo, entrato nel fast-food, avesse voluto usarmi come ostaggio per scappare. C'era poi o no, una testa, in quel portabagagli? Non avendo guardato di persona, avendo visto solo quella macchia, continuavo a chiedermi se davvero una piccola pausa in un fast-food era potuta divenire così pericolosa.

In chiesa le persone mi sembrarono tantissime; e anche le loro preghiere 'aggressive', mi sembrarono quasi più infuocate del solito. Sbattevano le mani sui tavoli, ritmicamente, sempre più forte.

Complotto contro il mio destino, antico giogo, complotto contro la mia prosperità, muori nel fuoco⁷³, nel nome di Gesù. Spirito del Potere, vieni a me, nel nome di Gesù. Chiunque invochi il tuo nome nella notte o nel giorno, muori nel nome di Gesù. Ladri armati, assassini, rapitori, gli angeli vi uccideranno. Dopo la celebrazione cose buone verranno nella vostra casa, nel nome di Gesù. Prospererai. Sei benedetto⁷⁴.

Compresi che, in fondo, la presenza materiale o no di quella testa nel portabagagli era un dettaglio secondario, perché quel piccolo shock esistenziale, seppure senza conseguenze per me, mi aveva permesso di comprendere quanto labili fossero i confini fra la vita e la morte a Port Harcourt e cosa significasse, per la sua popolazione, vivere in un mondo di paura. Il petrolio era finito col significare, nella quotidianità delle esperienze dei suoi abitanti, una costante insicurezza tanto 'fisica' quanto 'spirituale' e le due realtà erano pressoché inscindibili; le preghiere, la *spiritual warfare*, erano le strategie agite per superarla. La crisi non era più un momento in particolare; era una esperienza cronica caratterizzata da una «sensazione di mancanza di potere, un esperienza di frammentazione e deterioramento associata con l'impossibilità di cambiare le forze che influenzano negativamente le nostre vite» (Vigh 2008). Era l'insicurezza a far sì che gli individui, giovani o meno, cercassero protezione nei '*big men*', facendosi cooptare, laddove «garanzie legali di sicurezza fisica, status e benessere erano deboli o inesistenti» (Joseph 1987 :68); pur se così concretizzavano la possibilità che altri gruppi si appropriassero allo stesso modo delle risorse, generando un circolo vizioso di paure (Pratten 2013). L'insicurezza era concreta tanto quanto gli AK-47 o l'evenienza di trovarsi affianco a un'auto che trasportasse teste umane mozzate per le vie

⁷³ Il fuoco rappresenta lo Spirito Santo.

⁷⁴ 12 luglio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota13.

della città e impossibile da distinguere chiaramente, opaca come per definizione erano le forze oscure e violente che agivano nei confini della città.

Furono gli individui che incontrai a Port Harcourt a volermi spiegare in maniera esplicita quanto fossero necessarie quelle preghiere combattive, quel gergo a volte militare, al fine di agire attivamente, di prendere parte a quella *spiritual warfare* contro forze del male ancora più scalpitanti in una città nata e cresciuta sulla ricchezza del petrolio e sulle sue insicurezze. Una simile presa in carico dell'insicurezza quotidiana è stata analizzata, ad esempio, da Maxwell (2005) nei discorsi della Zimbabwe Assemblies of God in Zimbabwe. Credo quindi che ignorare i discorsi e le pratiche neo-pentecostali, per qualsivoglia ragione, nel contesto di Port Harcourt significhi ignorare la principale strategia quotidiana attraverso cui le persone cercano di venire a patti con il petrolio e l'espropriazione della ricchezza, con la delegittimazione delle istituzioni sociali, con la violenza dello Stato e le sue risposte dal basso. Il tema del Delta del Niger è stato di grande interesse per gli studiosi e i giornalisti negli ultimi anni, soprattutto a partire dai rapimenti dei lavoratori delle compagnie petrolifere occidentali. Eppure, concentrandosi quasi esclusivamente sulla questione della resistenza (o della criminalità) dei giovani, si sono spesso ignorati i discorsi che ne andavano a costruire le identità dal basso. Se Adunbi (2015) ha fatto un buon lavoro concentrandosi sull'universo delle ONG e sui discorsi dei diritti umani e ambientali sul Delta del Niger, nessuno si è occupato dei discorsi e delle pratiche neo-pentecostali senza le quali sarebbe difficile dare un senso alle voci che incontrai nel panorama post-amnistia del 2016. Raccontare la storia del Delta del Niger senza scrivere del neo-pentecostalismo significa ignorare una parte importante dell'interpretazione della realtà e della quotidianità delle persone, che l'etnografia ha il pregio di poter mostrare.

4. Dalle lotte armate al post-amnistia; il pentecostalismo arresta il Delta del Niger

4.1 Diritti umani, attivismo e la complessa genesi delle lotte sul Delta

Il governo del Generale Babangida non dovette affrontare soltanto lo scontento scatenato dall'applicazione di un piano di aggiustamento strutturale non finanziato, ma anche le proteste crescenti dalle aree del Delta del Niger. Nonostante queste, infatti, continuassero a vedere estratto dalle proprie terre il petrolio per la nazione, ricevevano una parte minima dei ricavi e a volte, trovavano le loro comunità distrutte. Un esempio fu il disastro di Bomu II, risultato delle attività petrolifere della Shell-BP nel 1970. Per due settimane il petrolio continuò a uscire inquinando l'ambiente e le acque, da cui dipendeva il sostentamento delle comunità, mentre la Shell-BP rifiutava ogni compensazione alla popolazione locale di lingua ogoni (Osha 2006).

A causa quindi dell'aumentare delle fratture identitarie all'interno dello spazio politico nazionale e del proseguire della crisi economica soprattutto sul Delta del Niger, Babangida, il 26 agosto 1990, si vide messa sul tavolo una 'Carta dei diritti Ogoni', la quale reclamava non l'indipendenza, ma l'autogestione delle risorse delle comunità di lingua ogoni. Le prime forme organizzate di opposizione dal Delta del Niger al Governo Federale e alle compagnie petrolifere internazionali e nazionalizzate, furono perciò, oltre al risultato della rabbia di giovani disoccupati ed emarginati, un complesso adattamento di diverse retoriche che contribuirono ad attirare l'attenzione internazionale sulla Nigeria. Vi erano quelle dei movimenti studenteschi di protesta, i quali formarono anche gruppi marxisti-leninisti (già presentati nel terzo capitolo), i quali però, soprattutto con la fine della Guerra fredda e il collasso dell'Unione Sovietica, mutarono rapidamente in discorsi sui diritti umani e ambientali, ottenendo maggiore sostegno internazionale (come ben mostrato da Adunbi 2015). Come vedremo meglio in seguito, se alcuni gruppi inizialmente usarono discorsi pan-africanisti per reclamare l'accesso alle risorse, rapidamente vennero superati da coloro che, basandosi sul lascito coloniale delle politiche dell'identità etnica, arrivarono a parlare di 'minoranze del petrolio', riferendosi a gruppi linguistici ijaw, ogoni, itsekiri, urhobo, la cui dimensione demografica è minore rispetto a quella dei parlanti hausa-fulani, igbo e yoruba e che pur trovandosi nei territori dove veniva estratto il petrolio, erano marginalizzati in termini di

servizi, diritti e capitale (vedi anche Obi 2001). Molti dei gruppi che si concentrano sulla piattaforma dei diritti umani e ambientali si riferiscono al lavoro di Ken Saro-Wiwa come uno dei fondatori della ‘lotta’ sul Delta del Niger e il suo nome è ben conosciuto anche a livello popolare. La ‘Carta dei diritti Ogoni’ che aveva redatto, dopo aver lavorato per il Governo Federale in anni passati, segnava l’inizio ufficiale del Movimento per la Sopravvivenza del Popolo Ogoni (MOSOP), la cui lotta divenne famosa quanto la figura del suo autore.

Ken Saro-Wiwa fu amministratore del terminal petrolifero di Bonny e Commissioner del River State Cabinet dal 1968 al 1973, anno in cui fu rimosso. Nel 1987 fu messo a capo del Directorate for Social Mobilisation ideato da Babangida, che ne fece la sua iniziativa ‘etica’ e ‘sociale’ al pari dell’‘Operation Feed the Nation’ di Obasanjo o dell’‘Ethical Revolution’ di Shagari (si veda capitolo tre). Saro-Wiwa, istruito all’University of Ibadan, dal 1983 si impegnò a scrivere e a pubblicare, ottenendo premi come quello dall’Association of Nigerian Authors (ANA) nel 1990 per la sua collezione intitolata *Four Farcical Plays* (Saro-Wiwa 1989). I suoi romanzi vennero rapidamente tradotti e introdotti nel mercato internazionale, dove ottennero un buon successo. Ken Saro-Wiwa era anche fortemente convinto che (Ken Saro-Wiwa 1995 :63):

La natura etnica della società nigeriana è reale. Non può essere negata o buttata via, e coloro che vi provano, in pubblico, devono solo tornare all’esempio dell’Unione Sovietica, della Jugoslavia e della Romania, per disingannare la loro mente.

Per questo, la sua ‘Carta dei diritti Ogoni’ del 1990 affermava, fra gli altri punti⁷⁵:

(9) Che in oltre trent’anni di estrazione di petrolio, la nazionalità ogoni ha fornito alla nazione nigeriana un fatturato complessivo stimato in oltre quaranta miliardi di naira, trenta miliardi di dollari.

(10) Che in cambio del contributo qui sopra gli Ogoni non hanno ricevuto NULLA.

[...]

(13) Che la politica etnica dei successivi governi federali e dei governi statali sta gradualmente spingendo il popolo ogoni alla schiavitù e alla possibile estinzione.

(14) Che la Shell Petroleum Development Company of Nigeria non impiega il popolo ogoni a un livello significativo o proprio del tutto, a dispetto delle norme del Governo Federale.

(15) Che la ricerca di petrolio ha causato gravi carenze nei terreni e negli alimenti nella terra Ogoni, una delle più densamente popolate dell’Africa (in media 1500 per chilometro quadrato; media nazionale di 300 per miglio quadrato).

⁷⁵ La “Carta dei Diritti Ogoni” è riportata, integralmente e in inglese, in appendice.

(16) Tale legge negligente sull'inquinamento ambientale, insieme alle tecniche d'ispezione sotto gli standard delle autorità federali, hanno portato alla completa degradazione dell'ambiente degli ogoni, trasformando la nostra terra in un disastro ecologico.

Ken Saro-Wiwa, come altri intorno a lui in quegli anni (vedi ad esempio Ben Naanem 1995) arrivarono a utilizzare termini come 'colonialismo interno' o 'egemonismo etnico' per descrivere una concezione dello Stato post-coloniale in Nigeria che condivideva con la logica coloniale la divisione in gruppi etnici e il favoritismo di alcuni su altri, resi marginali politicamente ed economicamente. Del resto, queste lotte attraverso retoriche etno-nazionaliste si erano già mostrate nella Rivoluzione dei dodici giorni di Isaac Boro, così come nella Guerra Civile del Biafra. L'etnicità, indipendentemente dalla sua origine coloniale, artificiale o inventata, forniva ancora la piattaforma attraverso cui discutere l'accesso o l'esclusione dai proventi delle risorse petrolifere nelle casse dello Stato, adoperata anche da numerose, più o meno belligeranti, 'milizie etniche' (vedi anche capitolo tre; sull'uso politico all'interno dello Stato nigeriano del concetto di etnia, vedi Cohen 2013).

Ken Saro-Wiwa era stato in università e all'estero. In università, come altri, conobbe i movimenti studenteschi, a volte marxisti e pan-africanisti. Incontrò certamente attivisti marxisti, come Cheta Ibama Ibegwura, con cui pare si trovasse d'accordo in tutto, eccetto la questione della violenza. Ibegwura espresse chiaramente i suoi dubbi sull'efficacia di una lotta non violenta in un sistema sostenuto dalla violenza (Naagbantton 2015). All'estero, nel 1991, Saro-Wiwa riuscì a far aderire il MOSOP all'Organizzazione delle nazioni e dei popoli non rappresentati (UNPO⁷⁶), con sede all'Aia. L'UNPO si definiva un'organizzazione di nazioni e popoli che non erano adeguatamente rappresentati nei consessi internazionali come le Nazioni Unite. Ciò significò anche che Ken Saro-Wiwa comprese e utilizzò bene le retoriche dei diritti umani e ambientali, in ambito locale e soprattutto, internazionale, portando l'attenzione del mondo sulla sua causa. Del resto, sempre nel 1991, i leader del Commonwealth rilasciavano una dichiarazione in favore della democrazia e dei diritti umani ad Harare, in Zimbabwe, e i regimi militari iniziavano a essere guardati come una stranezza imbarazzante (Bourne 2015). In questo modo, Ken Saro-Wiwa riuscì ad articolare dinamicamente i discorsi dei diritti, le retoriche della rivoluzione studentesca insieme alle politiche etniche, al fine di raggiungere un particolare progetto politico.

⁷⁶ Dall'acronimo inglese *Unrepresented Nations and Peoples Organization*.

L'attenzione e il successo che ottenne non passarono però inosservati al governo militare, che nel 1993 aveva già portato Ken Saro-Wiwa in prigione quattro volte, militarizzando le comunità che sostenevano il MOSOP. Infatti, oltre al MOSOP, che forniva la struttura organizzativa centrale, vi erano anche diverse organizzazioni che vi si affiliarono, come la National Union of Ogoni Students, l'Ogoni Central Union, la Conference of Ogoni Traditional Rulers e la Federation of Ogoni Women's Association (Osha 2006).

Dopo diversi rinvii e l'istituzione di due soli partiti politici 'autorizzati', il Social Democratic Party guidato da Moshood Abiola e la National Republic Convention, Babangida sembrò acconsentire a che si svolgessero delle elezioni nel 1993, dove il Social Democratic Party vinse in diciannove Stati federati rispetto agli undici dell'opponente. La vittoria creò però una lotta nella gerarchia militare fra chi voleva accettare i risultati, chi preferiva rifiutarli e chi avrebbe preferito Sani Abacha, al tempo Ministro della Difesa. Dopo un paio di mesi frenetici, Babangida decise di annullare le elezioni e consegnare il potere a un governo di transizione civile, con Ernest Shonekan come Presidente.

Il governo di Shonekan resse soltanto tre mesi alle proteste locali e internazionali; Abiola volò fino a Londra, su un aereo privato, per denunciare la situazione alla BCC. Il Ministro della Difesa di Babangida, Sani Abacha, prese allora il potere come Capo di Stato militare, governando la Nigeria dal 1993 alla sua morte, nel 1998 (Bourne 2015); i governi militari non erano ancora finiti.

Alla crisi economica che investiva ancora la Nigeria, Abacha rispose inizialmente mettendo in pausa alcune delle strategie di liberalizzazione portate avanti da Babangida, per poi riaprirsi a politiche economiche neoliberiste nel 1995. Dopo un certo numero di misure populiste, come la riduzione del prezzo del petrolio, si dimostrò al pari degli altri governatori militari abolendo tutte le strutture democratiche del paese e arrestando Abiola e Obasanjo con l'accusa di tradimento. I problemi della Nigeria assunsero una dimensione internazionale quando Ken Saro-Wiwa e altri otto suoi compagni vennero accusati dell'omicidio di quattro leader moderati. Un tribunale speciale, il 10 novembre 1995, in quello che venne definito dalla stampa internazionale un processo fantoccio, consegnò Ken Saro-Wiwa e gli altri otto all'esecuzione per impiccagione. Come sanzione, la Nigeria venne sospesa dal Commonwealth e questo era anche il segno del valore dell'interazione fra gli attivisti nigeriani e internazionali. Come ben descrive Adunbi (2015) l'opposizione al governo in Nigeria era passata dai gruppi studenteschi

come la National Association of Nigeria Students e dalle unioni dei lavoratori come il Nigeria Labour Congress, a ONG locali, cambiando le retoriche da un' enfasi rivoluzionaria a una sulla democrazia e la trasparenza. Questo cambiamento permise l'emergere di gruppi di attivisti dei diritti ambientali e umani; i due discorsi si intersecavano in quanto da una parte, facevano pressione sulle compagnie petrolifere accusate di inquinare le terre delle comunità e dall'altra, accusavano lo Stato che permetteva che questo e altri abusi rimanessero impuniti. Secondo Adunbi, aderendo spesso a reti di alleanze internazionali, partecipando a workshop nel mondo (ad esempio con Amnesty International) gli attivisti 'imparavano' il linguaggio dei diritti umani, nel senso che apprendevano come muoversi nel sistema dei diritti umani delle Nazioni Unite, come organizzare petizioni, come usare immagini locali per risvegliare l'attenzione internazionale sui problemi ambientali e umani, come documentare gli abusi (vedi anche Riles 2000; Tsing 2005; Merry 2006). Un esempio di questi successi è stato il sostegno fornito dalla Body Shop Foundation, fondata da Anita Roddick, la quale prese a cuore la causa delle terre 'ogoni' nel Delta del Niger (Bourne 2015).

Ruth Marshall, riportando un discorso di Enoch Adeboje, General Overseer della Redeemed Christian Church of God e nel 1993 Presidente della Pentecostal Fellowship of Nigeria (PNF), scriveva che neanche lui, al pari del Governo Federale del tempo, sembrava usare retoriche democratiche. Adeboje, parlando della PFN come di un'armata di Dio, diceva di aspettarsi azioni rapide e una gestione decisa all'interno della PFN, perché 'Dio non è un democratico' e non aspettava votazioni per affrontare il male (Marshall 1995). Sempre nello stesso anno, il Maggiore Generale Abel Umahi continuava gli arresti, le indagini e le violenze nei confronti del movimento ogoni, fino all'esecuzione della sentenza di Saro-Wiwa. Umahi, oltretutto generale dell'esercito federale era anche, dal 1991, pastore del King's Court Parish della Redeemed Christian Church of God di Lagos e non mancava di farsi definire pubblicamente un devoto cristiano e padre di famiglia⁷⁷ (Naagbaton 2015); il suo era tutt'altro che un caso isolato.

La morte di Saro-Wiwa per mano di Abacha nel 1995 non poteva che fare da catalizzatore a ulteriori movimenti che videro il loro picco fra il 1997 e il 1998. Già alla 'Carta dei diritti Ogoni' del 1990 era seguita, nel 1992, la 'Izon People's Charter' del Movement for the Survival of the Izon (Ijaw) Ethnic Nationality in the Niger Delta

⁷⁷ Vedi ad esempio l'articolo del 23 agosto 2013, «The other side of an Army General», di Precious Igbonwelundu, *The Nation* [<http://thenationonline.net/the-other-side-of-an-army-general/> verificato il 10/07/2017].

(MOSIEND) e la Charter of Demands of the Ogbia People del Movement for Reparation to Ogbia (MORETO). Queste carte servivano, oltre a 'darsi forma' mimando le pratiche dello Stato, a pubblicizzarsi anche all'estero, facendo uso dei discorsi sui diritti dei popoli indigeni. Nel 1993 il Working Group on Indigenous Population dell'ONU aveva completato la prima bozza della Declaration on the Rights of Indigenous Peoples e nello stesso anno veniva dichiarato l'International Year of the World's Indigenous People⁷⁸. L'ONG nigeriana Environmental Rights Action (ERA) venne fondata nel 1993 come gruppo di pressione verso il governo federale, costruendo immediatamente forti legami internazionali e divenendo, col tempo, una delle organizzazioni non governative nigeriane di maggiore successo (Adunbi 2015).

Nel 1997 nacque a Bayelsa State il Chikoko Movement, fondato da Oronto Douglas. Avvocato, era stato parte del team che rappresentava Ken Saro-Wiwa prima della sua esecuzione e in seguito affluì nell'ERA. Il suo Chikoko Movement, a differenza di altri, venne fondato alla fine di una conferenza pan-africanista e incluse perciò diverse organizzazioni, senza particolari divisioni comunitarie; venne conosciuto anche come Pan-Niger Delta Resistance Movement. Come altri, anche Oronto Douglas iniziò la sua carriera nell'attivismo studentesco universitario (in questo caso, a Port Harcourt) e incluse fra i gruppi del suo movimento anche quelli di lingua ijaw, portando avanti dei discorsi che legavano la gestione del petrolio locale a una promessa 'ancestrale' di ricchezza. Come ben descritto nel lavoro di Adunbi (2015), il petrolio, in molte narrative di cui poi si appropriarono tanto gli attivisti quanto i militanti, veniva rappresentato, infatti, come il risultato della benedizione degli antenati nelle terre del Delta del Niger. Negli stessi luoghi dove si era sviluppata la tratta schiavista, per molta della popolazione il petrolio rappresentò una sorta di compensazione per quei corpi che avevano lasciato il mare in catene.

Nel dicembre 1998 venne formato l'Ijaw Youth Council (IYC) a partire dalla formulazione della 'Kaiama Declaration', che chiedeva che il petrolio nelle comunità di lingua *ijaw* fosse gestito dagli stessi e che l'esercito federale abbandonasse le aree che il gruppo considerava 'occupate' dallo Stato (Watts 2008). Alla fine della processione che annunciava la Kaiama Declaration, ci fu una sparatoria con l'esercito e un numero non ben chiarito di feriti e morti. Ciò arricchì di martiri la storia delle lotte contro lo Stato

⁷⁸ Vedi dal sito delle Nazioni Unite, *International Day of the World's Indigenous Peoples, 9 August* ; <http://www.un.org/en/events/indigenousday/background.shtml> [verificato il 20/07/2017]

nigeriano, oltre a ‘fondatori mitici’, qual era divenuto per molti, ad esempio, Isaac Boro con la sua breve Niger Delta Republic nel 1966 (vedi secondo capitolo). L’IYC incluse al suo interno diversi gruppi, ma, a differenza del Chikoko Movement, stavolta furono tutti specificamente legati alle aree di lingua *ijaw*. Al suo interno trovarono posto anche gruppi giovanili che si richiamavano a religioni ‘ancestrali’ come gli Egbesu Boys e altri se ne formarono, come la Supreme Egbesu Assembly; l’importanza del richiamo a questa divinità locale della guerra serviva a radicare ancora di più la lotta alle comunità, stabilendo un legame col passato attraverso cui resistere a uno Stato privo di legittimazione pubblica (Adunbi 2015; Anugwom 2017). Significativamente, il 1 gennaio 1999 l’IYC lanciò l’‘Operation Climate Change’, allo scopo di fermare il *gas flaring* delle compagnie petrolifere nelle aree di lingua *ijaw*; membri dell’IYC erano infatti anche membri dell’ERA, come Orono Douglas, Felix Tuodolo, Patrick Naagbanton o Isaac Osuoka. L’Ijaw Council for Human Rights (ICHR) fu fondato nel 1998 e i suoi fondatori si richiamavano esplicitamente alla ‘Carta africana dei diritti dell’uomo e dei popoli’, adottata a Nairobi dall’Unione Africana il 27 giugno 1981, concentrandosi sull’articolo 22: «Tutti i popoli hanno diritto al loro sviluppo economico, sociale e culturale, tenendo debito conto della loro libertà e identità e nella parità di godimento del patrimonio comune dell’umanità»⁷⁹.

Molti dei membri dell’IYC erano stati parte, in precedenza, di gruppi studenteschi di protesta universitaria e alcuni anche di gruppi esplicitamente marxisti, oltretutto dei movimenti dei lavoratori (vedi capitolo tre). Patrick Naagbanton ne rimase parte fino al momento della mia ricerca e nel 2015 pubblicò una biografia (*The Last Militant*) dedicata a Cheta Ibama Ibegwura, figura storica di Port Harcourt, il cui soprannome era Comrade ‘Che’ (Naagbanton 2015). Asari Dokubo, prima di entrare nell’IYC e di dirigerlo dal 2001, aveva partecipato alle proteste anti-SAP nell’università di Calabar e fondato un movimento marxista chiamato ‘Committee of Collective Conscience’⁸⁰. Tuttavia, col collasso dell’Unione Sovietica nel 1991, in Nigeria questi movimenti persero di spessore e molti si convertirono alle agitazioni per i diritti ambientali e delle

⁷⁹ Informazioni disponibili nel sito della ‘Ijaw Nation’, report di Petterson Ogon, fondatore e direttore dell’Ijaw Council for Human Rights (ICHR) [<http://www.unitedijaw.com/articles0000106.htm> verificato il 10/07/2017].

⁸⁰ Vedi articolo di Levinus Nwabughogu, «Dokubo-Asari At 50: ‘I became radicalised after converting to Islam’», *Vanguard*, 14 giugno 2014 [<http://www.vanguardngr.com/2014/06/dokubo-asari-50-became-radicalised-converting-islam/> controllato il 17/09/2017]

minoranze, pur rimanendo in parte affezionati alle retoriche marxiste (Naagbanton 2015 :140; Mayer 2016 :82).

Altri, come Government Ekpemupolo (conosciuto anche come Tom Polo) erano già stati parte di gruppi di *vigilantes* durante la cosiddetta ‘Crisi di Warri’ del 1997, che vide una serie di scontri fra gruppi di lingua ijaw contro itsekiri e urhobo per definirsi ‘indigeni’ della città di Warri e quindi godere delle compensazioni e dei progetti delle sei stazioni petrolifere della Shell. Tompolo imparò la retorica dei diritti umani partecipando anche a gruppi come l’Ijaw Council for Human Rights.

Il governo di Abacha reagì a questa confluenza di gruppi, ideologie e retoriche nel modo in cui ci si potrebbe aspettare da un governo militare; arrestò due volte Nnimmo Bassey, direttore dell’ERA, così come Godwin Uyi Ojo, Patrick Naagbaton e Isaac Osuoka. Le SSS (i servizi segreti nigeriani) assaltarono più volte gli uffici della ONG di Port Harcourt e di Benin City e altrettanto fecero con le case dei parenti degli attivisti. Ugualmente sospetti, per il Governo Federale, erano gli stranieri che si interessavano alle comunità petrolifere; ad esempio, Shelley Braithwait, dottoranda inglese, fu arrestata mentre raccoglieva campioni nella città di Ogbia nel maggio 1998 (Manby *et al.* 1999). Ma l’ultimo governo militare della Nigeria andò incontro a una fine imprevedibile.

L’8 giugno 1998, Abacha fu trovato morto nella sua camera. I motivi non furono mai del tutto chiariti, anche se negli ultimi anni, ad ogni modo, era piuttosto malato e aveva pressoché cancellato ogni uscita pubblica. Il Generale Abdulsalami Abubakar rilasciò rapidamente i prigionieri fatti dal regime di Abacha e diede il via a una serie di elezioni locali e statali che sarebbero culminate nell’inaugurazione di un nuovo Presidente civile, il 29 maggio 1999 (Bourne 2015).

Molti leader di chiese neo-pentecostali nigeriane colsero l’occasione della morte di Abacha per prendersi il ‘merito’ della sua scomparsa. Ancora nel 2016, ritrovai questa narrativa nelle parole di un pastore della Mountain of Fire and Miracles Ministries, mentre discuteva con me del potere delle preghiere:

[...]

P: [...] Per esempio, se c’è qualcosa di sbagliato nell’economia ... possiamo agire con la spiritual warfare. Per esempio, ci fu un precedente Capo di Stato in Nigeria, Sani Abacha, che uccise molti ogoni, fece molte cose... Le persone andarono a pregare la notte e lui

*morì. Così, nessuno poteva sapere cosa gli era successo perché fu spirituale. Quindi, le preghiere hanno potere.*⁸¹

Questo racconto traeva certamente forza anche dal fatto che, colui che emerse come vincitore delle elezioni del 29 maggio 1999, Olusegun Obasanjo, originariamente battista, dichiarava di essersi convertito a *born-again* nelle prigioni di Abacha. In questo modo, ottenne il sostegno di molti neo-pentecostali, a livello pubblico e popolare, per cui rappresentava il ritorno del controllo cristiano sul governo (vedi Obadare 2006). Tuttavia, la democrazia non significò affatto la fine delle violenze o della povertà, come vedremo.

Molti studi hanno suggerito che il potere dello Stato andrebbe forse visto come distribuito fra vari gruppi di ‘sovranità informali’ (Hansen & Stepputat 2005) e network criminali (Gledhill 1999; Nordstrom 2000; Schneider & Schneider 2003), i quali esercitano le loro forme di potere territoriale in contrasto, o insieme, ai rappresentanti dello Stato, all’interno di relazioni internazionali dalle dimensioni transnazionali e dalle caratteristiche molto instabili, dato che vengono spesso determinate dalla violenza. La storia delle lotte armate sul Delta del Niger potrebbe far pensare che questa servisse anche a costruire una gestione dei suoi difficili territori, i labirintici *creeks*.

4.2 La democrazia, i gruppi armati e i rapimenti sul Delta

Obasanjo fu scelto come candidato presidente di un nuovo partito, il People’s Democratic Party, che riuscì a unire circa duecentottanta organizzazioni diverse, quarantasei ex generali e uomini d’affari potenti come il miliardario Aliko Dangote, utilizzando un ombrello come simbolo (Bourne 2015). Obasanjo, forte della sua presidenza della Transparency International, gruppo internazionale di campagne contro la corruzione, iniziò la sua carriera con una legge e una commissione d’inchiesta sulla corruzione, oltre a un apparente interesse per i diritti umani. Inizialmente, la sua nomina non ottenne il totale beneplacito di Stati Uniti e Gran Bretagna per il suo passato sostegno al Movimento Popular de Libertação de Angola nella guerra civile angolana e per la nazionalizzazione della BP; tuttavia, dopo gli attentati dell’11 settembre 2001 si fece perdonare col suo sostegno a USA e NATO nella guerra in Afghanistan, assumendo anche un team di tecnocrati cresciuti nella World Bank che dimostrarono di

⁸¹ 24 maggio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota5.

non mettere affatto in secondo piano le privatizzazioni e le liberalizzazioni del settore pubblico (Bourne 2015).

Il prezzo del petrolio a barile ebbe un picco a partire dal 2000, durante il periodo di Obasanjo e ciò per via di complessi fattori, incluse le tensioni in Medio Oriente e la crescente domanda della Cina, fino a raggiungere i 42\$ a barile nel luglio 2004⁸². Tuttavia, nel 1998 il prezzo del petrolio era sceso a 9\$ a barile e ciò aveva causato un deficit insostenibile nel budget, provocando una ulteriore svalutazione della naira, un aumento dell'inflazione e un calo della riserva valutaria (vedi anche Iliffe 2011). Sostanzialmente, la popolazione restava quindi terribilmente povera e la situazione sul Delta del Niger continuava a peggiorare. Poco dopo l'inizio del mandato di Obasanjo, nel 1999, durante una manifestazione a Odi, una città popolata da comunità di lingua *ijaw*, l'esercito uccise 43 persone secondo il Governo Federale e 2483 secondo l'ONG ERA. Anche se Obasanjo affermò in seguito che si era trattato di un disastro, si rifiutò sempre di pagare compensazioni alla popolazione. La lotta perciò non diminuì con la democrazia; anzi, iniziò a divenire sempre più armata (Adunbi 2015; Bourne 2015).

Al complesso mosaico di coloro che utilizzavano le retoriche dei diritti umani e ambientali, ai consigli dei giovani 'indigeni' delle comunità, alle retoriche marxiste e a quelle su base etnica si unirono, nonostante godessero spesso di minore legittimazione pubblica, anche le lotte delle fazioni per il controllo della strada generate dall'interno delle confraternite universitarie (vedi capitolo tre), come ben mostrarono le elezioni presidenziali del 2003.

Il PDP decise di ricandidare Obasanjo, dopo una serie di accordi con altri governatori e Obasanjo dichiarò pubblicamente di avere un mandato divino per la presidenza; ma lo fece anche uno dei suoi oppositori, Chris Okotie del Justice Party, pastore pentecostale. Un altro pastore, Tunde Bakare (leader della Latter Rain Assembly) diffuse anche una profezia sulla sconfitta elettorale di Obasanjo, che ebbe ampia risonanza nella stampa nazionale; contro cui però, altri pentecostali organizzarono una notte di preghiera, per annullarne gli effetti (Burgess 2014). Seppure quindi il sostegno pentecostale a

⁸² Vedi Ryan Afrian, «A Brief History of Oil Prices and Middle East Tensions: Fear of a Black Gold Shortage», *Datawatch Market Data News*, 27 settembre 2013 [<http://www.datawatch.ze.com/in-depth/a-brief-history-of-oil-prices-and-middle-east-tensions-fear-of-a-black-gold-shortage/> controllato il 17/09/2017].

Vedi anche «Oil price 'may hit \$200 a barrel'», BBC News, 7 maggio 2008 [<http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/7387203.stm> controllato il 17/09/2017].

Obasanjo non fu del tutto unilaterale, fu comunque prevalente: il presidente del tempo della PFN, Mike Okonkwo fu dalla sua parte e lo stesso fece il Presidente della CAN, Sunday Mbang. Enoch Adeboye, General Overseer della Redeemed Christian Church of God, arrivò a paragonare pubblicamente Obasanjo al profeta Eliseo⁸³.

Il PDP e Obasanjo vinsero il secondo mandato, ma le elezioni del 19 aprile 2003, come denunciato dagli osservatori dell'Unione Europea furono ben poco trasparenti. Il 26% dell'elettorato affermò, due anni dopo, di aver intascato dei soldi per il voto, mentre a Brass, a Bayelsa State sul Delta del Niger, l'intera circoscrizione votò a favore del PDP, senza eccezione. Si resero quindi evidenti gli effetti dell'ingresso dei gruppi armati e dei 'signori della guerra' all'interno delle lotte sul Delta del Niger, i quali ottennero benefici in cambio del loro sostegno alla campagna elettorale (Bourne 2015). Secondo William Reno (2011) i processi di sgretolamento dello Stato a favore di entità non governative avrebbero infatti contribuito all'emersione delle politiche dei 'signori della guerra'. Le ONG e altri istituti internazionali, distribuendo 'fondi di aiuto' avrebbero permesso a singoli individui di appropriarsene al di fuori di istituzioni statali centralizzate e burocratizzate. L'accesso a queste risorse esterne, insieme all'alleanza con compagnie transnazionali in un contesto di privatizzazione, avrebbe permesso ai politici-signori della guerra di continuare a espandere le proprie reti e il proprio peso politico anche in un contesto di stato debole e dopo il collasso delle reti di patronato legate alla Guerra fredda (Reno 1998). Come evidenzia Reno (Reno 1998, 2011), questo si verificò in Nigeria soprattutto durante i governi militari; ma anche in seguito governatori pubblici e singoli individui, divisi da retoriche su base etnica e localiste, riuscirono a creare degli eserciti personali per portare avanti i propri affari.

Dall'anno delle elezioni fino al 2004, due fazioni, il Niger Delta Peoples Volunteer Force (NDPVF) e i Niger Delta Vigilante (NDV) di Ateke Tom si scontrarono apertamente a Rivers State e a Port Harcourt in particolare. Il gruppo Niger Delta Vigilante, di cui si sentì parlare a partire dal 2003, derivava la sua organizzazione e buona parte dei suoi membri dal precedente *cult* guidato sempre dallo stesso Ateke Tom, gli Icelanders (chiamati anche Germans, vedi terzo capitolo). Gli Icelanders, nel tempo, avevano già cambiato nome in Okrika Vigilante, in seguito al loro successo locale contro altri gruppi dell'isola di Okrika, vicino Port Harcourt. Sembra che l'ex

⁸³ Kola Ologbondiyan & Chikas Ohadoma, «Nigeria: Obasanjo: I'm A Brand New President», *This Day Lagos*, 1 giugno 2003 [<http://allafrica.com/stories/200306010126.html> controllato il 17/09/2017].

governatore Abiye Sekibo diede protezione ad Ateke già dal 2001, purché utilizzasse il suo gruppo durante le elezioni del 2003 concentrandosi nell'area di Okrika, dove il partito di opposizione al PDP, l'All Nigeria People's Party (ANPP), sembrava in vantaggio⁸⁴.

Il governatore di Rivers State del tempo, Peter Odili, sostenne inizialmente Asari Dokubo nel suo sforzo di divenire presidente dell'IYC, al fine di utilizzarne poi l'influenza politica durante le elezioni del 2003⁸⁵. Asari effettivamente scalò i vertici e arrivò a dirigere l'IYC nel 2001; tuttavia, criticò pubblicamente Odili e Obasanjo, perdendone il sostegno. Lasciò così l'IYC e fondò il Niger Delta Peoples Volunteer Force (NDPVF) nel 2003. L'NDPVF venne formato col sostegno di altri gruppi, spesso già in opposizione a quello di Ateke, come il *cult* Bush Boys / Peacemakers di Sunny Opuambe. Già nel 2003/2004 venire indicati come *cults*, a livello popolare, risultava dispregiativo; per questo Asari Dokuto ebbe una discussione con Judith Asunni, una tedesca sposata con un nigeriano la quale lavorava sulla storia del conflitto nel Delta, quando definì l'NDPVF un *cult*⁸⁶. Asari, che si era convertito all'Islam in Libia e si era allenato nei campi del Colonnello Gheddafi, da quando formò il nuovo gruppo indossò una t-shirt nera con una foto di Isaac Boro (vedi secondo capitolo), affermando di voler continuare il suo lavoro. Espresse pubblicamente più volte la retorica del suo gruppo, così come la sua volontà di legittimarsi:

Non sono un ladro illegale di petrolio. Sto prendendo quello che appartiene al mio popolo e glielo sto restituendo. Come può il petrolio essere venduto a 45 naira ad Abuja e Lagos e oggi venire venduto a 200 naira per litro a Buguma e Nembe [nel Delta del Niger]? ... Io lo raffino e lo vendo a 15 naira al litro nelle aree di Rivers. Sono felici perché li ho emancipati dalla schiavitù di Obasanjo e di Odili. Io do il petrolio, che appartiene alla

⁸⁴ Vedi «Nigeria: Former Rivers Gov Accuses Sekibo of Clothing Cultists With Police Uniform» di George Onah, 28 luglio 2008, *Vanguard* [<http://allafrica.com/stories/200807281620.html> controllato il 17/09/2017].

⁸⁵ Nigeria's MEND: Odili, Asari and the NDPVF, Stratfor [<https://worldview.stratfor.com/analysis/nigerias-mend-odili-asari-and-ndpvf> controllato il 17/09/2017].

⁸⁶ Fu lo stesso Asari Dokubo a scrivere dei fatti del 2003/2004 e a restituire questi dettagli. Vedi Asari Dokubo, «Me, Henry Okah "Jomo Gbomo", Judith Asuni and the Niger Delta Insurgency», *Sahara Reporters*, 31 dicembre 2008. [<http://saharareporters.com/2008/12/31/asari-dokubo-me-henry-okahjomo-gbomo-judith-asuni-and-niger-delta-insurgency> controllato il 17/09/2017.]

*popolazione, indietro alla popolazione. Chi, fra quelli che ci accusano di furto non è coinvolto in questo fin dal livello più basso?*⁸⁷

Odili, per diminuire l'influenza di Asari, iniziò quindi a sostenere Ateke e il suo gruppo contro di lui. Entrambe le fazioni, forti di finanziamenti e collegamenti col mondo della politica riuscirono a ottenere armatori e armi, finendo col lottare per il controllo del territorio e del petrolio. Secondo Mark Duffield (2000) tanto i finanziamenti, quanto le armi in Africa sub-sahariana sono ottenute soprattutto grazie all'accesso a un mercato globale fatto di collaborazioni fra aziende internazionali, attori statali e network criminali. Il mercato delle armi è fiorente in Nigeria e proviene tanto dall'estero, attraverso le acque internazionali o i confini con la Liberia e la Sierra Leone (basti pensare al famoso AK-47 russo, ma anche cinese e sud africano, o l'Heckler & Koch G3 tedesco), quanto dall'interno, attraverso fabbriche locali (da Aba e Akwa), blocchi 'sfuggiti' (rubati o venduti) alle forze di polizia o dal mondo della politica (che periodicamente armava giovani durante i periodi elettorali, perdendone poi il controllo). Un AK-47 può costare sui 100000N (circa 290 euro al 2017), una beretta 50000N, mentre una pistola locale 25000N (Momah 2013).

Molti dei combattimenti si concentrarono nei villaggi vicino Port Harcourt, come Okrika, Buguma e Tombia, nei pressi delle stazioni di flusso e nei punti di raccolta del gas gestiti da Shell (Best & Von Kemedi 2005). Verso il 2004 le violenze fra i due gruppi, che intanto avevano incluso molti altri all'interno di una rete di alleanze, si concentrarono a Port Harcourt e portarono a numerosi morti anche nel resto della popolazione. Obasanjo decise di spiegare le forze armate in città e Asari rispose minacciando di lanciare una guerra al governo nigeriano se non avesse lasciato l'autogestione delle risorse alle comunità ijaw. La sua minaccia ottenne immediatamente grande risonanza internazionale, soprattutto a causa del suo impatto sui prezzi globali del greggio, che raggiunsero i 50\$ a barile; entrambi i gruppi, nelle dichiarazioni pubbliche, facevano spesso un sapiente uso delle retoriche sui diritti umani e ambientali (HRW 2005).

Nel giugno 2004 il Governo Federale emise la *Secret Cult and Similar Activities Prohibition Law* dove elencava ufficialmente circa cento gruppi che da quel giorno in poi vennero vietati⁸⁸. Al suo interno vi si trovavano gruppi studenteschi e non, dediti al

⁸⁷ «War not over yet. Interview with Dokubo Asari», *The News*, 19 ottobre 2004.

⁸⁸ Vedi la lista su «Rivers State: 101 Cult Groups Exposed», *The Newswriter*, 06 agosto 2015 [<http://www.thenewswriterng.com/?p=16697> controllato il 17/09/2017].

controllo delle droghe in strada, alcuni dei quali controllavano porzioni di territorio, come i porti, mentre altri erano piuttosto organizzazioni orientate politicamente contro il governo. Fu soltanto una fra le varie leggi fatte in quegli anni dai governi nigeriani contro i *cults* (ve ne furono nel 1999, nel 2000, nel 2001, fra le altre⁸⁹) e a cui seguirono numerose commissioni per la ‘riabilitazione’ degli studenti, tutte di breve durata. I problemi economici strutturali restavano invariati in Nigeria e i giovani, quindi, disoccupati e disposti a farsi ingaggiare dai politici. Difficilmente perciò queste leggi, da sole, sarebbero potute essere efficaci nel diminuire le violenze e gli omicidi. Contribuirono però a etichettare i giovani universitari appartenenti ai *cults* come ‘criminali’; così, mentre la stampa li rappresentava come appartenenti alle forze occulte, pur basandosi su voci dovute in parte alla loro enfasi sulla segretezza (Eguavoen 2009), si creò uno spazio di legittimazione per i gruppi neo-pentecostali che operavano, anch’essi, all’interno delle università. Secondo Owuamanam (1999), per le chiese pentecostali i «secret cult sono demoniaci ed essere membri di un cult è un peccato contro Dio e i suoi seguaci». Come nel 1977, quando Benson Idahosa nei campus universitari svolgeva servizi di *deliverance* in occasione di uno dei primi bandi contro i *cults* (vedi capitolo tre), negli anni della democrazia di Obasanjo il Daily Trust del 2002 riportava che i «televisioni erano inondati da facce di reo confessi cultisti che chiedevano scusa e si proclamavano cristiani *born-again*»⁹⁰. Dal 2003, la University of Benin cominciò a organizzare sistematicamente dei raduni annuali, chiamati UniBen Prays oltre a un gruppo chiamato ‘Cult Renunciation, Reconciliation, Reformation and Rehabilitation Committee’ con la collaborazione della PFN, della CAN e il sostegno del Vice Chancellor dell’università, allo scopo di ‘recuperare’, tramite la conversione, i giovani appartenenti ai *cults*⁹¹. Infine, a partire dal 10 settembre 2004, la CAN di Rivers

⁸⁹ Vedi Immigration and Refugee Board, Canada, *Nigeria: Societal and government reaction to student cult activities (2002-2004)*, 23 febbraio 2005 [<http://www.refworld.org/docid/42df614611.html> controllato il 17/09/2017]

⁹⁰ Ujudud Shariff, «Combating the Menace of Cultism», *Daily Trust*, 6 agosto 2002 [<http://allafrica.com/stories/200208060544.html> controllato il 17/09/2017].

⁹¹ Gabriel Enogholase, «Nigeria: Prayer: Uniben Declares War On Cultism», *Vanguard*, 3 luglio 2006 [<http://allafrica.com/stories/200607050096.html> controllato il 17/09/2017]. «UniBen Prays is 14 years» disponibile sul sito di UniBen, <http://info.uniben.edu/create-article-4> [controllato il 17/09/2017]. «Ecumenical body to fight cultism in UniBen», *Pulse.ng*, 19/07/2016 [<http://www.pulse.ng/communities/religion/can-ecumenical-body-to-fight-cultism-in-uniben-id5281397.html> controllato il 17/09/2017].

State decise di organizzare, insieme alla PFN, tre giorni di digiuno in tutte le chiese di Port Harcourt perché, nelle parole di Eugene Ogu, «non possiamo rimanere in silenzio di fronte alla carneficina che ha colpito la popolazione. Il sangue degli innocenti uccisi come risultato delle attività dei *cults* piange davanti a Dio. Dobbiamo pregare Dio per ottenere l'assistenza angelica e l'intervento divino in questa faccenda»⁹².

Dopo numerosi attacchi e contrattacchi fra forze armate dello Stato, l'NDV e l'NDPVF, Obasanjo propose a entrambi i gruppi un accordo per cessare il fuoco, firmato il 1 ottobre 2004. Questa intesa aveva come condizioni il disarmo, incoraggiato con 1800\$ per ogni fucile recuperato e in cambio garantiva il perdono dei reati e, almeno in teoria, la 'reintegrazione' dei giovani nella società attraverso la creazione di posti di lavoro (HRW 2005). Molti pensarono che la maggior parte delle armi consegnate fosse costituita da quelle più vecchie e inutilizzate e del resto, da parte del governo, i fondi per 'reintegrare' i giovani non si materializzarono mai⁹³. Infine, Asari Dokubo, che a voce proclamava il fallimento del programma, venne accusato di tradimento e imprigionato il 20 settembre 2005 ad Abuja. L'NDPVF si divise, ma soltanto per vedere le violenze aumentare, includendo stavolta le bombe e i rapimenti⁹⁴.

All'arresto di Asari seguì, infatti, l'emergere, fra il 2005 e il 2006, del Movement for the Emancipation of the Niger Delta (MEND), che rappresentò una struttura sotto cui affiliare numerosi gruppi. Vi si associarono ciò che rimaneva dell'NDPVF e di alcune sue figure di spicco, come Ebikabowei Victor-Ben 'Generale Boyloaf', Prince Farah Ipalibo 'Dagogo Farah' (col suo Niger Delta Strike Force) e Soboma George (che dirigeva anche un *cult*, gli Outlaws). Il ricco 'Government Tompolo' Ekpemupolo, che aveva formato il Federated Niger Delta Ijaw Communities (FNDIC) dopo le sue esperienze nel conflitto di Warri e nell'Ijaw Council for Human Rights fornì la struttura di controllo del MEND e in seguito ne assunse la dirigenza (o almeno, così dichiarò pubblicamente dopo l'amnistia federale).

⁹² John Ighodaro, «Nigeria: Cult Wars: Rivers CAN Declares 3-Days Fast», *Vanguard*, 10 settembre 2004 [<http://allafrica.com/stories/200409100211.html> controllato il 17/09/2017].

⁹³ Stephen Davis, «When I met Asari and agreed a peace deal— Stephen Davis», *Vanguard*, 21 settembre 2014 [<http://www.vanguardngr.com/2014/09/when-i-met-asari-and-agreed-a-peace-deal-stephen-davis/> controllato il 17/09/2017].

⁹⁴ Erich Marquardt, «Mujahid Dokubo-Asari: The Niger Delta's Ijaw Leader», *The Jamestown Foundation*, 2 agosto 2007 [<https://jamestown.org/program/mujahid-dokubo-asari-the-niger-deltas-ijaw-leader-2/> controllato il 17/09/2017].

Come simbolo il MEND aveva una figura metà uomo e metà donna, che affondava le radici nelle mangrovie⁹⁵; l'uomo portava un AK-47, mentre la donna una tunica bianca, a indicare l'importanza della divinità della guerra *Egbesu*. Nel logo, campeggiava la scritta '*For our freedom and yours*'. La figura, mezza uomo mezza donna, era anonima come la lotta del MEND; coperti da maschere e dal segreto, senza 'volti ufficiali' almeno nel pieno delle lotte, i suoi membri potevano partecipare alle reti dell'attivismo ambientale nascondendo, al contempo, la propria identità come 'militanti'. Il MEND parlava attraverso un anonimo portavoce ufficiale, conosciuto dalla stampa come Jomo Gbomo (sulla cui identità si speculò molto per poi attribuirlo a un armatore del gruppo, Henry Okah) e le comunità locali dei giovani, laddove la popolazione trovava accettabile la lotta contro Stato e compagnie petrolifere e i richiami alle promesse ancestrali del petrolio e alla difesa dei diritti e dell'ambiente (Adunbi 2015).

Il MEND, come dichiarava pubblicamente, era un gruppo di militanti che intendeva bloccare le esportazioni del petrolio fino a che le risorse non fossero tornate dal Governo Federale di Abuja, al Delta del Niger. Attaccò la condotta di Opobo nel dicembre 2005 e una campagna di sabotaggi fece calare la produzione del greggio del 20% in un solo giorno. Non si può ignorare che in quel periodo la produzione del petrolio in Iran e Iraq era già ridotta e una ulteriore riduzione della produzione del petrolio nigeriano ne avrebbe aumentato il prezzo di vendita, in un momento in cui la Nigeria era il principale esportatore di greggio per gli Stati Uniti (Bourne 2015). Anche attraverso l'utilizzo di bombe, il MEND si spinse fino al cuore del Governo Federale, ad Abuja; il 16 gennaio 2006, attraverso l'uso dei media, attirò l'attenzione mondiale chiedendo a tutti gli espatriati britannici e americani di lasciare il territorio o subirne le conseguenze. Alle bombe, si aggiunse quindi la pratica degli ostaggi.

Gli ostaggi significavano mezzi di finanziamento e di lotta politica. Quando, ad esempio, le compagnie petrolifere non portavano a compimento i Memorandum of Understanding (MOU) con le comunità, gli ostaggi potevano essere un modo per costringerle a farlo. Ne risultava anche un forte risalto internazionale; il MEND e il Delta del Niger divennero famosi all'estero in seguito ai rapimenti verso i lavoratori delle compagnie e alcuni affermarono che la pratica degli ostaggi fu dovuta al sensazionalismo scatenato dagli ostaggi in Iraq dopo il 2004 (Adunbi 2015). Il MEND, conoscendo le retoriche ambientaliste e dei diritti umani, ne faceva uso con gli ostaggi

⁹⁵ Vedi immagine in appendice.

stessi, cercando in alcuni casi di renderli partecipi alla loro lotta e dichiarandoli ‘ambasciatori del MEND’, cosicché, al rilascio, ne avrebbero condiviso, almeno parzialmente, le retoriche. Documentaristi stranieri, come Sandy Cioffi, si spinsero nelle inaccessibili paludi di mangrovie del Delta (i *creeks*), cercando i ‘militanti’ che vi si nascondevano e quando li ‘trovavano’, prima di venire spesso arrestati dalle forze del Governo Federale, producevano documentari proiettati fuori dalla Nigeria. Lo Stato, le corporazioni multinazionali e i gruppi militanti competevano per l’attenzione internazionale su network di notizie internazionali come la BBC, NCC e Al Jazeera. Le immagini degli ostaggi sulle canoe nei *creeks* rappresentavano simboli della capacità dei militanti di ostacolare le strategie dello Stato e delle multinazionali nell’estrarre il petrolio e nel governare i territori. Infine, gli ostaggi erano anche un mezzo finanziario; le compagnie potevano pagare dai 50000\$ ai 500000\$ per un lavoratore preso in ostaggio e i soldi potevano essere usati per le armi. Fra il 2006 e il 2007 il numero di ostaggi aumentò considerevolmente: nel 2006 furono rapiti circa 118 individui e nel 2007 altri 129 (Adunbi 2015).

Poco prima delle elezioni presidenziali del 2007, il PDP provò a proporre al Senato un cambiamento alla Costituzione che avrebbe permesso a Obasanjo di ricandidarsi per la terza volta; ma il Senato rifiutò e Obasanjo si mise a cercare un successore, identificato in Umaru Yar’Adua, governatore di Katsina State dal 1999, professore di chimica e musulmano moderato. Al suo fianco, come Vice Presidente, venne individuato Goodluck Jonathan, cristiano e di lingua ijaw, che avrebbe potuto migliorare le relazioni del governo sul Delta del Niger. Infine Yar’Adua vinse nel maggio 2007 col 70% dei voti, rispetto al 19% dell’opponente Buhari e del suo partito ANPP (Bourne 2015).

Le elezioni videro nuovamente l’inasprirsi della lotta a Port Harcourt, questa volta, fra il gruppo di Ateke Tom e Soboma George. Nonostante il MEND fosse riuscito a creare una coalizione fra gruppi molto diversi, in realtà i dissidi interni continuavano. Adunbi afferma di aver ricevuto notizia, durante la sua ricerca, che Soboma George e il suo *cult* Outlaws furono ingaggiati dal PDP per favorirne l’elezione, in cambio di contratti di sorveglianza nelle compagnie petrolifere e della gestione della pompa di benzina numero sei della Nigerian National Petroleum Corporation. I colori della pompa di benzina, invece che essere verde, giallo e rosso erano neri e rossi, come le bandiere del MEND. Gli impiegati non indossavano mai uniformi della NNPC; anche il prezzo dei rifornimenti cambiava rispetto alle altre pompe di benzina ed era sempre

disponibile. Per questo, molti interlocutori di Adunbi, durante la sua etnografia, gli riferirono che la pompa di benzina fu presa di mira da membri del gruppo di Ateke e dai suoi *cults* alleati perché se in passato avevano anch'essi lavorato per il PDP, adesso i maggiori vantaggi andavano al gruppo di Soboma (Adunbi 2015 :112-113). Mentre lo Stato e le compagnie petrolifere potevano quindi trovare ancora un modo per negoziare con i gruppi armati e trarre profitto dalle loro operazioni, oltretutto danni, gli scontri fra gruppi rivali erano ben più difficili da tenere sotto controllo. Il numero di morti durante le elezioni del 2007 fu elevatissimo e l'intervento speciale della Joint Task Force (JTF) fu inefficace nel diminuire le violenze. Si decise di demolire anche un'area vicina alla costa di Port Harcourt, chiamata *waterfront*. Quell'area era popolata da persone per lo più provenienti da Okrika, che potevano facilmente raggiungerla in barca e costruirsi una vita, dati i prezzi economici. Tuttavia il Governatore di Rivers State considerò quell'area un luogo di aggregazione dei militanti e non potendola gestire, decise di demolirla (Adunbi 2015). Nel 2016, mentre svolgevo ricerca, la questione del *waterfront* era ancora calda e vi erano ONG britanniche che lavoravano alla riabilitazione della zona proponendo, ad esempio, la creazione di una radio locale in cui direzionare le energie dei giovani.

La situazione sul Delta andava peggiorando, unendo violenze, rapimenti e distruzione ambientale alla perdita di redditi derivanti dal petrolio da cui dipendeva ancora gran parte dell'economia della Nigeria. Amnesty International riportò che nel 2009⁹⁶ fino a 20000-30000 civili fuggirono dagli scontri a fuoco della Joint Task Force e dalle truppe che braccavano i militanti. La produzione di petrolio diminuì di un terzo fra il 2006 e il 2009 per via delle lotte e le compagnie petrolifere mandarono via quasi tutti gli espatriati o si spostarono verso il più 'sicuro' off-shore (Bourne 2015). Molti gruppi erano collegati a fazioni politiche, governatori e compagnie petrolifere, il che contribuiva a rendere poco credibili le analisi proposte da Paul Collier, dell'International Growth Centre e del Centre for the Study of African Economies (Collier 2001).

Collier, attraverso un lavoro statistico che avrebbe tenuto conto di tutti i conflitti civili su larga scala dal 1965 al 1999, avrebbe concluso che la ribellione e la violenza piuttosto che essere motivate da particolari ragioni socio-politiche – da una *grievance*

⁹⁶ Amnesty International, «Nigeria: Unlawful Killings/Displacement/Access To Medical Care», *AFR* 44/015/2009, 20 maggio 2009 [<https://www.amnesty.org/en/documents/afr44/015/2009/en/> controllato il 17/09/2017].

sociale – sarebbero determinate, nella loro durata e caratteristiche (incluse il tipo di armi utilizzate) in maggior parte dall'avidità economica dei loro attori, la *greed*, dove il petrolio fornirebbe una utile base (da saccheggiare) per finanziarsi efficacemente. Quest'approccio ha ricevuto numerose critiche; per la metodologia statistica utilizzata, per mostrare una correlazione logica senza mostrare empiricamente come i conflitti si generino di volta in volta, per la sua mancanza di profondità storica, sociale e politica, tale da arrivare a considerare semplicisticamente ogni ribellione l'«ultima manifestazione del crimine organizzato» (Collier 2001: 144). Michael Ross (2003) sembrava poi raffinare le argomentazioni di Collier, senza modificarle alla base; secondo lui, le risorse che provocano guerre civili sono soltanto quelle che promettono alti guadagni (come petrolio e gas, ma non le risorse agricole). Inoltre Ross distingue fra risorse di cui è facile appropriarsi, che genererebbero come conseguenza movimenti non separatisti e risorse che richiedono ingenti capacità per essere rubate e in quel caso provocherebbero la nascita di movimenti di separazione nelle aree dove sono situate le risorse; anche se sarebbe facilmente possibile bloccare il passaggio del petrolio attraverso sabotaggi e questo lascerebbe la porta aperta a un movimento di ribellione non separatista. Queste affermazioni di Ross sono facilmente criticabili, se si guarda alla Nigeria, come fa Watts (2008). Ross, senza basarsi sulle particolarità storiche, ignora come il petrolio, sia on che off-shore sia stato rubato in molteplici modi e attraverso delle reti fra attori sociali diversi che fanno cadere ogni distinzione fra 'criminali' mossi dall'avidità e non 'criminali'. Il MEND stesso dichiarò di aver ricevuto dall'italiana AGIP/NAOC una offerta di 40 milioni di dollari per 'riparare' e sorvegliare le sue condutture petrolifere (vedi Junger 2007).

4.3 L'Amnesty Program di Yar'Adua e dei suoi successori; cooptazione e delusione

Nel maggio 2009 il Governo Federale lanciò un attacco su larga scala nel Delta del Niger, impiegando circa tremila uomini, due navi da guerra, quattordici motoscafi e diversi elicotteri armati. L'espressione di forza di quell'intervento era quella di uno Stato che stava lanciando un ultimatum ai suoi contestati spazi di governo⁹⁷.

⁹⁷ Vedi, ad esempio, l'intervista del 21 maggio 2009 a Tompolo, Sandy Cioffi e Michael Watts pubblicata su *Democracy NOW!* dal titolo *Massive Casualties Feared in Nigerian Military Attack on*

Dopo l'attacco, il Presidente Umaru Yar'Adua ristabilì le negoziazioni per avviare un Presidential Amnesty Programme che, con una spesa iniziale di 50 miliardi di naira (ma presto sarebbero aumentati) avrebbe adottato una strategia di *Disarmament, Demobilization and Reintegration* (DDR), come da circa vent'anni propongono le Nazioni Unite in aree di conflitto (Muggah & O'Donnell 2015). I militanti (o meglio, i leader e al loro seguito, i relativi gruppi), accettandolo, avrebbero ricevuto, oltre al perdono, il training e un programma di reintegrazione che includeva uno stipendio mensile di 65000 naira per ogni individuo. Stavolta, quella che assunse i tratti di una 'cittadinanza petrolifera', anzi, in questo caso, una 'cittadinanza per militanza' (vedi capitolo tre) funzionò almeno in parte, poiché i soldi degli stipendi continuarono a fluire ed erano certamente un vantaggio rispetto alla disoccupazione generale con cui i giovani si confrontavano nel Delta del Niger. Generalmente, un programma DDR è pensato per riportare la pace dopo un lungo conflitto, in un posto dove prima questa regnava. Il caso del Delta del Niger, invece, era ben diverso, come i fallimenti dei programmi di 'amnistia' abbozzati in precedenza dimostravano. I conflitti erano antecedenti al governo democratico e al più recente aggravarsi delle violenze, così come i confini fra 'criminali', Stato e compagnie erano evidentemente stati sempre porosi. Come ben descrive Adunbi, il programma dell'amnistia in Nigeria sarebbe potuto essere visto sotto tre lenti (Adunbi 2015). La prima è quella della cooptazione statale, soprattutto per i leader, che ottennero nuovi modi per essere inclusi nelle politiche ufficiali dello Stato, traendone notevoli vantaggi. Il secondo fu lo sforzo per rendere incapaci di agire i giovani, dal momento in cui i leader erano ormai parte delle reti dello Stato e a loro non rimaneva altro che accettare lo stipendio o rimanere isolati. L'ultimo aspetto, e l'ultimo sforzo del programma fu quello di disperderli; il programma di riabilitazione, tramite i corsi di apprendimento, fu implementato in modo da spostare i giovani dalle comunità di origine, disgregarli, spesso mandandoli fuori dalla Nigeria. A peggiorare le cose vi era che al loro ritorno, nonostante gli insegnamenti ricevuti, la Nigeria continuava a sperimentare una generale crisi economica e perciò, anche così, per i giovani era praticamente impossibile trovare un lavoro. Il programma dell'amnistia fu efficace nel senso di far ristabilire la produzione di petrolio greggio nel Delta, ma nel contempo, da una parte, delegittimò popolarmente le azioni di coloro che si fecero

Niger Delta Villages, disponibile all'URL <https://www.democracynow.org/2009/5/21/nigeria> [controllato il 17/09/2017].

cooptare e dall'altra, legittimò la violenza, che apparve come l'unica porta d'ingresso efficace alla torta nazionale dei proventi dello Stato.

George Elwert (2003) ha parlato di 'mercato della violenza' per indicare quelle situazioni in cui la violenza è utilizzata come strategia per ottenere potere e benefici materiali. Nwajiaku-Dahou (2010) ha descritto gli eventi che hanno portato dalla lotta dei gruppi di giovani armati al programma statale di amnistia come un passaggio da una 'economia della violenza' a una 'economia della pace'. La pace, infatti, sarebbe stata sostanzialmente comprata, con ingenti fondi diretti ai leader dei gruppi armati, da Stato e compagnie transnazionali, in modo da garantire una più sicura produzione ed esportazione petrolifera. I problemi fondamentali, strutturali alla base della crisi sono rimasti però intatti: le strade, l'elettricità, i servizi fondamentali per la salute, l'istruzione, sono rimasti allo sbando così come è rimasta alta la disoccupazione.

La dichiarazione ufficiale di avvio dell'amnistia avvenne in televisione da Umaru Yar'Adua il 25 giugno 2009; pochi giorni dopo, ad Abuja, iniziarono ad arrivare i primi aderenti, fra cui Tompolo e Ateke Tom, incontrando il Presidente. Tompolo si dichiarò pubblicamente leader fondatore del MEND, ma dato che i militanti avevano operato sempre sotto l'anonimato delle maschere, ciò fece sì che il MEND potesse continuare a esistere e a dichiarare, tramite dispacci ai giornalisti, che la sua lotta era tutt'altro che finita.

I termini di durata del programma erano inizialmente limitati, ma furono estesi di volta in volta, insieme agli stipendi forniti dallo Stato. Il 6 maggio 2010, dopo una lunga serie di problemi renali, Umaru Yar'Adua morì. Già negli ultimi mesi le sue apparizioni in pubblico erano diminuite e molti desideravano che il suo vice, Goodluck Jonathan, agisse da Acting President in sua assenza, come poi avvenne, anche per via delle proteste popolari a suo favore, capeggiate dal pastore pentecostale Tunde Bakare e dal suo Save Nigeria Group (SNG) fondato nel gennaio 2010 (Burgess 2014). Alle elezioni presidenziali di aprile 2011 Goodluck Jonathan vinse e divenne presidente ufficiale, sempre tramite la piattaforma politica del PDP. Jonathan garantì anche che il programma dell'amnistia sul Delta del Niger sarebbe stato prolungato e un numero ancora maggiore di militanti scelsero di aderirvi, fiduciosi che al governo vi fosse un uomo di lingua *ijaw*, il quale si vantava di provenire dalle loro stesse aree. Si smisero di accettare nuovi gruppi soltanto a settembre 2011, così che altri gruppi si sentirono

esclusi dai privilegi del programma⁹⁸. L'ufficio dell'amnistia dichiarò di aver raggiunto un numero superiore a venti milioni di ex-militanti (Asuni 2014).

L'accesso al potere e i benefici materiali ottenuti dai leader dei gruppi militanti furono notevoli. La retorica dell'autogestione e dell'autodeterminazione si trasformò nella retorica dei diritti e della 'costruzione della pace e della buona cittadinanza'. Tompolo ottenne dal Governo 10.4 milioni di dollari per comprare sette navi da guerra (usate) dalla Norvegia nel 2014⁹⁹. Ateke Tom e 'General Boyloaf' ottennero 1 milione di dollari ciascuno per aderire all'amnistia (Ikelegbe 2010; Asuni 2014). Ateke ha assunto un ruolo di rilievo nella vita politica di Okrika e si vanta di aver creato una fondazione per i poveri. Se questi benefici ottenuti aderendo all'amnistia, di fronte alla costante povertà generale della popolazione, contribuirono a delegittimare le lotte e ad aprire uno spazio per le critiche nei confronti dei loro leader, un ulteriore campo di lotta simbolica si aprì durante il periodo dell'amnistia, quando era necessario raggiungere questi leader per proporgli il programma e farglielo accettare. L'amnistia di Yar'Adua e di Jonathan permise a una moltitudine di attori sociali di dimostrare la loro rilevanza nel raggiungere gli ormai 'mitici' leader della lotta in oscuri, inaccessibili ma ricchi di risorse *creeks*, zone autonome di governo, dove gli spiriti degli antenati morti in schiavitù proteggevano le lotte per l'autogestione delle risorse. I pastori neo-pentecostali, nel tempo (vedi capitolo tre), si erano già dimostrati interessati a redimere i membri dei *cults* fuori e dentro le università e nelle loro retoriche non vi era alcuna differenza fra *cults* e i militanti (come in effetti, a volte accadeva); i quali, inoltre, erano 'reo confessi' di adorare in lontane foreste fuori dalla civiltà un idolo pagano della guerra, *egbesu*.

⁹⁸ Almeno fino a quando singoli Stati federati non iniziarono degli ulteriori, nuovi programmi di amnistia; come quello di Rivers State, del settembre 2016; vedi Victor Odozie «Wike inaugurates Rivers amnesty committee», *Daily Trust*, 17 settembre 2016 [<https://www.dailytrust.com.ng/news/general/wike-inaugurates-rivers-amnesty-committee/162820.html> controllato il 17/09/2017].

⁹⁹ Andrew Smith, «The misterious sale of warship to an ex-Nigerian warlord – and why the U.K. let it happen», *Newsweek*, 29/05/2017 [<http://www.newsweek.com/tompolo-niger-delta-avengers-nigeria-oil-616154> controllato il 17/09/2017].

4.4 Convertire e proporre la pace ai giovani armati; se il pastore raggiunge i militanti nella foresta

Non furono, in verità, in molti i pastori ad avere il coraggio di raggiungere i militanti nei *creeks* e dato l'alone di paura e mistero che li circondava, ciò era piuttosto giustificabile. Cionondimeno, nel 2016 trovai diversi esempi di individui che avevano costruito la loro legittimazione sociale attraverso la conversione dei leader militanti e in particolare, di quello che era più forte e presente a Port Harcourt, Ateke Tom. Ne presenterò qui estesamente due, che mi sono sembrati i principali. Il primo dei due lo chiameremo Bishop Ranachi¹⁰⁰.

Ranachi mi fu indicato da un ex portavoce pubblico della PFN che incontrai a Port Harcourt durante la mia ricerca. Questi mi spiegò che ai tempi dell'amnistia, il governo cercava modi per riabilitare e reintegrare i giovani nella società e che diverse chiese proposero quindi modi pratici per entrare a far parte del programma. Spesso ispirandosi ad alcuni aspetti del programma dell'amnistia federale, ad esempio inviando i giovani all'estero (in Sud Africa, in Ghana, negli Stati Uniti) per farli partecipare a corsi di formazione, alcuni pastori usarono la 'parola di Dio' per 'cambiare' i giovani e 'reintegrarli' nel sistema. Anche se non tutto il PFN in blocco aderì alla proposta, si decise di beneficiare del programma federale per creare qualcosa che sarebbe continuato anche al suo termine. Mi indicò una chiesa che, a suo dire, aveva sviluppato certamente dei programmi per gli ex militanti, come corsi di cucito, decorazioni o video. Quella chiesa era divenuta anche una ONG ed era riuscita a fornire training a cinquantadue 'ex-cultisti' a Lagos, in passato. Mi suggerì anche il nome di Bishop Ranachi, che a suo dire, sarebbe stato in grado di dirmi di più; l'unico problema, scoprii poi, era che era morto appena un anno prima la mia ricerca.

Su internet erano presenti un certo numero di notizie su Bishop Ranachi, incluso il suo sito ufficiale, chiuso nel 2016, ma pur sempre reperibile¹⁰¹. Bishop Ranachi era nato nel 1940 a Rivers State e crebbe frequentando scuole cristiane (quella della Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno e quella cattolica). Si spostò quindi a Okrika, quando un missionario britannico si interessò a lui e gli offrì di completare la sua educazione universitaria in Inghilterra. Tornò in Nigeria come medico nel 1971 e crebbe

¹⁰⁰ Come sempre nella stesura di questo lavoro, ogni nome personale è stato rimosso per salvaguardare la *privacy* e la sicurezza dei partecipanti alla ricerca.

¹⁰¹ Mi riferisco all'utilizzo del servizio di WaybackMachine: <https://web.archive.org>. Non indico l'indirizzo del sito web per garantirne la *privacy*.

come pastore pentecostale, fondando infine una missione per reintegrare militanti pentiti nella società, mentre nel frattempo continuava a mantenere contatti con associazioni in Inghilterra. Sembra anche che sia stato proclamato ambasciatore per la pace dalle Nazioni Unite e divenne Special Adviser per il governo di Rivers State sulle materie interreligiose. Morì nel 2015, a 74 anni. Su un giornale locale del 2009 era presente una lunga intervista che è interessante riportare in parte¹⁰²:

Ho lavorato con i militanti per circa cinque anni e ho avuto una esperienza dolce e amara. Il mio approccio è di portare i militanti a Dio prima della riabilitazione. Li ho visitati nei loro campi e anche quelli detenuti dagli ufficiali di sicurezza, ma non sono stato sostenuto dal governo. Tuttavia, nel tempo, Dio ha mandato alcune persone a sostenerci, così siamo stati in grado di parlare ai militanti e di assicurarci che non si raggruppavano di nuovo.

[...] Ero sempre con gli altri quando pregavano, in modo che i militanti non li uccidessero. Il primo gruppo incontrò Ateke Tom, pregò e gli diede la Bibbia, portandolo al Signore. Ateke aveva otto campi di militanti. Ogni volta che andavano, Ateke stava mobilitando i ragazzi, circa 180 nell'accampamento ...

[...] Al tempo, nessuno parlava di amnistia, ma quando andavamo, chiedevamo sempre al governo di garantire l'amnistia a questi ragazzi, in modo che fossero reintegrati nella società. Ma nessuno ci ascoltava e fu solo dopo tre o quattro anni che arrivò l'amnistia dal Governo Federale e molti ragazzi ne furono felici.

[...] Inizialmente, fu difficile per le persone riconoscere ciò che facevamo. ... Il Direttore del Niger Delta Ministry venne in seguito e vide cosa avevo fatto. ...

[...] Incontrarono più di 500 militanti che cantavano e pregavano il Signore. Quindi, amarono ciò che facevo.

[...] Nessuno ha riconosciuto i nostri sforzi e i nostri ragazzi sono stati lasciati fuori dal programma dell'amnistia. [...] Hanno ingannato sul processo. In realtà fui la prima persona a chiedere l'amnistia, i registri sono lì, ma molti hanno dimenticato.

In effetti, Bishop Ranachi, finché in vita, fu una presenza forte nella stampa locale, accusando il Governo Federale di non aver tenuto adeguatamente in considerazione il suo lavoro. Abuja aveva invece dato vita a un programma di amnistia diverso, creato dall'«alto», che, Bishop Ranachi avvertiva, sarebbe fallito. Eppure, il Governo Federale difficilmente avrebbe potuto agire diversamente, giacché, vista la presenza dell'Islam al

¹⁰² Stavolta, non riporterò l'indirizzo internet dell'articolo per continuare a garantire, come fatto finora almeno in parte, l'anonimato delle persone con cui ho lavorato.

nord e una costituzione ufficialmente ‘secolare’, l’Amnesty Programme doveva essere altrettanto ‘laico’, almeno nelle retoriche pubbliche.

Una volta riuscito a recuperare l’indirizzo della vecchia chiesa di Bishop Ranachi, scoprii che era chiusa e che vi erano stati almeno due diversi assistenti donne a disputarne l’eredità nel giro di un anno dalla sua morte; Bishop Ranachi, infatti, in un gesto innovativo aveva iniziato a proclamare delle donne ‘vescovo’. Inizialmente ottenni il numero di quella che chiameremo Bishop Michelle e un appuntamento nella sua attuale sede.

Mi accolse nel salotto di un grande edificio, insieme a un assistente uomo e altre due donne. Davanti alla TV aperta, seduti sul divano, mi offrì un analcolico succo di uva in un ambiente rilassato. Mi raccontò di essere stata Vice-Presidente del gruppo di Bishop Ranachi e anche la prima donna consacrata vescovo. Ogni tanto, anche il suo assistente si inseriva nella discussione. Chiesi quindi a Bishop Michelle di raccontarmi di Bishop Ranachi.

P: Il nostro Vescovo era interessato ai militanti, era un filantropo, interessato ai poveri e quindi a nutrirli, andare nei creeks, parlare coi militanti e tutte queste cose. Così, abbiamo inaugurato questo ministero e siamo qui per continuare il suo lavoro. Lui è morto e abbiamo avuto molti problemi perché ci ha lasciato con grandi ostacoli, e non c'erano segni che stesse per morire, così fu un vero shock per noi. E poi, sfortunatamente, aveva questa terribile ragazza, una mentitrice, sua madre è spagnola e suo padre nigeriano, e ha iniziato a concentrare il potere nelle sue mani e ci ha portato in tribunale. La moglie di Bishop Ranachi è morta e ha lasciato due uomini e due donne, ben cresciuti e ben posizionati nella società. E questa donna reclama le sue proprietà, dice che era la sua assistente personale e siamo ancora in tribunale ma ciò non influisce sulle operazioni del nostro ministero, il ministero va ancora avanti.

In seguito, avrei incontrato proprio quella ‘terribile ragazza’, l’assistente di Bishop Ranachi.

[...] P: Ora ci incontriamo in questo posto, questo è il mio ufficio. L’ufficio che lui [Bishop Ranaki] usava è scaduto perché era pagato dal Governo di Rivers State, perché quand’era vivo era un Padre della Nazione e particolarmente di Rivers State, così il governo pagava per il suo alloggio. Ma ora che non c’è più, non continuano a pagare e secondariamente, lui era PDP ma cambiò verso l’APC, e ora il PDP governa Rivers State ma lui era APC. Così è divenuto difficile per noi posizionarci, ma io sono per il PDP, così provo a sistemarci in questa amministrazione. Così, è tutto riguardo le preghiere e Dio; il nostro lavoro non è secolare, è religioso e quindi è tutto riguardo lavorare per Dio. [...]

La crisi del partito al potere, il PDP, era infatti arrivata nel 2013; sette governatori si ribellarono e crearono, inizialmente, un 'nuovo PDP'. Cinque di questi a novembre entrarono in una nuova opposizione combinata, l'All Progressive Congress (APC). Nel dicembre 2014 l'APC scelse Muhammadu Buhari, l'ex dittatore militare della Nigeria (vedi capitolo tre), ora 'convertito' alla democrazia, come candidato per le elezioni presidenziali e Yemi Osibanjo, ex procuratore generale di Lagos e pastore della Redeemed Christian Church of God, come vicepresidente. Girò voce che degli ex-militanti avrebbero dichiarato guerra al paese se Jonathan avesse perso la rielezione, anche perché Buhari dichiarava di essere intenzionato a terminare l'amnistia. Muhammadu Buhari vinse le elezioni del 28 marzo 2015 con il 53,95% dei voti, rispetto al 44,96% del presidente uscente del PDP, Goodluck Jonathan. I voti di Jonathan provenivano quasi tutti dalle aree del Delta del Niger, dove infatti il governo dello Stato di Rivers rimase in mano al PDP. Buhari dichiarò poi che avrebbe proseguito il programma federale dell'amnistia, inclusi gli stipendi agli ex militanti. Continuai la discussione con Bishop Michelle:

D: Ma cosa ne è stato di tutti gli ex militanti sostenuti da Bishop Ranachi?

P: Sì, molti di loro lavorano, alcuni imparano altrove, alcuni sono migliorati e normalmente li chiamiamo per i programmi e preghiamo per loro per dirgli di non tornare indietro. Così, molti stanno bene, alcuni non sono più a Port Harcourt, alcuni sono ad Abuja, alcuni ad Owerri, sono sparpagliati in molti posti, ma quando vengono a Port Harcourt, vengono al nostro ministero. [...]

D: Ma avete perso i contatti con questi militanti?

P: Non possiamo dire di avere contatti, perché quella che aveva i numeri era questa giovane donna, la sua segretaria, aveva tutti i numeri nel computer.

Perciò, anche sotto la cura di Bishop Ranachi, i militanti finirono dislocati dalle proprie comunità d'origine, spesso all'estero; i loro contatti li aveva soltanto l'ex assistente. Provai a chiedergli quando sarebbe avvenuto il prossimo raduno, ma mi spiegò che il problema erano i soldi per radunarli.

[...] P: I problemi sono tutti legati alle finanze. Quando il Padre [Bishop Ranachi, 'Daddy'] era qui, l'unica cosa che doveva fare era chiamare il Governo, il Commissario, e loro portavano i soldi, era facile. Perciò, abbiamo bisogno di tempo e andare in giro, dare da mangiare ai poveri... implica costi. ...

Ai suoi occhi, rappresentavo certamente una possibilità di finanziamento dall'estero; del resto, anche dopo i risultati elettorali annullati nel 1993, molti dei finanziamenti occidentali si spostarono dal governo, reputato inaffidabile, alle ONG (Smith 2007).

Questo significava anche che difficilmente, tramite lei, avrei incontrato qualcuno senza pagare e ciò non mi avrebbe comunque garantito di star parlando con un ex-militante. Gli chiesi, perciò, dei nuovi gruppi armati che si erano palesati nel 2016, nel corso della mia ricerca, come i Niger Delta Avengers.

P: Non cerchiamo i militanti adesso, per via delle tensioni nel paese. Non è il momento giusto per andare dai militanti. Sai, in Nigeria, i politici, a volte, usano i militanti per fare il loro lavoro, così, tu non puoi sapere chi incontrerai in giro. Quindi, tutto ciò che facciamo adesso è pregare, perché magari potresti incontrare il gruppo sbagliato di militanti, uno violento, perché ora ci sono lotte fra APC e PDP. ... Prima, era facile. Daddy, Bishop Ranachi, era una persona molto dedita alle preghiere e un uomo di grande fede. E ferma, anche. E non c'è niente che Dio non possa fare. E a quel tempo, pregammo. Dopo la preghiera, il Signore ci disse di andare. Quando il Signore dice di andare, tu sai che il cuore di tutti è nelle mani del Signore e che può muoverlo nella direzione che vuole. Dopo tutto, Paolo fece lo stesso, ma il Signore Gesù lo aiutò, e anche se lo perseguitarono fu vittorioso. Così, a quel tempo, frequentavamo i militanti, perché il Governo voleva sterminarli e il Padre disse no.

D: Quando?

P2: Fu fra il 2007 e il 2009.

Si introdusse l'assistente, sempre più interessato alla discussione, che ora verteva sull'operato di Bishop Ranachi durante le militanze prima dell'amnistia federale.

P: Durante quel periodo. Loro dissero che i militanti dovevano essere uccisi e il Padre intervenne e disse che no, non andavano uccisi, erano stati fuorviati per essere arrivati fin lì, quindi era meglio parlarci. E il Padre parlava con loro attraverso la radio, attraverso la televisione, e diceva: "Sono vostro Padre, sto venendo nelle rive" e noi pregavamo, compravamo riso e bibbie da portargli. Quando si arrendevano, io li portavo dalle SSS. [...]

P2: Penso sia importante dirgli che lui convertì oltre 900 militanti.

P: No, di più!

P2: Quasi 1000.

P: Il dato che avevo era 1800. E circa 600 di loro arresero le loro armi e le portai alle SSS. Divennero born-again, lui li portò a Cristo, alcuni di loro iniziarono a parlare¹⁰³, alcuni portavano la Bibbia per pregare e facevano confessioni su come erano entrati nelle militanze e come bevevano, le droghe, sai, cocaina, ma ora avevano lasciato tutto questo. Molti di loro, gli insegnavamo a scuola, nei workshop, abbiamo fatto tante cose per loro, molti viaggiarono fuori.

¹⁰³ Si riferisce alla glossolalia, il 'parlare le lingue'; vedi primo capitolo.

Gli chiesi quindi di Ateke Tom e di Bishop Ranachi:

[...]

D: Quindi, avete contatti con Ateke Tom?

P: Ah! Ateke Tom non è il tipo di persona che puoi gestire... perché è un multimiliardario, i politici lo usano, e quindi devi stare attento su come andare da lui... [...]

P2: L'Ateke di cui parli, fu una delle persone a cui il Bishop inviò bibbie, centinaia di bibbie. Ma a causa dei conflitti interni, sai che ci sono diversi Generali, uno dei ragazzi che era divenuto pastore è stato sparato. Ma, Ateke, per quanto ne so io, lui anche si è pentito, è un chief ora, High Chief Ateke Tom e fa la pace, lavora con questo governo. Quindi, ovunque c'è violenza, si assicura che finisca, è un pacificatore adesso, questo è tutto ciò che so. Conosco la sua casa; è aperta. Se insisti veramente, ti ascolterà.¹⁰⁴

In effetti, Ateke Tom ora lavorava con il governo di Rivers State, pubblicamente. Quando un giorno parlai, all'interno di alcuni uffici governativi, con un rappresentante di spicco del partito politico al potere, prima che gli chiedessi qualsiasi cosa sui militanti lui mi aveva già chiesto se volessi parlare con Ateke Tom e ancor prima che accettassi, lo stava chiamando dinanzi a me dal suo cellulare, sorridendo. Tuttavia, l'incontro che si vantò di fissare non ebbe mai luogo; in seguito, mi disse che non era sicuro e che persone come Ateke cambiavano idea facilmente, erano difficili da controllare. La casa di quell'uomo di pace, forse, non era poi così aperta. Ad ogni modo, decisi di incontrare la 'temibile assistente' di Bishop Ranachi e l'ex portavoce del PFN mi ci volle portare di persona.

Ci dirigemmo lì con la sua auto, invece che con la mia. Se la mia strategia per evitare di venire rapito o peggio era di muovermi in città con un solo autista e con una macchina funzionante, ma mal ridotta per dare meno nell'occhio, la strategia dell'ex portavoce del PFN era diametralmente opposta. Con il suo moderno 4X4, una bandiera della Nigeria e del Sud Africa (che lo aveva accolto negli ultimi anni) sul cruscotto, una sirena luminosa e un clacson musicale, il suo scopo era decisamente quello di farsi notare. Arrivati dall'ex assistente di Bishop Ranachi, che chiameremo Bishop Akachi, lei mi diede appuntamento per una intervista la settimana successiva. Nel frattempo, volle raccontare all'ex portavoce della PFN quello che gli era successo negli ultimi tempi; era stata accusata di aver ucciso Bishop Ranachi al fine di prendere le sue proprietà; proprio lei che, diceva, gli era stata vicino fino all'ultimo, dato che era diventato cieco e aveva bisogno di qualcuno che lo seguisse ovunque. Aggiunse anche

¹⁰⁴ 27 maggio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota14.

che, siccome lavorava con i militanti, l'avevano accusata di ospitarne di ben poco pentiti in casa sua e che anche suo figlio fosse uno dei leader. Descrisse come l'arrestarono e come finirono con lo slogargli un dito, per via della loro brutalità. Lei però si diceva tranquilla, perché Dio era dalla sua parte.

La settimana successiva mi accolse quindi nella sua casa. Anche Bishop Akachi mi disse che quello era il suo nuovo ufficio poiché, quello di Bishop Ranachi, non era stato più pagato dal Governo.

P: Sai... Quando... Quando la militanza era forte, le persone morivano, c'erano uccisioni, dovevi andare... Andavamo fuori, nella strada, in alcune aree dovevi correre, era terribile al tempo... Quindi... E la JTF, c'era la JTF¹⁰⁵, sai di questo? Se vedevano un giovane, in jeans, pantaloni, lo arrestavano perché pensavano che quel ragazzo era un militante, a causa dei jeans... Quindi... Arrestavano persone così, e le uccidevano. Quindi, facemmo una riunione nel nostro ufficio, lavoravo con lui, e decidemmo che era sbagliato arrestare questi ragazzi e ucciderli e i ragazzi, viceversa, si arrabbiavano e uccidevano la JTF, la JTF uccideva loro, e via dicendo... Ciò che sarebbe successo era che la JTF avrebbe finito con l'uccidere una generazione di questi ragazzi e in una particolare area non ci sarebbero più stati... Così, siccome i ragazzi, la maggior parte hanno differenti età, e se li uccidi tutti... uccidi tutti... Magari entri ad Okrika e ne uccidi tanti... Alla fine arriverà il tempo in cui uccideranno una generazione... Così, pensammo che il miglior modo fosse pregare e liberarli [deliver] da questi problemi...

Quindi, la notevole violenza dello Stato, anche tramite le squadre speciali come la JTF, era sbagliata e scatenava la reazione violenta dei ragazzi. Se la missione divina era quella di salvare una generazione dalla sua sparizione, secondo lei e forse, secondo Bishop Ranachi, il modo per evitarlo era però, anzitutto, fare delle *deliverance* sui ragazzi stessi, per liberarli da questi 'problemi'.

Svolgevamo le preghiere alla Government House, ogni mercoledì e ogni giovedì. Ogni mercoledì pregavamo con le persone del Governo, che andavano a lavorare alle 8.00 e alle 7.30 pregavamo. Ogni giovedì pregavamo per questa Nazione, lo chiamavamo il National Prayer Network. Quindi, pregavamo per la Nazione, pregavamo per questo Stato, pregavamo per il Governo Locale e iniziavamo ad andare in differenti Governi Locali. Lavoravamo fuori dal Governo, ma lo aiutavamo.

Vi furono diverse iniziative, in Nigeria, simili a quella descritta qui come 'National Prayer Network'. Una di queste, ad esempio, fu avviata dall'ex generale e dittatore militare Yakubu Gowon (vedi capitolo due e tre), figlio di missionari della CMS. A

¹⁰⁵ La Joint Task Force, la squadra speciale istituita dal governo per 'gestire' la crisi sul Delta.

partire dagli anni Ottanta, Gowon iniziò spesso a tornare in Nigeria dall'Inghilterra e verso gli anni Novanta formò un programma chiamato 'Nigeria Prays' «diretto a liberare la Nigeria dalla stretta di Satana in modo che la Nigeria possa avere una nuova prospettiva di vita» (Elaigwu 2009 :385). Il racconto di Bishop Akachi proseguiva:

Portavamo questi ex militanti alla Government House, dove avevamo questa associazione e usavamo i militanti per ottenere altri militanti. Così, io rimanevo all'ingresso, perché la sicurezza non gli permetteva di entrare e dovevo sistemarli bene e trovare un modo per oltrepassare l'ingresso. Quando entravano, si toglievano di nuovo i vestiti perché non si trovavano bene con i vestiti appropriati. Quindi, in realtà il posto non era per loro, il posto era per le persone del Governo per pregare alla mattina. Quindi, se volevamo usare questa piattaforma per far entrare i ragazzi, andavo alla porta e spiegavo alla sicurezza che dovevano, per favore, farli entrare. Ma se sospettavano di chiunque, loro mi dovevano chiamare, così, a volte quando andavo in chiesa, mi chiamavano fuori per andare e identificare le persone. Quindi, dicevo al Bishop che avevamo questo quantitativo di persone, questo numero di persone intorno; quindi, alcuni vescovi pregavano per loro, parlavano con loro... Facevamo anche alcuni lavori di liberazione [deliverance] su di loro, perché, sai, loro mangiavano [eat]! A volte uccidevano persone nella foresta e le mangiavano, o bevevano il sangue. Poteva causare alcuni problemi spirituali per loro. Così, di solito, facevamo delle deliverance su loro.

L'intervista riportata sul giornale locale a Bishop Ranachi del 2009¹⁰⁶, confermava, fra le righe, gli incontri alla Government House. Come nel caso dei cultisti, anche gli ex-militanti 'mangiavano' e questa era almeno parte dell'origine dei loro 'problemi'. Anche in questo caso l'idioma del 'mangiare' serviva a indicare delle pratiche socialmente disgreganti, egoiste e pubblicamente sanzionabili, svolte di nascosto dall'interno di 'foreste' lontane dai centri abitati e popolate da diffusi e misteriosi poteri. Eventualmente, la pratica di riferirsi a divinità locali come *Egbesu* può aver favorito la necessità, in una retorica pentecostale, di svolgere delle *deliverance* su questi ragazzi che 'uccidendo', 'mangiando' e 'bevendo il sangue delle persone' si comportavano come degli 'stregoni' moderni (vedi capitolo tre; Bastian 1993; Geschiere 1997), che oltretutto 'adoravano divinità pagane', le religioni 'precedenti' al Cristianesimo divenute parte del Regno del Male all'interno della cosmologia pentecostale. 'Bere il sangue' serviva spesso anche a rappresentare quei legami spirituali e sociali che solo lo Spirito Santo poteva rompere (Meyer 1999).

¹⁰⁶ Si tratta sempre della stessa intervista che ho già citato in precedenza e di cui evito di indicare la fonte per salvaguardare la privacy dei miei interlocutori.

... Così, ogni giorno chiamavamo diverse persone e condividevamo, gli portavamo cibo. Quindi, dividevo dei biglietti e con i biglietti, andavi a mangiare due volte ogni giorno, presentavi i biglietti e quando la donna tornava da me con i biglietti la ripagavo, ma solo i biglietti con la mia firma sopra. Quando sapevano che potevano mangiare, venivano, ogni volta venivano e io gli parlavo, e pregavo per loro, gli spiegavo che non avevi bisogno di andare a lottare, non avevi bisogno di andare a cercare quel che cercavi... Ci sono diversi tipi di persone, nelle militanze. Alcuni sono lì e non sanno cosa succede, alcuni semplicemente vi entrano, altri lottano per la libertà, alcuni lottano per quest'altro, a volte pensano che possono entrare nelle lotte e fare dei soldi; quindi, dobbiamo dargli consigli... spiegargli che ciò che stanno cercando, non ci sarà in quel modo. Mentre il Governo prova a suo modo, loro non hanno la nostra tecnica [...]

Nutrirli, pregare per loro e fargli capire che stavano sbagliando: questo era 'la loro tecnica' di cui, secondo lei, il Governo mancava, limitandosi a condannare molti di quei giovani, anche se spesso cercavano soltanto un modo per vivere.

Così, andammo ad Abuja, tramite un uomo che ci invitò [...] in cinque minuti che diedero al mio Bishop lui gli spiegò velocemente cosa stava facendo [...] da lì, ci invitarono a vedere il Presidente. E dal vedere il Presidente, vedemmo anche il Vice Presidente. Così, il Presidente organizzò in modo da dirgli come facevamo ciò che facevamo perché tutti dicevano che non avevano mai sentito la parola 'amnistia' [...] Così, rimanemmo una settimana e ogni mattina spiegavamo, nei dettagli... Avevano tre segretarie che scrivevano mentre parlavamo. E quindi il Presidente guardò il resoconto e fu d'accordo con l'amnistia. Ma non troppo dopo, il Presidente morì. Così, tutti i piani che avevamo per l'amnistia non andarono come dovevano. Quando un altro Presidente subentrò, Jonathan, la cambiò [l'amnistia] e la fece in un'altra maniera, dando a questi ragazzi soldi, mentre non si doveva dargli soldi. Quindi, così è come è cambiato il piano e il piano che avevamo era il migliore. Il piano originale era ciò che facevamo nell'ufficio perché questi ragazzi avevano bisogno di soldi per vivere, ma [solo] se prima di regalargli soldi ti prendevi cura di loro e li consigliavi. Cambiavi il loro modo di pensare, al modo giusto di pensare, in modo che, sia che vedessero soldi sia che non li vedessero, si sarebbero trovati a loro agio, sapendo che facendo il lavoro giusto sarebbero stati assunti. Alcuni non volevano fare niente, alcuni non importa cosa fai, vogliono rimanere criminali, e dovevi separarli dagli altri. Siccome gli parlavamo noi sapevamo, noi sapevamo come tenerli e separarli; la maggior parte di loro possono lavorare molto ma alcuni sono solo criminali e non vogliono cambiare. Provavamo a identificarli e dargli più insegnamenti sul modo di pensare, consigliandoli. Quando il Presidente morì, il nuovo Governo disse: "Dagli i soldi, a tutti, ogni mese vai e prendi i soldi". Quindi, le cose non potevano funzionare. Quando iniziarono a dargli soldi, tutto finì. Così, vedi adesso, vanno ogni

mele alla banca a raccogliere soldi e continuano a fare ciò che fanno. Così, puoi ancora chiamarli e usarli, alcune persone ancora li usano.

Questa parte della narrativa servì a legittimare la differenza fra il piano che avrebbe avuto il pastore pentecostale e quello che poi sviluppò lo Stato. Secondo Bishop Akachi, fu Bishop Ranachi ad andare dal Presidente Yar'Adua e a dargli le idee per l'«amnistia», basandosi sul lavoro che aveva già svolto. Poi, Yar'Adua morì e i militanti iniziarono a ricevere indiscriminatamente soldi dal Presidente Jonathan, ma senza prima cambiare «veramente»; vale a dire, trasformare le proprie soggettività in *born-again*. Senza venire consigliati, senza nessuno che pregasse per loro, senza venire «liberati» dal loro passato, rimanendo criminali o nel migliore dei casi «non liberati» dai propri demoni, i giovani restavano disponibili a farsi usare dai politici, dalle relazioni sociali precedenti. Ma il piano «originale» di Bishop Ranachi era migliore e diverso; o almeno così diceva Bishop Akachi. È difficile dire se le cose siano andate storicamente così; è vero che Yar'Adua morì poco dopo l'annuncio dell'amnistia e può darsi che, fra gli Stati Federati, non tutti iniziarono subito a dare quei soldi agli ex militanti. Tuttavia, come mostra un articolo della BBC del 06 agosto 2009, quindi poco dopo la dichiarazione ufficiale in televisione dell'amnistia da parte di Yar Adua, già allora un «ufficiale ha detto che gli uomini armati che accettassero l'amnistia riceverebbero 65,000 naira (433\$; 255£) al mese per le spese di cibo e di vita durante il programma di riabilitazione, che durerà dal 06 agosto al 04 ottobre»¹⁰⁷. Lo stesso mi confermò poi un ex-militante. Il programma dell'amnistia, comunque, durò molto oltre ottobre 2009 e le «spese di cibo e di vita» si sarebbero effettivamente tramutate in uno stipendio di Stato, dato che molti lo avrebbero ricevuto ben al di là della parvenza di «riabilitazione» che poteva dare un corso di apprendistato o una scuola.

[...] tutte queste cose sono documentate e tutti sanno che è quest'uomo che ha iniziato le cose. E lui aveva le conoscenze. Fu il suo programma che fece venir fuori l'Amnesty Programme. E il processo iniziò; nel 2000 avevamo già persone che avevano lasciato le loro armi. Ma cosa di questi che avevano lasciato le loro armi prima dell'amnistia? Li lasciarono fuori. Quando li lasciarono fuori, dovettero tornare velocemente dai loro leader e farvi parte di nuovo. Ma loro dicevano: "Ma mi hai lasciato per Bishop Ranachi. Non ha fatto niente per te?". Ma le persone del Governo non capivano niente, altrimenti, avrebbero messo i loro nomi e queste persone avrebbero ricevuto il loro salario ogni

¹⁰⁷ «Nigerian militant amnesty starts», BBC News, 06 agosto 2009
[<http://news.bbc.co.uk/2/hi/8186816.stm> controllato il 17/09/2017]

mele. Questo è come alcuni tornarono di nuovo in gioco, perché noi non ti davamo uno stipendio, noi provavamo a cambiarti, provavamo a fare di te un buon cittadino, un born-again, una persona nuova, differente da quello che eri. Abbiamo molti di loro che sono divenuti pastori, non sono tornati indietro, non andarono a prendere gli stipendi. [...] Quindi, chiamammo tutte le compagnie e gli chiedemmo uno spazio per addestrare queste persone e impiegarle. [...] Questa fu l'ultima cosa che facemmo prima che il Presidente morisse. Perché da quel momento non conoscevamo queste persone, perché dovevamo consigliarle prima di mandarle alle compagnie. Adesso tutti stanno correndo a prendere i soldi perché i soldi sono lì. In questo modo hanno rovinato il programma, perché queste persone non conoscono la visione che c'era.

Al di là di come si svolse storicamente la pianificazione dell'amnistia, certamente attraverso un processo complesso e articolato fra moltissimi attori, ciò che mi voleva comunicare Bishop Akachi con la sua narrativa era la differenza fra il 'suo' programma e quello del governo. I soldi fecero tornare indietro i più 'deboli', mentre altri, i più 'forti' crebbero fino a divenire pastori, o almeno dei 'buoni cittadini, dei *born-again*'. Secondo Bishop Akachi, se prima potevano mandare dei giovani alle compagnie dopo averli 'cambiati', consigliati, trasformati, col piano dell'amnistia attuale non potevano più farlo. Lo spazio temporale del 'prima' e del 'dopo' gli stipendi dell'amnistia sembra fondante in questa narrativa; i soldi, la corruzione dello Stato, senza che le persone divenissero *born-again* come voleva il pastore avrebbero infine rovinato ogni cosa e dato spazio alla delusione popolare che il programma rappresentava in quel momento.

[...] L'unico modo per fermare questa nuova ondata, perché fanno saltare condotte adesso... se avessero seguito il nostro programma questo non sarebbe più accaduto, ma siccome non lo seguirono, i militanti sono ancora in giro. Da dove prendono queste armi? Sono sempre gli stessi e le armi sono le stesse. Ci sono nuovi membri ma sono quelli meno importanti. Potevo schiaffeggiarli tutti perché quando gli mostri amore, non si arrabbiano con te. Eravamo solo noi a potergli parlare. Se qualcuno veniva rapito, Bishop poteva andare a liberarlo.

Ancor peggio, quindi, secondo Bishop Akachi, la corruzione del piano originale di Bishop Ranachi avrebbe fatto sì che la militanza emergesse di nuovo nel Delta del Niger al tempo della mia permanenza. Solo il pastore, grazie all'efficacia del suo programma, poteva davvero gestire i giovani ex-militanti. Gli chiesi quindi dove si trovassero questi ragazzi e anche Bishop Akachi mi disse che spesso erano dispersi in giro. Mi disse anche, come Bishop Michelle, che molti confessavano, nei loro incontri, la loro vita passata e il cambiamento a cui erano andati incontro divenendo *born-again*.

[...] Prima, nel nostro gruppo, c'erano molte testimonianze su come cambiarono. C'era un uomo, un rappresentante delle Nazioni Unite qui in Nigeria che era a uno dei nostri incontri quando uno dei ragazzi gli disse: "Sir, la tua casa è così e così", e l'uomo rispose sì. "Tu vivi da questa parte", sì, questo è il tuo ufficio, la tua macchina è questo e questo, questa è tua moglie, questi i tuoi bambini, e l'uomo disse "come sai ciò?" e lui disse: "Sir, mi hanno pagato per andare a ucciderti"; l'uomo era spaventato. "Sì, mi hanno pagato per andare a ucciderti ma non l'ho fatto perché ho incontrato Bishop Ranachi". Quindi, vedi cosa abbiamo fatto? Questo è ciò che provavamo a fare, provavamo a fare pace e a portare la pace nella Nazione.

Bishop Ranachi quindi, tramite le pratiche del neo-pentecostalismo avrebbe provato a trasformare gli ex-militanti e in questo modo, a partire da loro, l'intera Nazione, portando la pace. Bishop Akachi infine mi disse che, in quanto designata successore da Bishop Ranachi prima della sua morte, aveva i contatti degli ex-militanti, ma aggiunse anche che, per radunarli, servivano soldi:

[...] Sai, questi ragazzi ora, quando vengono, hanno bisogno di soldi per venire. Questo è il problema. Quando li invito, pensano che ho soldi, come 20000 naira per ognuno ogni volta che li chiamo, perché iniziano a parlarmi dei loro problemi e mi sento a disagio. Possiamo organizzare.¹⁰⁸

20000 naira, al tempo della mia ricerca e al cambio ufficiale, erano circa 80€. Ci avrei pensato, ma sospettavo ancora che fra i dichiarati milleottocento ex-militanti convertiti dal pastore, qualcuno prima o poi l'avrei conosciuto anche senza pagarli. Ad ogni modo, Bishop Ranachi e i suoi eredi mostrarono, con le loro narrative, lo spazio di legittimazione che il programma dell'amnistia aveva dato luogo, in alcuni punti chiave. Se, per un esponente di rilievo della PFN quale Bishop Ranachi, i giovani militanti erano divenute persone che 'mangiavano gli altri', nel migliore dei casi perché 'mal consigliati' e nel peggiore perché criminali, trasformarsi in *born-again* era l'unico modo possibile per salvarsi e cambiare. Inoltre, il programma di amnistia del governo, rifiutando le norme, i discorsi e le pratiche pentecostali non poteva che fallire. Se Bishop Ranachi era una figura abbastanza rilevante almeno nella scena pubblica di Port Harcourt durante il programma dell'amnistia, questi punti fondamentali vennero condivisi anche da molti altri individui e gruppi.

Infatti, cercando su YouTube, finii col trovare dei video di un servizio in una chiesa neo-pentecostale dove un uomo, davanti al resto della congregazione, telefonava in viva

¹⁰⁸ 30 maggio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota15.

voce ad Ateke Tom e gli proponeva di accettare l'amnistia. Ateke Tom, anche se apparentemente senza entusiasmo nella voce, affermava di accettarla e quindi, attaccando, l'uomo nel video, voltandosi alla congregazione gioiva affermando che nulla per Dio era impossibile. Cercai quell'uomo e scoprii che nella vita non faceva il pastore, quanto il fotografo e l'attivista. Tuttavia, senza essere saldamente ancorato a una chiesa istituzionalizzata, faceva delle retoriche neo-pentecostali il centro dei suoi discorsi, definendosi del resto un *born-again*.

Decisi quindi di incontrarlo nel suo piccolo ufficio in città, che era anche la sede della sua ONG. Scoprii che avrei potuto descriverlo come un 'prescelto'; disse, infatti, che era stato Dio ad averlo guidato fino ai *creeks*, ad averlo voluto per portare il 'suo' programma d'amnistia ai militati, i quali, a suo dire, conosceva bene. In effetti, lo trovai citato in più articoli e libri quale portavoce di Asari Dokubo; anche se Asari, la maggior parte delle volte, non aveva problemi a rilasciare dichiarazioni pubbliche in prima persona. In un altro video era ripreso mentre distribuiva bibbie in un campo di Ateke Tom.

F: Credo nel fare un tentativo. La pace che vedi oggi è perché Dio mi ha usato. Tutti i militanti, Ateke Tom, Soboma George, Boyloaf, ho riconciliato tutti, li ho portati tutti insieme. Il nostro problema è il Governo. Il Governo è malvagio, a causa dell'avidità. Avidità. Avidità di assicurarsi voti. Il secondo [problema] è il popolo del Delta del Niger; siamo molto malvagi. Quando i rapinatori, i militanti, la criminalità, il cultismo iniziarono a uccidersi a vicenda, la gente del Delta del Niger viene e dice che stiamo facendo la lotta. Non c'è niente come una lotta nel Delta del Niger. Niente. Dai tempi di Isaac Boro e Ken Saro-Wiwa; niente. Criminalità. Capisci? Quindi, quel che vuoi sapere, ti dirò la verità, ma la verità non va bene per tante persone. Non c'è niente di simile ad una lotta del Delta del Niger, nel Delta del Niger. Ciò che accade ora è criminalità, cultismo, rapina. E possiamo fermare queste cose, ma il Governo non vuole fermarle. Il Governo combatte persone come me perché roviniamo i loro affari. Questo è il problema. Gli anziani non vogliono aiutare perché roviniamo le loro attività. Così come adesso, stanno parlando degli Avengers; chi sono gli Avengers? Gli Avengers non sono del Delta del Niger. Capisci? Te lo dico io; ho fatto le mie ricerche. Gli Avengers non sono del Delta del Niger. Gli Avengers non sono niente di simile a un gruppo. Gli Avengers, le persone che chiamano Avengers, non sono più di quattro o cinque persone. Sono solo professionisti che usano esplosivi intorno alle condotte e qualcuno li paga. Così, il Governo sta sponsorizzando le persone a fare queste cose. Non c'è niente come gli Avengers; sono criminali. Non portano armi, sono professionisti. E l'uomo del Delta del Niger è arrabbiato, cercando qualcuno verso cui identificarsi.

Perciò, secondo lui, non esisteva niente di ‘nobile’, né una ‘lotta’ sul Delta del Niger; solo criminalità, almeno dai tempi di Ken Saro-Wiwa. Il Governo, gli anziani; tutti traevano profitto dalle violenze e tutti erano egualmente delegittimati. La crisi economica in Nigeria del 2014 diede poi luogo a nuove agitazioni, di cui avvertii il peso crescente durante la mia ricerca. Fra il 2011 e il 2014 si aprirono nuovi mercati del petrolio dal Brasile, Ghana e Africa orientale, mentre gli Stati Uniti si stavano rendendo indipendenti grazie alla rivoluzione dell’olio di scisto. Nel mese di luglio 2014 la Nigeria non stava più esportando un singolo barile di petrolio agli Stati Uniti, anche se era stata uno dei suoi maggiori fornitori fino a un anno prima (Bourne 2015). Il prezzo di vendita del greggio passò dai 145\$ a barile nel 2008 ai 28\$ al barile nel 2016 e la valuta crollò insieme ai prezzi di vendita del petrolio. Buhari, che nel 2015 era stato eletto dichiarandosi contro la rimozione del sussidio, l’11 maggio 2016 lo ridusse aumentando il prezzo di vendita al pubblico della benzina raffinata a livelli mai visti prima, mentre la svalutazione della naira rendeva i beni importati costosi e l’inflazione galoppante. In questo contesto di rinnovata crisi economica per la popolazione nacquero nuovi gruppi armati, come i Niger Delta Avengers. Molta della narrativa del fotografo verso di me era per rendermi partecipe del suo scontento nei confronti della ‘lotta’ sul Delta del Niger; questa sua disillusione era dovuta anche, in parte, all’essere rimasto ‘inascoltato’ dai governi precedenti.

[...] Portai l’amnistia a Yar’Adua. L’idea dell’amnistia, io la portai a Yar’Adua. Se porti l’amnistia a queste persone, avrai pace. E Yar’Adua mi ascoltava. Quindi, per dirla in breve, la soluzione ai problemi del Delta del Niger non ci sarà mai, perché l’amnistia doveva coprire l’intera Nigeria. Se il Governo mi avesse ascoltato, avrei risolto i problemi della Nigeria in meno di un anno. Non avresti visto rapinatori armati; non li avresti visti. Non sono spiriti. Fu una cosa divina, fu la Grazia di Dio, fu il piano di Dio che mi mosse dove andai per mettere pace.

D: Perché dici così?

F: Perché per me, non fu ordinario. Non sono mai stato un militante. Non fumo. Non bevo. Non ho mai stuprato una donna. Eccetto se sei come loro, non ci puoi parlare. Eccetto se sei come loro... Loro hanno agenti nel Governo, nelle strade, ovunque e io ero limpido, ero una luce nel mezzo dell’oscurità. Non ho mai sporcato le mie mani.[...] Quando andai da Yar’Adua mi disse di mostrargli la mia proposta, perché c’erano centinaia di proposte, proposte portate dalle persone, miliardi di naira per risolvere i problemi del Delta del Niger. E arrivò alla mia proposta dove non c’erano soldi, dissi che questa era la via che avevo visto per risolvere i problemi. La conoscenza per risolvere

questo problema mi venne data da Dio. E l'esperienza è il migliore insegnante, e io ho una esperienza che nessuno ha. Ateke Tom, Soboma George, si uccisero molto fra di loro, non sono semplici da mettere insieme. Ma io avevo la Grazia per metterli insieme. Come se vedessi cose che le persone non vedono. Vedo cose che le persone non vedono. Andai ad ogni campo; lottai col Governo faccia a faccia, perché dicevano che non ci sarebbe stato perdono, sarebbero andati ad arrestarli. Io dissi perdona. [...] Andai giù, giù in questa cosa che le persone chiamano militanza, ma ciò che venne fuori era più pericoloso della militanza. [...] Gli Ateke Tom e gli altri, loro hanno una coscienza, perché alcuni hanno moglie; possono uccidere e andarsene. Ma questi ragazzi ora, ti uccidono e si prendono la testa, le mani, non hanno niente per cui vivere e quindi sono mortali e pericolosi. [...] Fui il portavoce di Asari quand'era in prigione. [...] Devi essere un uomo forte per portare un arma, ma la Bibbia dice che l'uomo più forte è qualcuno che può perdonare. Yar'Adua era un uomo forte perché era capace di perdonare. L'amnistia era perdono. [...]

Credo di aver avuto il sostegno di Dio per fare ciò che facevo. Così, ogni mossa che ho fatto, ho pregato Dio, ho ringraziato per tutto e ho chiesto direzioni. Grazie a Dio, non avevo paura a farlo. Sono sempre stato un born-again, sono un cristiano, sono timorato di Dio e non faccio niente a nessuno. So che Dio mi direziona. Ho anche un certificato come ministro perché per ciò che ho fatto una chiesa mi ha chiamato e mi ha detto che mi voleva dare il titolo di pastore. Quindi, ogni cosa che faccio, restituisco la gloria a Dio. Se provassi a mentire, sarei morto.

Sarebbe possibile ispirarsi ai concetti della socio-antropologia dello sviluppo di 'arena' e di 'gruppi strategici' proposti da Jean-Pierre Olivier de Sardan (2008) per rileggere ciò che, localmente, produsse il progetto dell'amnistia. L'amnistia, in particolar modo la sua genesi, aprì uno spazio alla competizione fra vari agenti, ufficialmente al fine di ottenere il risultato di pacificare per primi il Delta del Niger e secondariamente, anche se meno esplicitamente, di sfruttare le risorse proposte dall'arena-progetto, guadagnando anche potere, influenza, prestigio e in seguito venendo coinvolti nelle reti dello Stato, rinvigorite dalla ripresa delle rendite petrolifere una volta ridotti i sabotaggi. La posta in gioco condivisa con il governo centrale di Abuja era quella di fare 'arrendere' e 'pentire' i giovani, definendoli 'carnefici' e 'criminali', per farli 'perdonare' e poi 'riabilitare' fra le braccia del governo e delle compagnie petrolifere, definite quali vittime. Si crearono perciò vari gruppi strategici in parziale alleanza con lo Stato, per raggiungere questo obiettivo; fra questi vi erano i gruppi che utilizzavano una retorica pentecostale, quali quello del fotografo o quello degli eredi di Bishop Ranachi. Per questi ultimi, la strategia per raggiungere la pace, per

portare l'amnistia di Yar'Adua ai militanti, passava però per la conversione, per la trasformazione in *born-again*. Forse, con la morte di Yar'Adua, molti gruppi si sciolsero, altri cambiarono e quando si videro esclusi dai vantaggi dell'amnistia iniziarono a criticare il modo in cui operava lo Stato, così come adesso mi raccontavano. Reso effettivamente operativo il progetto dell'amnistia, si resero quindi ancora più evidenti delle contraddizioni latenti, tanto nelle strategie, quanto nei fini degli agenti coinvolti, al di fuori dell'obiettivo comune di pacificare le lotte armate; per i *born-again* raggiungere la pace significava anche, e anzitutto, una vittoria 'spirituale' completa in seno alla regione. La situazione che si venne a creare sul Delta del Niger, ad ogni modo, permetteva a molti di criticare anche l'istituzionalizzazione delle stesse chiese neo-pentecostali. Il loro numero era ormai così elevato che 'redimere i giovani' poteva divenire una strategia per distinguersi in un panorama sempre più affollato di denominazioni diverse.

[...] D: *Quindi, hai un'idea di cosa fanno le chiese per fare la pace?*

F: *Le nostre chiese sono parte dei nostri problemi. Molti di questi ragazzi vanno in chiesa. Sono andato dai più grandi uomini di Dio in città, per dirgli ciò che stavo facendo. La maggior parte di loro erano così spaventati che dopo chiusero le loro porte a chiave, per non farmi entrare. La maggior parte di quelli che incontrai, mi dissero che se avevo la Grazia per andare, dovevo andare e quando i ragazzi sarebbero venuti in chiesa avrebbero pregato per loro. Quindi, non so cosa stanno facendo. Per me, la chiesa è un affare. Se le chiese combattessero i crimini, non saremmo qui. Quindi, non ho problemi con la chiesa, ma so che il 90% delle chiese sono per fare affari.*

D: *Non hai mai ottenuto sostegno da loro?*

F: *Mi hai visto in una chiesa? Era l'unica chiesa, una Redeemed, la mia chiesa. Ogni altra chiesa non mi voleva vedere [aggiunse un intercalare in pidgin, 'ooh']. Erano spaventati. Al tempo, le chiese, eheh. Al tempo le persone erano spaventate anche di andare in chiesa perché le persone venivano rapite anche in chiesa. Il 99% dei ragazzi nei campi era nato da famiglie cristiane, non musulmane. Ma non ti ascoltavano perché eri un pastore, ti ascoltavano perché dicevi cose sensate.*

Questa critica verso le chiese neo-pentecostali era estremamente diffusa durante il periodo della mia ricerca, almeno quanto erano diffuse le chiese stesse; tornerò su questo successivamente. L'insicurezza a Port Harcourt che precedette l'amnistia era certamente elevata ancor più di oggi (vedi capitolo tre) e quindi, se raggiungere i militanti e proporgli l'amnistia aveva come premio condividere il successo dello Stato e

suoi proventi, il rischio era anche veramente alto e scoraggiante. Conclusi il dialogo notando sul suo tavolo un biglietto di invito alla festa di Ateke Tom¹⁰⁹.

[...] D: È stata una festa di compleanno? Quest'anno?

F: Sì, è stato il suo compleanno, l'altro mese a Okrika.

D: E cosa ne pensi di lui? Sei stato lì?

F: Sì, sono stato lì. Lui, come persona, è il migliore militante pentito che conosca, come persona, è il migliore militante pentito per ora. Ogni altro è egoista, ma Ateke è molto... libero. È una persona molto libera.

D: Ha una fondazione? [per i poveri]

F: Sì, c'è una fondazione, ma non so molto di questa.¹¹⁰

Nonostante le critiche rivolte durante la nostra discussione riguardassero anche Ateke Tom, evidentemente quest'ultimo godeva di un importante status sociale a Port Harcourt che ne garantiva comunque il rispetto, al tempo della mia ricerca; e in fondo, anche lui, tramite la retorica dei diritti umani e ambientali, aveva iniziato a 'far valere le proprie carte' in quell'arena che l'amnistia aveva avviato, divenendo sempre più presente sulla scena pubblica. Il fotografo *born-again* legittimava la sua abilità nel pacificare il Delta vantandosi anche di aver raggiunto per primo, e con successo, personaggi del suo peso; e lo stesso faceva Bishop Ranachi. Ogni volta che qualcuno raggiungeva il campo di Ateke Tom (per convertirlo e proporgli l'amnistia) doveva certamente portargli degli oggetti, in segno di rispetto. Penso che, date le testimonianze (non solo personali, ma anche i video) effettivamente ciò accadde ripetutamente e perciò, il periodo che precedette l'ingresso ufficiale nelle reti dello Stato accettandone almeno in parte le regole, abbia significato per leader come Ateke un pellegrinaggio verso le sue aree e insieme, un flusso di accumulazione di capitale che l'amnistia avrebbe definitivamente sancito.

4.5 Disciplinare i militanti, sentirsi sicuri: farsi arrestare da Dio

Le possibilità economiche dei giovani non migliorarono dopo il piano dell'amnistia federale; con l'acuirsi della crisi petrolifera dal 2014, anzi, la disoccupazione aumentò

¹⁰⁹ Vedi immagine in appendice.

¹¹⁰ 28 giugno 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota16.

del 237,63% solo dal 2010 al 2016, con il 70% dei giovani disoccupati¹¹¹ e oltre il 63,1% della popolazione ancora sotto la soglia della povertà. In questo contesto di difficoltà, era facile immaginare che alcuni giovani avrebbero ripreso le armi, con un ritorno delle violenze sul Delta del Niger.

Me ne resi conto appena arrivato a Port Harcourt, le prime due settimane di gennaio 2016, in concomitanza al periodo delle elezioni locali. Come durante ogni elezione, infatti, fu quasi impossibile muoversi in qualsiasi modo; i comunicati stampa erano sempre più foschi e la tensione, nei discorsi delle persone intorno a me, altissima. Convertire i ‘cultisti’ non era più qualcosa legato soprattutto al periodo dell’amnistia federale, ma una preoccupazione all’ordine del giorno, come il programma di amnistia statale proposto dal governatore di Rivers State, da settembre 2016, dimostrava. Alla fine della mia permanenza a Port Harcourt, incontrare giovani che dichiaravano di abbandonare i *cults* per la prosperità promessa dal neo-pentecostalismo, ascoltare le loro esperienze, divenne facile come andare alla chiesa più vicina al mio albergo. Si trattava di una succursale, relativamente piccola, della Salvation Ministries; mega-chiesa con quartier generale a Port Harcourt, fondata e diretta da David Ibiyeomie. Ibiyeomie era cresciuto nella Bible School di David Oyedepo, il quale aveva diffuso per primo il Vangelo della Prosperità in Nigeria e in alcune nazioni confinanti (vedi capitolo tre). Allo stesso modo l’opera di evangelizzazione di Ibiyeomie era decisamente neo-pentecostale e senza bisogno di citare i titoli dei libri pubblicati, basterebbe ricordare il nome completo della chiesa: ‘Salvation Ministries – Home of Success’. L’abbigliamento dei partecipanti, così come lo sgargiante completo bianco di Oyedepo, ben dimostravano la differenza fra la sobrietà anti-materialista del revival *holiness* degli anni Settanta e le promesse neo-pentecostali. Quel tardo pomeriggio, recandomi in quella piccola e vicina succursale invece che nella sede principale della chiesa fui ‘fortunato’, perché al momento delle testimonianze un ragazzo della zona volle salire sul palco, fra gli altri, per raccontare la sua particolare esperienza di conversione.

R: Durante il mio programma accademico, ho praticato presto il cultismo. E da quando vi ho detto, ho cercato una via d'uscita. Due giorni fa, dopo che ho visto lo Spirito, mi hanno chiamato, i miei precedenti leader, e mi hanno detto di venire, ma gli ho risposto che avevo lasciato il culto, poi, ho scoperto che...

¹¹¹ Dati aggiornati al 09/2016 dell’International Monetary Fund, World Economic Outlook 2016, disponibili presso l’indirizzo internet

<https://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2016/02/weodata/index.aspx> [controllato il 17/09/2017]

Il ragazzo fu interrotto bruscamente dal giovane pastore che dirigeva il momento delle testimonianze. Forse era anche a causa dello scarso tempo riservato a ognuna, ma la sua reazione mi stupì, perché mi sembrò quasi infastidita dalla testimonianza del ragazzo, il quale avrà avuto poco più di vent'anni.

P: Alleluja! Nell'università era nel cultismo, ma, Gloria a Dio, ha dato la sua vita a Cristo e ora è un born-again.¹¹²

Aspettai la fine del servizio. Ero già stato in altre chiese neo-pentecostali (come la Redeemed Christian Church of God) e avevo già notato come, effettivamente, lo spazio riservato all'ascolto dei problemi dei singoli individui fosse sempre più ridotto. Decisi di chiedere ai pastori e al ragazzo se io e quello che in quel periodo era quasi divenuto il mio assistente, un giovane pastore, potevamo discutere. A quanto sembrava, il ragazzo non avrebbe ricevuto ulteriori attenzioni dai pastori della chiesa, nonostante fosse visibilmente agitato, se non fosse stato per la nostra richiesta. Ci sedemmo fuori, noi due, il giovane e due pastori della chiesa, i quali anzitutto presero i dati anagrafici del ragazzo e poi continuarono a guardarlo distrattamente, mentre utilizzavano i loro cellulari. Infine, si rivolsero a lui e gli concessero di parlarci.

Y: Nel mio programma accademico, presi l'abitudine di fumare, bere, droghe, abuso, poi, da quando ho lasciato a maggio, ho provato ad abbandonare l'abitudine e l'ho trovato difficile. A volte smettevo per due, tre mesi senza fumare, bere... Sapevo che il potenziale di Cristo in me arrivava, ma al tempo magari in un minuto tornavo indietro e ricominciavo a bere, fumare... E vedevo tutti guardarmi in faccia e non rispettarli. Dicevo, Dio, ti prego, lo so, sono andato oltre i limiti, ma per favore, perdonami. E continuavo pregando, pregando, pregando, finché... la persona con cui vivevo ha scoperto che provavo a cercare di ritrovarmi in Cristo e mi ha dato un foglio per dare la mia vita [a Cristo] e io dissi ok. Lo farò. Sapevo che il Signore era venuto a me... e agivo come le persone dovrebbero con tutto lo spirito... Ma dopo un piccolo intervallo, lo spirito tornava indietro e ogni piccola cosa mi rendeva veramente arrabbiato, andavo oltre i limiti, veramente ansioso. Dicevo Dio, perché? E dopo questo iniziavo di nuovo a pentirmi; avevo bisogno di chiedere scusa e chiamare le persone vicine a me e quindi, chiedere scusa... Quando piccole cose mi fanno arrabbiare, ritorno e prendo di nuovo le droghe e vedo il mio spirito che mi chiama indietro. Tornando a casa c'era un negozio vicino alla casa e dentro c'era un video con un messaggio del padre¹¹³, e la predica diceva "Oh Zion, figli di Zion alzatevi e mettete i vostri vestiti, liberatevi dalla polvere e

¹¹² 30 giugno 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota17.

¹¹³ Intende il leader della Salvation Ministries, David Ibiyeomie.

dalla schiavitù, non devi aspettare che qualcuno ti liberi". Lasciai quindi la bustina di droga e sentii come se stessi piangendo... e da allora una voce mi disse che non mi sarei mai salvato senza confessare. Poi, tre giorni fa, sono tornato a casa ed ero così confuso da dormire nudo. Il mio amico mi manda una foto di me e quando vidi l'immagine dissi, Dio, usa quest'ora per arrestare la mia anima. Nel mio spirito credo che il Diavolo mi copra la mente e mi lasci pensare di dormire coperto, mostrando agli altri che ero nudo. Anche adesso, ho già scritto un messaggio sul mio telefono da mandare a qualcuno che dice signore e signora, potete venire qui e portarmi in una chiesa e lasciarli pregare per me?... Lo spirito sta combattendo, il mio spirito è speranzoso ma la carne è debole. Lasciate che qualcuno mi aiuti. Ho inviato il messaggio a... è uno dei miei ragazzi e mi ha portato in chiesa, dove ho iniziato a spargere lacrime... Quindi, la notte prima di questa mattina, ho scoperto che mentre dormivo, persone con le asce, con oggetti taglienti, mi trovarono per dirmi torna indietro, torna indietro e io dissi no; loro mi dissero torna indietro, abbiamo un posto dove andare. Un posto dove? Non so dove andare con voi. Il gioco è finito. Lasciatemi. In quel modo, loro iniziarono a seguirmi... Stavo correndo e loro mi seguivano, mi seguivano. Quindi scoprii che c'era un messaggio del padre nel mio blackberry e dissi wow! Stavo cercando questo messaggio per metterlo nel mio telefono; chi me lo ha trasferito? Quando lo ascoltai scoprii me stesso pacifico, gioioso, dimenticai tutto. E mi svegliai, aprii gli occhi e dissi Signore, voglio confessarmi... Mi portarono alla chiesa principale e quando vedi lo Spirito di Dio venire in me, mi puoi trovare mentre canto, e quando sono nello Spirito è come se il paradiso vuole aprirsi per me e vedere le persone rallegrarsi in me, ma dopo una piccola cosa può farmi arrabbiare... Dio perdonami e salva la mia anima, lasciarmi ereditare il suo Regno...

La descrizione delle sue sofferenze era quella di un combattimento il cui esito, ancora, non era del tutto stabilito. Le preghiere, il pentimento e la confessione erano tutte tecniche impiegate per 'aprire gli occhi', scoprire che «il diavolo gli copriva la mente», ma fuggire dal passato era ostacolato tanto dalla sua 'carne debole' quanto dalle sue vecchie amicizie, i violenti compagni di *cult* che non lo volevano lasciare, nonostante la sua decisione che «il gioco» fosse finito. Solo i messaggi del 'papa', vale a dire del fondatore della Salvation Ministries, David Ibiyemie, ponevano un momento di pace, di calma nella sua drammatica narrativa. La sua era una richiesta d'aiuto; aspettai perciò la risposta dei due pastori.

[...]PI: Ciò che ti suggerisco ora, è di leggere bene la tua Bibbia, anche quella nel tuo cellulare o una copia cartacea. Inizia leggendo fra dieci e venti capitoli ogni giorno. Questa sarà l'unica cosa a fare veramente la differenza. L'unico incoraggiamento che ti posso dare è di scaricare la Bibbia nel tuo telefono, per favore, questa è l'unica

deliverance che puoi avere. Se leggi fra i quindici, venti capitoli ogni giorno, vedrai, il tuo spirito sarà diverso, qualsiasi cosa accada. Il tuo spirito sarà diverso. Quando decidi, come umano, non voglio farlo, non ci saranno chiamate che ti faranno tornare indietro nella tua decisione. Siediti e leggi la Bibbia, e prega insieme a questa, chiedendo a Dio, ogni cosa che è successa in questa Bibbia, lascialo accadere anche nella mia vita. Vedrai che tutte queste cose andranno via. Anche coloro che ti inseguono fisicamente, non potranno resistere, non ti troveranno perché ci sarà una luce a proteggerti. Quindi, l'unico consiglio che ti occorre è di leggere ogni giorno i capitoli della tua Bibbia, fino a venti, trenta capitoli e vedrai che la luce ti accoglierà. Anche se ti cercano fisicamente, quando ti vedono, non ti vedono, perché ora sei luce.

Perciò, il suo consiglio fu anzitutto lo studio delle scritture; la parola di Dio lo avrebbe 'trasformato' e protetto anche da chi lo perseguitava; la 'luce' lo avrebbe nascosto dalle tenebre. Secondo Maxwell (2005), questa è la ragione per cui molti pentecostali arriverebbero a imparare a memoria le Scritture: la lettura ad alta voce di molte di queste avrebbe un potere sacro e potrebbero allontanare spiriti maligni, assicurando il successo nella lotta contro il Demonio e i suoi agenti.

Ora, tante persone devono uscire dalla tua vita. Devi spingere via alcune persone, non importa quanto ti siano state vicine.

A: Da questa notte, spegni questo numero.

P2: La cosa migliore è rompere ogni comunicazione, assolutamente. Mettili via. E più ottieni la parola di Dio nella tua vita, questa è l'unica deliverance che puoi avere. Puoi avere i messaggi del padre nel tuo telefono e ascoltarli mentre stai dormendo. Non sei tu che stai dormendo, è il tuo spirito che sta raccogliendo quelle cose. Capisci? Una volta che il tuo spirito prende i messaggi di papà, non saranno capaci di raggiungerti. Non c'è nessuna deliverance più forte di questa. Quindi, il mio consiglio è, avvicinarti al vangelo, avvicinarti alla comunione con Dio, nel fisico e nello spirito; svegliati durante la notte e prega, dirai Dio, devi cambiare la mia storia. È qualcosa che devi fare consapevolmente, non ci sarà nessuno a farlo per te; chiunque ti dirà che si sveglierà la notte per pregare per te starà mentendo, perché questa persona ama dormire, come te. Perciò, prega e leggi la Bibbia; se fai questi passaggi le cose saranno più veloci, e prima o poi ti libererai.

Perciò, particolarmente per una persona il cui passato era legato ad attività 'criminali', rompere con il passato era molto importante (Meyer 1998); il mio amico gli suggerì anche di spegnere il telefono, cambiare numero. Nessuno però, in questo caso, lo avrebbe potuto salvare; avrebbe dovuto imparare da solo a disciplinare le sue azioni, a pregare ferventemente, anche la notte, per ricevere la forza necessaria a liberarsi.

A: Voglio che tu capisca che, non appena la gente vedrà che sei impegnato con le cose di Dio, non ci sarà alcun modo... Avevo un amico qui, il suo nome era [...], era qualcuno che conoscevo molto bene, era un forte cultista, giocavamo a calcio insieme e ci fu una volta in cui gli spararono all'orecchio. Ma quando questo giovane iniziò a seguire il vangelo, egli era sempre col pastore, ovunque andasse, e così è come lui, sai, fuggì da queste cose. Appena vedranno quanto sei impegnato, smetteranno di essere interessati a te... E se ascolti le parole di Dio, come ti ha detto il pastore, ti aiuterà, te lo dico, niente è impossibile per Dio se credi. Non essere spaventato, perché molte persone dicono che se denunceranno il cultismo loro verranno e li uccideranno; osa l'impossibile, mantieni la convinzione che, per te, per te, loro non possono venire, fintanto che credi, non possono.¹¹⁴

Il suggerimento che il mio amico volle dargli era quindi di impegnarsi seriamente nella vita della chiesa; qualcosa che, del resto, era richiesto a un *born-again* che così si distingueva da qualcuno che, semplicemente, andava in chiesa la domenica. Solo così il suo passato avrebbe smesso di perseguitarlo e con questo, le sue paure, ben rappresentate dagli uomini armati di ascia pronti a inseguirlo. Salutai il ragazzo e lo vidi andare via solo, nella notte della città; mi chiesi spesso se il sostegno di più persone l'avrebbe potuto aiutare nella lotta che stava sperimentando con se stesso. Purtroppo, non lo incontrai più.

Presentarsi singolarmente come aderenti ai *cults*, o magari come militanti in una chiesa neo-pentecostale voleva dire, in effetti, andare incontro a un forte stigma sociale ed era perciò tutt'altro che comune. In chiese come la Redeemed Christian Church of God che si concentravano nel creare i 'leader' del domani, sarebbe stato oltremodo sconveniente, anche perché spesso i ragazzi che finivano con l'imbracciare le armi provenivano da fasce poverissime della popolazione, mentre la chiesa ormai svolgeva le sue *crusade* negli stadi cittadini, in presenza di governatori e politici di alto livello. Trovandomi a Port Harcourt, sapevo che molte militanze avevano avuto sede nella vicina Okrika, l'isola dove si trovava anche Ateke Tom e perciò, compresi che vi sarei dovuto andare anche se questo inevitabilmente significava una certa esposizione al rischio per me e le persone con me. Una delle mie conoscenze mi spiegò che negli anni passati erano esistiti a Okrika progetti di sostegno comunitario che provarono a recuperare i giovani, come 'Let's Pray For Okrika', anche se al tempo della mia ricerca quelle iniziative erano ormai finite. Attraverso le giuste reti sociali, riuscii a ottenere il

¹¹⁴ 30 giugno 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota18.

contatto di una persona che sarebbe stato interessante conoscere a Okrika e a sentirmi abbastanza sicuro del modo in cui verificarlo.

C'erano due modi per raggiungere Okrika da Port Harcourt. Il primo, era attraverso un'autostrada; passare di lì significava superare diversi posti di blocco della JTF e avvicinarsi di molto alla raffineria di Eleme¹¹⁵, solo parzialmente funzionante al tempo della mia ricerca. Per questo, il mio conoscente mi disse di preferire i motoscafi, a suo dire più sicuri, passando brevemente attraverso i *creeks*. Da un piccolo porto a Port Harcourt fummo quindi inseriti in una di quelle imbarcazioni che regolarmente effettuava viaggi per i lavoratori locali durante la giornata, diretti a Okrika. Anche così però, la barca venne fermata in mezzo al viaggio da un motoscafo che mi dissero essere della JTF; le persone al suo interno effettuarono un rapido controllo e ci fecero ripartire. Scrivo che 'mi dissero', in quanto, in verità, non ci furono dialoghi e gli individui nell'imbarcazione che ci fermò non avevano alcuna divisa; un attivista nigeriano con cui ne parlai in seguito ironizzò dicendo che l'abbigliamento 'civile' serviva a farli scappare via in caso di pericolo. Ad ogni modo, attraccammo e ci dirigemmo verso un bar appena davanti al porto, sedendoci a un tavolo, aspettando il nostro ospite speciale; un pastore ex-militante.

Quando arrivò, si sedette con noi silenzioso e il mio amico ci volle presentare. Guardandolo, mi sembrava affatto possente; semmai elegante, con una camicia ricamata, jeans bianchi, qualcosa di molto diverso dai giovani armati di AK-47 che immaginavo. Il mio amico mi disse che si erano conosciuti in passato, in un programma di educazione nei *creeks* vicini a Okrika che si svolgeva attraverso il teatro e la cinematografia. Aggiunse che in passato non era stato un militante qualsiasi, ma un 'Brigate Commander', che indossava le maschere, le collane fatte di proiettili ed effettuava assalti, finché non aveva deciso che tutte quelle cose non erano altro che «vanità su vanità» e di usare quell'esperienza per diffondere il vangelo. Gli passò la parola e lui interruppe il silenzio, iniziando con una preghiera. Da quel momento in poi, la sua narrativa fu lunga e ininterrotta.

P: Queste cose iniziarono come un circolo di amici, ma arrivò il tempo in cui cambiarono. Il cultismo è un gioco segreto, un gioco segreto e oggi è qualcosa che va in tutta la società. È un gioco demoniaco; è il diavolo che si presenta ai giovani, alla società. Il cultismo è un gioco veramente cattivo, non è qualcosa di buono. Fui coinvolto nel cultismo tanto tempo fa, ma quando iniziammo non combattevamo, ma dopo un po' di

¹¹⁵ Vedi immagine in appendice.

tempo, siccome il diavolo voleva mostrare la sua forza, il suo potere, iniziammo a lottare, prima con le bottiglie; dalle bottiglie iniziammo a portare le armi, non le automatiche ma quelle fatte in casa, ma se portavi le armi divenivi un grande uomo e tutti iniziarono a portare un'arma. Il cultismo è un gioco veramente cattivo; se oggi vedi il Delta del Niger, hanno messo insieme i cults e hanno creato ciò che si chiama militanza.

Per il pastore 'ex militante' quindi, i militanti erano semplicemente tutti i *cults* riuniti e questi, a loro volta, erano il lavoro del demonio, un 'gioco che uccide', il modo in cui il 'cultismo', quasi un sinonimo del Regno delle Tenebre, si diffondeva dai giovani alla società intera. Le armi erano un modo per ottenere rispetto sociale («se portavi le armi divenivi un grande uomo»), per guadagnare una presenza 'mascolina' e rilevante.

La militanza precedente, Dio li arrestò già al tempo. Ma ho combattuto la lotta del Delta del Niger dall'inizio alla fine, la lotta del Delta del Niger; ho lottato fino alla fine. Così, dopo la prima pace, Dio mi ha arrestato. Perciò, io conosco tutto. Dopo la prima pace, eravamo seduti così, bevendo, discutendo cosa fare e io ero sicuro perché Dio mi aveva arrestato, ma gli altri non lo erano; così, dopo un po' di tempo, a causa dei soldi, il diavolo iniziò a dividerci. Al tempo non capivo che era il diavolo, ma ora che sono un ministro capisco che era il diavolo, il lavoro del diavolo. Perché lavorando in questo cultismo, eccetto se accetti Cristo non puoi vederlo. Il diavolo li mette insieme e li usa per ucciderti. Così, a causa di questa prima pace al tempo, il diavolo ci divise. All'inizio, ero povero e decisi di lasciare questa città e andare a Calabar per sei mesi, ma dopo dissi no, devo tornare indietro alla mia comunità e dirgli che avevo chiuso con quest'affare, che Dio mi aveva arrestato.

La 'prima pace' si riferisce alle discussioni per l'amnistia federale, la quale non fu immediatamente accettata da tutti e anche prima della dichiarazione ufficiale in televisione di Yar'Adua richiese molte negoziazioni con i leader dei gruppi armati; eccetto per chi, come lui, era stato 'arrestato da Dio'. L'utilizzo del termine 'arrestato' si ripeté lungo la sua narrativa e in effetti, riesce a esprimere sia la devianza dei comportamenti precedenti che la restituzione dell'ordine sociale attraverso pratiche religiose e non secolari; è Dio, infine, ad arrestarlo definitivamente, non gli uomini e neanche la JTF dello Stato. Mentre parlava, iniziai a notare che aveva pronti dei volantini per noi; si trattava di una pubblicità della Deeper Life Ministry, chiesa pentecostale risalente all'ondata *holiness* degli anni Settanta (vedi capitolo tre).

[...] A quel tempo potevi vedere persone piangere perché ne dovevano uscire, conosco alcune persone che avrebbero pianto se queste cose fossero finite. Ma oggi, te lo dico io, non piangono più e perché? A causa dei soldi che ti pagano. Siccome hanno visto soldi, essi non piangono più. [...] Quindi, la militanza, o cultismo, è un gioco sbagliato, loro

hanno rovinato Okrika. hanno rovinato il Delta del Niger, a causa di cosa? Alcune persone non sapevano, entrarono a causa delle terre familiari, magari la famiglia aveva problemi e loro lottavano per la terra. Alcuni entravano a causa di cosa? Dicevano che se fossero entrate avrebbero potuto ottenere posizioni in molte aree, lavorare, ottenere soldi. Alcuni entravano a causa di cosa? Perché volevano entrare e rubare. Alcuni entravano perché volevano partecipare, volevano rubare. Capisci? Alcuni entravano perché i loro fratelli avevano una posizione migliore ed entrare nei culti significava poter opprimere i loro fratelli maggiori. [...] Quand'ero nel cultismo, ero un cattivo fumatore, bevevo ogogoro¹¹⁶ come fosse acqua, capisci? Come acqua. Non usavo droghe, ma conoscevo persone che le usavano. [...] Le persone prendevano droghe dentro la foresta, alcuni erano bravi ragazzi ma a causa del cultismo e delle droghe, guardali. Invece di andare a lavorare, divennero mendicanti.

La sua narrativa, se vista all'interno delle regole morali della Deeper Life, diventa molto coerente con i discorsi di una chiesa pentecostale dell'ondata *holiness* (vedi capitolo tre). Ancor più per lui quindi, i soldi, lo scalare le gerarchie sociali in questo mondo invece di vivere una vita ascetica, dedicata alla santità, rappresentavano nient'altro che il lavoro del demonio, così come altri vizi, quali la droga e l'alcool.

Ora, il cultismo non è una cosa normale, è uno spirito, è una forza. Dal momento in cui entri nel cultismo lavori per il demonio, sei posseduto da molti spiriti, molti demoni. Il cultismo non è come un circolo di amici, anche se è iniziato così. Ma quando ti iniziano, prendono il tuo sangue e lo mischiano insieme e questo è come ti legano. Il momento in cui accetti il sangue di Gesù è quando tutte queste cose vanno via, capisci?

Nella sua narrativa, il passato dell'individuo con i suoi peccati, la criminalità stessa, se vista come il frutto del lavoro del demonio poteva venire rappresentata nei discorsi pentecostali in altrettanti demoni, che possedendo l'individuo ne avevano condizionato le azioni. Le iniziazioni segrete nella foresta, il legame con le religioni locali, non potevano che rendere ancor più evidente questo bisogno di rompere con il passato, accettando Gesù, divenendo *born-again*, operando una rottura nella propria vita fra il prima e il dopo, a volte, attraverso una *deliverance*, degli strumenti percepiti come 'potenti' quale «il sangue di Gesù».

[...] Se non dai la tua vita a Cristo, il cultismo non è qualcosa che puoi dire "Non lo sto seguendo ancora"; è una bugia. Devi dare la tua vita a Cristo. O in tre mesi, tornerai indietro. Capisci? Perché Cristo non è dalla tua parte, questo è perché le forze del cultismo sono ancora dentro te. [...] Dicono che non c'è lavoro ma questa non è una

¹¹⁶ Un gin di produzione locale.

buona vita. Fin quando il diavolo continua a usarli, molti hanno paura a uscirne. Alcuni hanno paura che se ne usciranno verranno uccisi; questa è la paura che il Diavolo gli instilla. Ma non c'è niente che Dio non possa fare. Se mi guardi, non pensi che sia un mendicante. Sembro un mendicante? Non sembro un mendicante. Ho una moglie, dei bambini che vanno a scuola. Vedi, questo cultismo, molte persone sono ancora in prigione perché tutti questi grandi uomini li usano. Come me stesso, quand'ero nel cultismo, molti politici mi usavano per colpire, per distruggere, per fare questo o quello. Ma quando ho accettato Cristo non potevano, non c'era possibilità che mi usassero ancora. Dio mi ha rinnovato, Dio ha cambiato la mia storia, solo Dio può usarmi. Nessuno può usarmi ancora, nessuno può dirmi di andare e rapire e perché? Ho accettato Gesù come salvatore personale. [...] Tranne se un uomo diventa born-again, non può essere salvato. Cos'è un born-again? Accetti Cristo come salvatore personale; eri fumatore prima e non fumi più; uccidevi prima e non uccidi più; eri nel cultismo prima e non lo sei più; fornicavi e non lo fai più; eri un idolatra e non lo sei più. [...] Non li condannano, che siano criminali, fornicatori, perché la Bibbia dice di non condannare, non odiare. Se li condannassi non li potrei raggiungere perché io stesso ero un peccatore, membro di un culto, membro di un culto internazionale, non uno locale. Internazionale. Membro di un culto internazionale. Se Dio condannasse non potrei accettare Cristo. Ma ora dormo cento volte meglio che loro, tre milioni di volte per notte. Posso dormire e Dio si prende cura di me. Ma prima non potevo dormire bene perché fui nel cultismo per tanti anni. Ma ora posso dormire bene e perché? Dio mi ha salvato, io sono salvato, io sono sicuro.

Questa divisione temporale fra il prima e il dopo la conversione era espressa lucidamente nella sua narrazione. La possibilità di venire perdonati per le proprie azioni passate, una volta attribuitogli la forma di spiriti e demoni, permetteva quindi a molti individui di considerarsi salvati, di far emergere una nuova persona che tagliando col passato, si liberava anche dagli individui che attraverso questo legame si servivano di loro. Solo il Dio cristiano, a quel punto, dopo avere 'arrestato' quegli spiriti 'criminali', poteva utilizzare gli individui e renderli capaci di progredire, di non apparire più dei mendicanti sfruttati dal demonio, ma in abiti sgargianti e con famiglie promettenti. Il resto della sua narrativa ben esprimeva il ritirarsi dal mondo che caratterizza il movimento *holiness* rispetto al Vangelo della Prosperità che si è imposto dagli anni Ottanta in poi e che era divenuto prevalente.

Ma non posso prendere i soldi dell'amnistia, perché dal momento in cui prendi i soldi da loro, li incoraggi ancora. Questo è qualcosa che le persone in questa comunità non capiscono. Non prendo i soldi perché da dove vengono? È cultismo, militanza, è demonio, e il momento in cui li prendo non ho più l'autorità di pregare. [...] Molti si spaventano

che se si fermano non vedranno più soldi. No! Dio non dimentica nessuno. Ho visto soldi, quand'ero nel culto di solito vedevo trecento milioni [di naira] per una notte, solo per portare armi da qualche parte, e sperperavo tutto. Ma ora che ho accettato Cristo, se mi dai duemila [naira] so come usarli, come gestirli. [...] Siamo entrati in un'era di falsi profeti. [...] Vedi molti pastori in politica ora. Ora, la politica non è un peccato, ma per fare politica cosa fai? Peccato! Perché la politica non era così, ma oggi è un peccato! Perché non è possibile non prendere soldi quando fai politica oggi.¹¹⁷

Rifiutare troppo denaro, rifiutare la politica perché legata a denaro 'sporco', al peccato, erano discorsi molto comuni all'interno del movimento *holiness* pentecostale, soprattutto durante gli anni Settanta (Ojo 2006). Accettare i soldi dell'amnistia significherebbe, fra l'altro, non rompere del tutto con il passato, come metteva in luce il pastore; ma ormai ciò era «qualcosa che le persone in questa comunità non capiscono». Nel resto della conversazione, mi confermò che, in assenza di programmi dalle chiese esplicitamente diretti ai giovani militanti o agli appartenenti ai *cults*, era lui a recarsi nelle chiese che lo chiamavano, per svolgere programmi diretti all'intera comunità di praticanti perché in fondo, «siamo tutti peccatori». Inoltre, queste chiese erano preoccupate per la presenza di giovani che sarebbero potuti tornare alle 'vecchie abitudini'; divenire pentecostale, significa una lotta continua col proprio passato (vedi Meyer 1998). Il pastore finì la conversazione così come aveva iniziato, con una preghiera di ringraziamento. Mi volle quindi dare il volantino della Deeper Life di cui faceva parte, il cui titolo era «Una sola vita»:

Poteva essere un Cristiano, ma divenne un criminale. Poteva vivere da missionario, decise di essere un milionario. All'inizio della sua vita, avresti pensato che si stava creando un Giovanni, ma finì per essere un Giuda. Abbiamo pensato che sarebbe stato un altro Paolo, ma divenne un altro Pilato. Se avesse dato la vita a Cristo in quel giorno di decisione, il mondo avrebbe gioito un altro Wesley¹¹⁸, proclamatore di santità, ma anni dopo la sua occasione, diventò un vagabondo senza fine che trasportava sul suo volto il rimpianto dell'indecisione.

Solo una vita, ma con diverse possibilità di pienezza o di inutilità.¹¹⁹

¹¹⁷ 23 marzo 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota19t.

¹¹⁸ John Wesley (1703-1791) fu un teologo inglese fondatore del metodismo, commemorato anche dalla chiesa anglicana.

¹¹⁹ *Only ONE LIFE. He could have become a Christian, but he became a criminal. He could have lived a missionary, he decided to be a millionaire. Early in life, you would have thought a John was in making, but he ended up being a Judas. We thought he would be another Paul, but he became another*

Molti dei programmi nei confronti degli ex-militanti si erano perciò sviluppati durante il periodo dell'amnistia e, almeno nel 2016, in gran parte erano divenuti inattivi, per quanto, in un certo senso, tutte le chiese neo-pentecostali cercassero di trasformare la vita di ogni individuo in quella di un *born-again*. La stessa persona che mi portò a Okrika si ricordò però, una sera, mentre discutevamo a casa sua, di conoscere un ex militante che aveva avviato un programma di recupero per giovani, spesso in congiunzione con le chiese e che forse lui stesso era divenuto un pastore. Disse che erano buoni amici, anche se non si sentivano da un po' di anni e volle telefonargli, verificando così che il suo progetto fosse ancora attivo. Quando gli rispose a telefono, lo salutò chiamandolo 'General', 'Generale' e il perché lo avrei scoperto in seguito. Il gruppo si riuniva ogni venerdì mattina nello spazio di una chiesa utilizzato da almeno un'altra congregazione. Il mio amico mi diede anche un volantino del gruppo, dove alla voce 'Missione' vi era scritto di «sradicare l'irrequietezza giovanile, la raffinazione artigianale del petrolio greggio, il cultismo, l'abuso di droghe ... prostituzione, militanza ... per instillare Disciplina e Discepolato¹²⁰», mentre alla voce 'Cosa abbiamo fatto' affermava che, in alleanza con chiese a Bodo, una campagna diretta ai giovani aveva ottenuto come risultato che «150 di essi si arresero per la pace¹²¹» mentre in un'altra «60 giovani rinunciarono pubblicamente alla loro appartenenza ai culti. Il cambiamento fu così forte che alcuni di questi arresero le loro terribili armi, amuleti e fucili alla gloria di Dio¹²²».

Prima di parlare con i ragazzi del gruppo, conobbi quindi il 'Generale' nel suo ufficio. Prima di me, accolse un ragazzo nel suo studio; da fuori, lo sentii mentre cercava di spiegargli che se il «sistema funzionava male» era colpa degli uomini e non di Dio. Quando infine mi accolse, mi chiese lui stesso di raccontarmi la sua storia.

Pilate. If he had given his life to Christ on that day of decision, the world would have rejoiced for another Wesley, a proclaimer of holiness, but years after his day of opportunity, he became an aimless vagabond carrying on his face the regret of indecision. Only one life, but with various possibilities for fruitfulness or worthlessness.

¹²⁰ *To eradicate youth restiveness, artisan refining of crude oil, cultism, drug abuse ... prostitution, militancy, etc. ... to Instill Discipline and Discipleship.*

¹²¹ *150 of them surrendered for peace.*

¹²² *60 youths publicly renounced their membership to the cults they belonged. The change was so strong that some of these youths openly surrendered terrible weapons, charms and rifles to the glory of God.*

G: Vengo da Ogoni, Rivers State, Nigeria. La mia sfida è iniziata dagli abusi, mio padre abusava di me perché non mi amava e mi puniva, per esempio lasciandomi senza cibo da mangiare perché ero molto famelico. Questo mi portò al rubare, per essere in grado di mangiare: rubavo in casa, rubavo fuori casa, rubavo nel negozio, per mangiare. Da pochi pochi furti, sono cresciuto, sai. Così presi il contatto di un altro ragazzo, per fumare e lui mi portò a donne, nell'hotel, pagando soldi per me, per dormire con le donne. Quindi iniziai ad avere bisogno di soldi e questo portò a rubare, andare dove potevo ottenerli, rubare soldi, portare armi, andare e rubare soldi. Dovevo essere un bravo ragazzo, ma mio padre era troppo duro con me e questo diede risultati inaspettati. Quando finisci con l'abusare di un bambino, lui inizia a cercare amore da un'altra parte. Così, andai nelle gangs, nel 1995, una gang di strada, la chiamiamo cultismo in Africa, ma in Italia, in America, le chiamiamo gangs. Così, diventai un gangster, dal 1995 al 2003, quando incontrai Gesù. Incontrai Gesù nel 2003, ad ottobre. Durante quel periodo ero in una gang e feci diverse cose. Ero coinvolto nell'idolatria, idolatria, perché nella gang potevi uccidere o venire ucciso. La gang ti faceva credere che l'uomo vicino a te era tuo nemico; tuo fratello era tuo nemico. Così è come va la gang. Così, vedevo chiunque non fosse nella gang con me, quale un nemico. Feci di tutto per proteggermi. Per esempio, recentemente, la scorsa settimana, sabato, abbiamo saputo che ne hanno uccisi 60, 70 all'UniPort¹²³; questo è gang cult, queste sono lotte di gangs. Così, come gangster facevamo rapine per sopravvivere, i tuoi genitori non erano più responsabili per te e avevi bisogno di andare avanti a prendere droghe, andare avanti per andare ai club, andare avanti, voglio dire, per avere relazioni sessuali con varie donne, andare avanti per comprare proiettili, ottenere armi, così rubavo, rapinavo con le armi. Questo continuò fino al 2003. Ho fatto svariate cose, per proteggermi, per essere vivo. Da un guaritore a un altro, a causa della paura di morire, ma incontrai Gesù nel 2003. Nel 2003 per la prima volta provai pace, provai gioia e provai libertà. Queste tre cose. Ottenni pace, ottenni gioia, fui felice con la mia vita per una volta, avevo pace per la prima volta in vita mia. Ho sempre avuto paura, sono sempre stato in catene, ho sempre vissuto nell'insicurezza. Finii con lo spendere la mia vita ai night club, ogni giorno e quando tornavo e dovevo dormire, chiudendo gli occhi, rivedevo i crimini che avevo commesso, erano in me. Così, nel 2003 smisi di andare ai club. Perché ero davvero spaventato... Questa è la tipica vita di ogni gangster, ogni cultista [...] La buona notizia è che Dio mi ha mostrato pietà nel 2003, perché, se guardo indietro, ricordo persone morte nel processo. Dei miei amici, hanno perso la vita nel processo, nelle gangs. Nel processo delle militanze. Così andai nella mia comunità appena incontrai Gesù e confessai i miei

¹²³ L'UniPort è l'University of Port Harcourt.

peccati. Confessai alla mia comunità, chiamai tutti fuori e gli dissi che ero uno dei ragazzi, ma che avevo incontrato Gesù, ero born-again. Superai diverse deliverance ma la migliore fu la parola di Dio perché sono solo le parole di Dio che riuscirono a cambiare la mia mente.

Perciò, il 'General' mi volle raccontare la sua storia di conversione. A partire da una vita difficile, di abusi e di obbligata povertà, avrebbe partecipato ai *cults*, per sopravvivere. Questo però significò paure e insicurezze; «Ho fatto svariate cose, per proteggermi, per essere vivo. Da un guaritore a un altro, a causa della paura di morire [...] Ho sempre avuto paura, sono sempre stato in catene, ho sempre vissuto nell'insicurezza». La paura era anche quella di venire uccisi da membri di *cults* rivali (anche per egli, equivalenti alle militanze) e a questa si sommavano i sensi di colpa per le azioni commesse, nella forma di incubi che lo inseguivano la notte. L'essere spaventato, il sentirsi insicuro, era così forte da cercare protezione in 'idoli', senza però ottenerla; solo l'incontro con Gesù nel 2003, solo la trasformazione in *born-again*, il pentimento, gli avrebbe restituito «pace [...] gioia e [...] libertà». Molti suoi amici invece erano morti nel processo; perché per lui, la vita del 'gangster' era una vita di pericoli e solo la 'parola di Dio' poteva cambiare la mente delle persone.

Quindi, fu nel 2006, il Signore mi volle usare per salvare altri e iniziai questo gruppo, prendendosi cura di persone che volevano pentirsi. Quindi, facciamo questo da dieci anni ormai, senza sostegno dal Governo, abbiamo ottenuto poco sostegno dalle chiese e dove ci sostengono è perché vedono che non c'è quantità di detenzione che possa cambiare la mente di un criminale, né di botte; ciò che cambia in verità le persone è Gesù. [...] Così, dal programma dell'amnistia, accettai l'amnistia di Yar'Adua e sono un generale nel programma dell'amnistia. La ragione per cui il programma dell'amnistia non ha dato i risultati sperati è che certi consigli che ho dato non sono stati implementati. Fui colui usato dal Signore per parlare ai militanti per fargli arrendere le armi, con questa organizzazione. Così, gli ho dato tanti consigli, perché era impossibile per loro 'dare potere' [empower] a qualcuno che non aveva cambiato il suo sistema di pensiero; non importa cosa gli dai, è inutile. [...] Ma nel Governo della Nigeria, specialmente, non danno la soluzione dei problemi a chi può gestirla, per ragioni politiche, preferiscono altre persone che si prendono i soldi lasciando i problemi. Se fossi stato Special Adviser del Presidente, gli avrei detto che tutti i disarmati sarebbero dovuti andare a un training disciplinare di sei mesi, eccetto i musulmani. Credi in Dio per toccare i loro cuori nel processo. Non dico che avrebbe dato il 100% dei risultati, ma ti posso dire che Dio è incredibilmente misericordioso e Dio può toccare quante persone vuole, Dio potrebbe ottenere anche il 100%, chissà, ma almeno il 50% di questi giovani sarebbe stato timorato

del Signore, e siccome aveva timore del Signore avrebbero preso seriamente il training che gli davi e siccome sarebbero stati timorati del Signore ogni insegnamento che avresti dato alla loro vita, avrebbe avuto successo. A causa della paura del Signore, i soldi che gli avresti dato, non li avrebbero usati per comprare armi, o droghe, non li avrebbero usati per tornare indietro, perché sarebbero diventati più concentrati. Lo Spirito del Signore li avrebbe aiutati ad organizzarsi e gli avrebbe dato sogni e visioni. Questo fu il mio consiglio all'amnistia quando si negoziava col Governo Federale e le militanze; quando Yar'Adua era vivo [...] Ho immagini, documenti su come ero coinvolto. Gli dissi che Dio doveva parlargli e Yar'Adua mi diede la lettera da dare ai militanti. L'amnistia non ha dato i risultati sperati e questo è perché abbiamo di nuovo gli Avengers, perché questi ragazzi sono andati a fare ingegneria robotica, sono andati ad imparare a riparare aeroplani [...] intorno al mondo ma non c'è lavoro. Non c'è modo di impiegarli. [...] la mentalità non è cambiata, non c'è stato un processo per loro, nessuna trasformazione, solo andare e fare training [...] e io non fui in grado di dire niente perché non ascoltano persone come me. [...] Non so come vanno le chiese in Italia, ma qui vengono da tante divisioni, da tanta disonestà, nessuna attenzione, il Regno delle Tenebre. [...] Perché le chiese non sostengono una visione come la nostra?

Anche il 'General', quindi, si lamentava del percepito fallimento del programma di amnistia federale a causa del non essere stato incluso nel processo al tempo della sua implementazione. Nel particolare, egli fu uno di coloro che aderì al programma stesso, uno dei leader armati (da questo il nome di 'Generale') ma, al tempo stesso, ne criticava il processo attraverso dei discorsi pentecostali. Almeno per i giovani cristiani, nel rispetto della pluralità religiosa del paese (ma, «anche il 100%, chissà»), il training avrebbe dovuto essere un programma di 'disciplina', di almeno sei mesi, per rendere i giovani dei 'timorati del Signore' e solo questo avrebbe cambiato il loro «sistema di pensiero». Eppure il Governo non ascoltava, inviando i giovani a dei programmi di training senza cambiarli «veramente» e senza trovargli reali opportunità lavorative al loro ritorno. Infine, anche il Generale si lamentava del ruolo svolto dalle chiese neo-pentecostali, troppo limitato, pur facendosi forza delle retoriche pentecostali nei suoi discorsi e dichiarandosi egli stesso un *born-again*. Ciò che il Generale metteva ancor più chiaramente in risalto nella sua narrativa era poi la trasformazione fra il 'prima' e il 'dopo' la conversione al pentecostalismo, soprattutto per quanto riguardava la percezione dell'insicurezza; qualcosa presente in gran parte delle narrative che ho ascoltato, pur se in maniera meno centrale.

[...] Quando uscii dal culto nel 2003 ero in pericolo, volevo andare via da questo Stato, via da questo Stato perché sapevo che c'erano uomini cattivi fuori, ma Dio mi disse "stai

qui”, fammi mostrare che io sono Dio e loro sono niente. Diedi fiducia alla sua parola rispetto alle mie paure, perché ero spaventato, ma detti fiducia alle sue parole contro le mie paure e le sue parole, divennero verità. Sono un born-again, da tredici anni e nessuno è riuscito a prendere la mia vita. Quando incontro persone, mi incoraggiano. Ho così tanta libertà adesso, che posso andare ovunque e nessuno mi cerca; ho avuto sfide intorno a me ma sento così tanta pace dentro di me. Ho fiducia nel mio futuro e il mio futuro è luminoso. [...] Stavo pensando di prendere una terra per fare agricoltura, dove i giovani potrebbero dare a se stessi e a questa nazione il loro contributo, a questa nazione, al Regno di Dio; sarà un campo. Senti il piano: quando entri nel campo, come cultista, come militante, come gangster, come tossicomane, io ti introduco a persone con la tua stessa storia, persone che hanno le tue stesse sfide, magari nemici di un altro culto, un Icelander, un Greenlander e lui ti dice che invece di ucciderti oggi ti ama, fratello, sono ora in Gesù Cristo. Quindi, da qui, questo sarà più potente di cinque anni di detenzione. E col tempo, quell’atteggiamento da ‘ragazzo duro’ sparirà.

Le paure si erano dimostrate infondate rispetto alla fiducia nel potere della parola di Gesù. Mentre quindi la vita nei *cults*, nelle militanze, era caratterizzata dall’insicurezza dovuta allo scontrarsi con membri di altri gruppi, il suo gruppo aveva permesso di creare una nuova sensazione di solidarietà orizzontale, una nuova famiglia ‘in Gesù Cristo’. Invece di uccidersi sarebbero divenuti fratelli; invece di scappare, sarebbero stati incoraggiati a proseguire.

D: [...] Ma come sei divenuto born-again? Intendo, fu per un pastore, una chiesa...

G: No no no, no no no... Sono stato, sono stato arrestato da Dio...

D: Cosa intendi?

G: Mmm... Dio mi ha arrestato... Dio mi ha recuperato... Vivevo una vita normale, nel 2003... Sai, la mia vita era una routine... Svegliarsi la mattina alle 6.00, andare a fumare, bere del gin, questo era il tempo di andare al bagno, questo il tempo di mangiare, andare indietro al negozio, al salone del barbiere, chiedere se c’era lavoro da fare, se c’era qualcosa dovevi andare, andare al club la notte, svegliarsi al mattino e fumare erba, questa era la mia vita, una ripetizione. Facevo questo nel 2003, i miei ragazzi erano con me e una giovane ragazza venne nel saloon, per consacrarlo, nella mia area, e questo fu come Dio mi parlò. L’anello, era la mia protezione, cadde dalla mia mano. Il mio compagno venne al negozio, per distrarmi da quello che la donna stava facendo perché stavo perdendo tempo, mi chiamarono; urlai e l’anello cadde dalla mia mano. Questo è stato come Dio mi ha arrestato. L’anello era ciò che veneravo perché ero veramente fedele a quell’anello. Da quel giorno ero un born-again e come vedi non ho anelli nella mia mano, non voglio avere più anelli. Così, non ero in una chiesa, ero nel salone del

*barbiere e fui arrestato da Dio nel salone e lui mi diede una nuova vita. Ora dormo come un bambino, non vedo niente, [i crimini che rivedevo] si sono fermati.*¹²⁴

Anche la sua vita, come quella di altri, era stata perciò «arrestata» da Dio; il passato, le vecchie abitudini, le vecchie protezioni che lo legavano al passato, come l'anello, caddero da sole divenendo *born-again*. Ciò non accadde in una chiesa, ma in un negozio, mentre una giovane ragazza ne stava consacrando gli spazi pubblici. Effettivamente, il neo-pentecostalismo si mostrava anche tramite meeting all'aperto, poster, programmi radio, film, televisione, preghiere pubbliche, consacrazioni al fine di creare un 'ambiente di fede' liberato dalle forze del male (Hackett 1998; Hovland 2016; vedi anche la discussione sulla *spiritual warfare* nel capitolo tre). Infine, chiedendo ancora, il Generale aggiunse che solo la Redeemed Christian Church of God gli aveva dato poche bibbie da dare ai ragazzi dei campi. Se avessi voluto conoscere quei giovani, sarei poi dovuto andare il venerdì mattina successivo nello spazio di una chiesa, dove svolgevano il loro servizio.

La congregazione di ex militanti, almeno durante le mie visite nel 2016, non era molto numerosa; non superava i venti partecipanti. La chiesa si trovava in una posizione piuttosto distante dagli uffici del Generale; capii dai paramenti, così come dalle sedie, che veniva utilizzata da almeno un'altra congregazione, durante altri giorni della settimana. Alle pareti c'erano anche i manifesti del gruppo; in uno vi era scritto «Per aumentare la coscienza dei nostri giovani e per creare consapevolezza sui pericoli del gangsterismo¹²⁵». Un altro, elencava i valori del gruppo;

Non essere invidioso di un uomo sulla violenza.

Pratica la pace.

Scegli attentamente i tuoi compagni.

Coltiva vero amore per gli altri.

Pratica l'ospitalità.

Coltiva la comunicazione con integrità.

Sii visionario e ampiamente strutturato.

Prima fai, poi insegna.

Pratica la leadership del servire.

Funzioniamo in gruppo per elevare leader fra i giovani.

La vendetta appartiene a Dio.

¹²⁴ 10 giugno 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota20.

¹²⁵ *Vision Statement: To increase the consciousness of our youths and create awareness against the dangers in gangsterism.*

*Guarda al Regno di Dio per portare una pace duratura sulla terra.*¹²⁶

Gli stessi ragazzi erano chiamati ad amministrare, anche se uno fra loro non era stato un ex-militante ma esclusivamente un pastore e anche se il Generale aveva certamente il ruolo di ufficiante principale, com'era evidente anche nelle narrative dei ragazzi che si reputavano salvati da lui. Il ragazzo 'coordinatore' del gruppo aveva collaborato con il Generale fin dall'inizio e mi raccontò, in seguito, che insieme a lui erano andati a proporre l'amnistia ad Ateke Tom (anch'essi); il quale però gli chiese un avvocato per affrontare il Governo Federale; richiesta che riuscirono a soddisfare. Sull'altare della congregazione, inizialmente, parlò il Generale;

*Niente è stato fatto senza uno scopo. Se un microfono non proietta la tua voce, allora perché è stato fatto? Siamo fatti per pregare Dio. [...] Cercate costantemente di non rivolgere la vostra mente agli stili di vita passati o a cosa che avete fatto nel passato. [...] Dio giudica le vostre intenzioni, non le vostre azioni.*¹²⁷

Quindi altri ragazzi seguirono il suo esempio. Il primo disse che la povertà distraeva le persone da Dio, li portava a fare rapine e altre cose peggiori, nelle terre del Delta del Niger. Aggiunse che non sapeva in quale parte della propria vita ognuno di loro avesse avuto problemi, ma bisognava pregare, fare un lavoro serio per cambiare veramente. Ci fu anche un momento di glossolalia a dare testimonianza della presenza dello Spirito Santo nello spazio sacralizzato della piccola congregazione. Finito il servizio, chiesi di parlare con alcuni di questi ragazzi. Ottenni molte storie, alcune più lunghe e significative di altre, tutte comunque interessanti.

[...]Ex: Ero solo nell'oscurità e ho visto la luce di Dio. C'è una differenza quando sei nella luce e quando sei nell'oscurità. E io, quand'ero nell'oscurità, ero in molti tipi di affari, come rapine armate, rapimenti e il resto. Ma ciò che ero, era il passato. Adesso lavoro per Dio. Quindi, ero un gangster nel Delta del Niger, ero un terrorista. Questo mi portò alla prigione, dove spesi molti anni, come otto anni in prigione. Da quando sono

¹²⁶ Core Value: Do not be envious of a man on violence; Practice peace; Chose your associate wisely; Cultivate true love for others; Practice hospitality; Cultivate communication with integrity; Be visionary and broad structured; Do first, then teach; Practice servant leadership; We function in teams to raise leaders among young people; Vengeance belongs to God; Look up to God's Kingdom to bring lasting peace on earth. Vedi immagini nell'appendice.

¹²⁷ Nothing was made without a purpose. If the microphone doesn't project your voice, then what's his purpose? We are made to worship God. [...] Constantly seek to not set your minds to the past life style or things you had done in the past. [...] God judges your intention, not your action. Port Harcourt, 17 giugno 2016.

uscito, ho iniziato a conoscere queste persone, questo posto qui dove mettono insieme le persone e puoi imparare il tuo scopo in Cristo. Da quando sono tornato, non sono mai tornato nel mio Stato, sono stato qui per allenarmi per un altro livello... Sai, prima, avevo una brutta vita, fumare, bere, così decisi di non tornare...

D: Cosa è successo? Cosa ha cambiato la tua mente?

Ex: Ah, Gesù! Gesù, perché, se tu... Se torni indietro a quei giorni, non è che non conoscevamo dei, ma le cose che accadevano, conoscevamo la differenza. Adoravamo altri idoli, qualcos'altro, capisci? Ma sapevo che era Dio a proteggermi anche quando mi abbandonavo alle rapine e al resto. Quindi, finché non ho trovato me stesso quando ho dato la mia vita a Cristo... Anche se non ho soldi adesso, credo certamente che Dio andrà a potenziarmi [empower me], capisci?

D: Quindi, cosa è cambiato fra prima e adesso?

Ex: Ho gioia in me perché allora, vivevo una vita di paura. Vivevo... Vivevo una vita di paura... Come... Ad esempio io, non potevo stare senza la mia beretta, sotto la mia testa nel letto. Non potevo stare senza portare un'arma, normalmente, capisci? Perché sapevi che avevi nemici, ovunque, la polizia ti tracciava, eh, i tuoi compagni potevano tradirti, quindi non dormivi senza la beretta con te, sotto il cuscino. Magari tornavi dentro con una ragazza e non potevi permettere alla ragazza di vedere la beretta, così la dovevi nascondere prima che arrivava, ma quando qualcosa succedeva, BUM! Dovevi prendere l'arma di nuovo, eh? Tutte queste cose non proteggevano la tua vita perché è solo Dio che può proteggerti la vita. Quindi, prima potevo morire ogni giorno a causa di questa insicurezza ma adesso, non mi muovo con tutte queste cose, perché sono sicuro, posso muovermi nel giorno e nella notte, non sono spaventato perché ho Gesù con me. Magari al tempo, se vedevo un veicolo mi spaventavo, o se vedevo la polizia mi spaventavo e quando pensavi che venivano per te, iniziavi a correre... Ma ora posso camminare, posso andare ovunque, liberamente, non ho nemici, la polizia è divenuta mia amica, capisci? La polizia è divenuta mia amica. Posso andare alla caserma in qualsiasi momento. Mi hanno anche chiesto se voglio entrare nei militari, ma gli ho detto che non voglio portare di nuovo armi, neanche per il Governo, gli ho detto che non ne ho bisogno, perché ciò di cui ho bisogno è di potenziamento reale [real empowerment] da Dio. Intendo, la Bibbia dice che dopo aver raggiunto il Regno, tutto arriverà e io, come giovane, ho bisogno di soldi, ho bisogno di soldi, ho bisogno di ricchezza. Nel corso del mio cultismo, ho perso mia moglie, perché ero in prigione, ha sposato un'altra persona. Quindi mi voglio sposare ancora, quando arriveranno i soldi, quindi questo è il potenziamento che cerco. Se Dio mi darà i soldi, affitterò la mia casa, pregherò Dio, userò tutta la mia vita per pregare Dio. Quindi, ho scelto di seguire Gesù, perché se non era per questo, non sarei potuto essere qui. So che Dio può fare miracoli in ogni momento e godo la mia vita in Gesù.

La narrazione di questo ragazzo mise drammaticamente in luce le insicurezze paventate in una vita fra i 'gangster', prima almeno della conversione in *born-again*. Mentre prima non poteva vivere senza la beretta, mentre prima era un gangster, un «terrorista», adesso l'esercito stesso voleva assumerlo; ma ora che Dio lo proteggeva non voleva più portare armi per nessuno, neanche per il Governo. Ciò di cui aveva bisogno ora, era la ricchezza promessa dal Vangelo della Prosperità. Il mio amico, giovane pastore, con cui spesso mi muovevo, si interessò molto alle storie degli ex militanti; così si introdusse anche quella volta.

A: Scusa, ma perché sei andato in prigione?

Ex: Perché ero un rapinatore armato e un rapitore e avevamo un gruppo, ma la maggior parte di loro sono già morti. Fui parte di molti gruppi dopo. Mi abbandonai alla militanza. Quel tempo, in cui rapivano gli uomini bianchi, ero lì. Capisci? Ahahah [ride guardandomi]. I rapinatori armati sono le stesse persone che facevano i rapimenti, nelle militanze, capisci? Sono parte del programma dell'Amnistia Federale, anche.

[Mi mostra l'Amnesty Card]¹²⁸

D: Quindi, c'è una Amnesty ID Card...

Ex: Ho fatto training in petrolio e gas.

D: Quindi, hai avuto il tuo addestramento e puoi lavorare per compagnie petrolifere.

Ex: Sì. Ma le persone sono andate a cambiare e sono tornate, e non avevano che fare. Sono tornato nel 2013 e non c'era niente da fare. Niente. Non assumono nessuno; del mio gruppo, solo una persona. Molte persone vengono licenziate, anche nelle banche, ora in Nigeria... Quindi, se puoi portare compagnie nel nostro paese, questo sarebbe d'aiuto.¹²⁹

Gli spiegai che ancora, purtroppo, non disponevo della capacità di portare aziende lì e le poche aziende straniere di cui avevo avuto notizia, stavano mandando via anche i pochi espatriati rimasti. Più tardi, mi raccontò di aver fatto parte del gruppo di John Togo, il quale ora era stato ucciso per il suo rifiuto dell'amnistia, reputandola soltanto una presa in giro. John Togo fu il leader del Niger Delta Liberation Front, il quale, in verità, aveva prima accettato e poi rifiutato l'amnistia; venne ucciso in un raid aereo nel suo campo, insieme ad altri venti individui.

Con molti di questi ragazzi rimasi in contatto anche dopo la fine della mia ricerca e alcuni di essi mi inviarono spesso, sul cellulare, messaggi il cui intento era l'evangelizzazione. L'affiliazione a un gruppo organico come quello aveva certamente dei vantaggi per loro; non soltanto permetteva effettivamente di sentirsi accettati in una

¹²⁸ Vedi immagini nell'appendice.

¹²⁹ 17 giugno 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota21.

nuova famiglia religiosa, ben vista dalle comunità come dalle autorità, ma il ‘Generale’ oltreché il loro ‘pastore’, era stato un militante a sua volta, uno dei leader armati, qualcuno che dall’amnistia federale aveva tratto uno stipendio più alto. Il gruppo permetteva certamente un sostentamento ai suoi aderenti, come lo stesso Generale affermava; egli pagava per i loro viaggi e molte delle loro spese, oltre a sostenerli nello spirito. Inoltre, il gruppo aveva anche un edificio abitabile, da utilizzare per dare rifugio ai ragazzi, a volte per allontanarli dai pericoli, dalle vendette di chi rimaneva nei *cults*. C’erano certamente molte differenze nelle narrazioni delle esperienze vissute dai ragazzi; diversi luoghi d’origine, diverse generazioni, diverse azioni nel passato e una diversa capacità di agire nel presente. Alcuni erano stati militanti, altri semplicemente studenti caduti nella dipendenza da droghe. Nelle loro narrative però, c’erano anche molte cose in comune; molti temi, declinati nelle retoriche pentecostali, come la ritrovata sicurezza, frequentemente venivano enunciati anche da persone che, apparentemente, non si erano mai conosciute di persona.

Provando a fare un sommario e una interpretazione basata su queste narrative, un buon punto di partenza sembra, nuovamente, la questione delle insicurezze. Vi sono molti modi per affrontare, antropologicamente, questo tema (Díez *et al.* 2014; Goldstein 2010). Forse è utile partire dall’approccio degli studiosi della scuola sulla sicurezza di Copenhagen (Buzan *et al.* 1998) laddove mettono in luce il processo di costruzione collettiva della ‘sicuritizzazione’, cioè la capacità di indicare un qualcosa come un particolare tipo di ‘pericolo’ per lo Stato o la società. In questo senso, la capacità di indicare qualcosa come ‘insicuro’ è, piuttosto che qualcosa di dato, l’indicazione del potere politico di un agente nel definire qualcosa come tale e l’indicazione della disposizione di un pubblico nell’accettare la legittimità di una dichiarazione che, si potrebbe dire, assume i contorni di un atto performativo (Austin 1987). Già per Hobbes era chiaro che i pericoli della vita fossero numerosi e perciò fosse lo Stato, in ultima istanza, a dover persuadere la popolazione ad avere paura di determinati aspetti piuttosto che altri, trasformandoli in oggetto di preoccupazione pubblica (Robin 2004). Inoltre, la valutazione dei rischi è mediata dall’interpretazione data da ogni tipo di società del proprio ambiente, dal modo in cui è organizzata la società stessa e vi è perciò un processo di costruzione sociale del rischio, come aveva ben descritto Mary Douglas (1996). Ciò significa che, mentre in Nigeria gli assalti al petrolio greggio venivano indicati come l’atto criminale per eccellenza dai vari governi al potere, spesso in allineamento con le compagnie petrolifere nazionalizzate o meno (Apter 2005), in un

contesto democratico la definizione dei loro perpetratori come criminali ha permesso di dichiarare un perenne stato di eccezione (Agamben 2003) in cui gli interessi dello Stato potevano soverchiare i diritti dei sudditi, ben oltre il tempo dei regimi militari, come testimoniato dalla presenza di forze speciali quali la JTF. Ciò ha significato, da una parte, che i discorsi dei diritti umani sono divenuti per taluni una strategia per cercare sostegno estero, presso un pubblico internazionale che superasse la criminalizzazione del Governo e delle compagnie e dall'altra, che proprio la 'sicurizzazione' perpetuata dal Governo ha prodotto come paradossale effetto l'aumento di una percepita insicurezza umana. Andrebbe infatti distinta l'insicurezza, così come viene indicata dal Governo al potere e l'insicurezza percepita dalla popolazione; mentre la prima è ciò che per le élite al potere rappresenta un attentato alle sue forze, la seconda è piuttosto il risultato di un fallimento dello Stato nel garantire il benessere ai suoi cittadini. L'insicurezza indicata dal Governo e quella 'umana', percepita dalle persone, possono non coincidere e mentre la prima può anche distogliere lo sguardo dalle cause strutturali all'origine dei problemi della popolazione, la seconda è l'evidenza di queste difficoltà, ne rappresenta gli effetti.

Anche altri attori, oltre al governo, possono comunque contribuire a definire pericoli e insicurezze e le definizioni del governo possono venire contestate o viceversa, abbracciate. Evidentemente, le dichiarazioni di insicurezza e quindi le accuse di criminalità rivolte dal Governo Federale e dagli agenti più istituzionalmente coinvolti con questo non erano le stesse degli attivisti con cui ho spesso parlato, i quali si prodigavano per la lotta alle ingiustizie statali, i discorsi sui diritti; senza considerare il pensiero di un leader ex-militante, come Ateke Tom, il quale si presentava adesso come *High Chief* e benefattore dei poveri. I discorsi pentecostali, invece, contribuivano a definire i militanti attraverso la definizione divenuta più dispregiativa non solo per il governo, ma per l'opinione pubblica; dei '*cults*', se non peggio, dei 'terroristi', dei criminali. Data l'importanza del pentecostalismo in un'area come il Delta del Niger, specialmente in città come Port Harcourt con la quasi totalità della popolazione aderente alle sue pratiche, si può intuire il peso che questa descrizione può avere in un contesto, oltretutto, di estesa militarizzazione sia da parte delle forze dello Stato che della popolazione (si veda l'insicurezza quotidiana già descritta nel capitolo tre). Dato che le pratiche religiose fanno parte di un contesto di 'sacralità' (Durkheim 2013, ed. originale 1912), i cui assunti sono indiscutibili (Rappaport 1999) e i discorsi formulati, perciò, parte di un regime di 'verità' (Foucault 2014) si comprende anche che il peso di queste

definizioni di sicurezza e insicurezza era anche più forte di quello del mondo degli uomini, dei politici del Governo Federale. Le definizioni pentecostali andavano poi oltre, indicando i militanti come agenti del demonio, ‘idolatri’, persone che ‘mangiavano’ la vita altrui, sullo stesso piano di prostitute, fornicatori e spiritisti, tutti individui agiti da ‘spiriti’ e ‘demoni’, vittime cadute della *spiritual warfare* in terra e del ‘*Kingdom of Darkness*’ (vedi capitolo tre). Se quindi da una parte vi era un rafforzamento della necessità di ‘armarsi’ contro determinate categorie di pericolo indicate all’unisono col governo, dall’altra queste erano anche rese più estese, fino a includervi il mondo dell’occulto, senza però rendere per questo, credo, i discorsi pentecostali ‘contro-egemonici’. Come è stato più volte indicato dagli studiosi (Ellis & Ter Haar 1998; Lindhardt 2014; Marshall 2009), nonostante le retoriche inevitabilmente ‘secolari’ dello Stato nigeriano quando si rivolge a un pubblico interreligioso e internazionale, sono i leader politici stessi a condividere quella visione non dualista della realtà in cui le forze del male indicate dal pentecostalismo vengono sperimentate come presenti e attive sugli affari della terra; per questo, contro-egemonico sarebbe semmai non condividere questa interpretazione.

Con il progressivo stabilirsi delle pratiche e delle dottrine concernenti l’economia neoliberista in Nigeria, a partire dai regimi democratici dal 1999 in poi, i governi hanno cercato di diffondere delle politiche economiche che favorissero il libero mercato, deregolamentando il settore pubblico, lasciando ai cittadini la responsabilità di sviluppare l’economia e altri settori. Man mano che i servizi sono andati diminuendo e l’economia è andata incontro a numerose crisi causate dall’altalenare dei prezzi del petrolio, il ruolo del Governo è divenuto sempre più simile a quello di uno Stato liberale ‘guardiano notturno’ come indicato da Lassalle (1863), che si limitava a garantire la sicurezza pubblica e il rispetto delle norme, spesso con la violenza armata. Coloro che si debbono occupare degli altri servizi ottengono quindi spazi per concessione del Governo stesso, per via, diremmo con Gramsci, di una precisa scelta politica e non perché ne sono realmente indipendenti (Gramsci 1975, ed. originale 1930¹³⁰). Le strutture collettive che ostacolarono apertamente queste scelte politiche ed economiche sul Delta del Niger vennero difatti perseguite con eserciti pubblici e privati, di Stato e compagnie petrolifere. Viceversa, quei sistemi di governo ‘locale’, gruppi o comunità, una volta cooptati, hanno permesso un ‘governo a distanza’ (O’Malley 1996),

¹³⁰ *Stato gendarme - guardiano notturno, ecc.* in Quaderno 6 (VIII) § (88), 1930.

un'apparente limitazione del potere centrale di Abuja allineandosi nella pratica ad esso e permettendo di espanderne il controllo. Un governo liberale può funzionare infatti in allineamento con le attività e i calcoli di altre iniziative private e non governative, di modo che il «potere delle logiche statali è oscurato, dal momento in cui attori non governativi creano meccanismi che lavorano 'da soli' per produrre dei risultati governativi» (Ferguson & Gupta 2002 :989). La demonizzazione dei militanti come 'criminali' o membri dei *cults* da parte dei discorsi pentecostali produce dei risultati almeno in buona parte in linea con quelli governativi. Ciò è evidenziato dalle narrative stesse, laddove molti ne mimavano addirittura la terminologia, dicendo di aver lasciato il proprio passato venendo 'arrestati da Dio' per avviare il loro cambiamento in senso pentecostale, pur quindi, allo stesso tempo, indicando la superiorità delle capacità dei dispositivi di controllo religiosi su quelli secolari. Molta letteratura recente si è progressivamente concentrata sui problemi della 'governamentalità' liberale, sui modi in cui i cittadini vengono progressivamente 'responsabilizzati' per prendersi cura di se stessi e degli altri (vedi, ad esempio, Cutolo 2012). L'imposizione della legge funziona meglio se il regolamento della condotta individuale non dipende soltanto dalle azioni dello Stato, ma da quelle di particolari esperti del sapere, ad esempio religioso, ancor più quando è presente una cosmologia diffusa che connette strettamente il mondo materiale con quello spirituale (Cruikshank 1999; Ferguson & Gupta 2002 :989). Molti studiosi hanno evidenziato che pentecostali e carismatici possono sperimentare drammatici cambiamenti nella propria soggettività: che siano 'revisioni della consapevolezza' (Martin 1990 :287) o una 'ricreazione dell'individuo' (Maxwell 1998 :352) gli aderenti possono mostrare in discorsi e pratiche gli effetti di una nuova disciplina religiosa.

Quando si parla di disciplina può venire in mente l'importante contributo di Michel Foucault, divenuto popolare anche in antropologia a partire dagli anni Settanta e Ottanta. Provare a vedere fin dove possono tornare utili le sue elaborazioni ha qui particolarmente senso poiché Foucault stesso si concentrò sul Cristianesimo, nei suoi studi di storia e filosofia. Secondo lui, l'emergere della governamentalità moderna, secolare, aveva infatti la sua genesi proprio nel 'potere pastorale', cioè l'attività del pastore nei confronti di un gruppo di individui. Il governo delle anime infatti, dal singolo mirava alla salvezza dell'intera collettività (Foucault 2005). Per ottenere questo risultato, il potere pastorale utilizzava diverse tecniche individuate da Foucault, di cui una, espansa poi nella società, era quella della confessione (vedi anche Robbins

2004b :232). Una caratteristica della confessione era quella dell'obbligo, per il soggetto confessante, di legarsi alla verità enunciata dalla confessione; di divenire cioè, ciò che così si dichiarava di essere (Foucault 2012; Marzocca 2004). In questo senso, come ho cercato di mostrare attraverso le narrative riportate, anche a Port Harcourt gli individui, tramite la confessione, accettavano di ricostruire il 'male' del proprio passato. Anche se a volte dichiaravano di non esserne stati coscienti in precedenza, ne ricostruivano la memoria attraverso la narrazione della testimonianza, la confessione; 'scoprivano' cioè che le proprie azioni passate erano state malefiche, criminali e soprattutto, agite dal demonio. Accettavano, perciò, di classificarle come tali, di legarsi alla 'verità' espressa dai discorsi del pentecostalismo e di farsene portatori in prima persona, portando in secondo piano possibili cause diverse. Anche la *deliverance*, oltre alla confessione, da questo punto di vista potrebbe essere vista come la scoperta e l'accettazione di un passato ancora più impossibile da riconoscere mentre lo si viveva, perché dominato da forze oscure. A partire dalla confessione, demolendo le proprie scelte passate, gli individui sceglievano perciò di disciplinarsi, di costruire il proprio Sé cristiano, liberando la propria soggettività da dipendenze passate (sociali, spirituali) attraverso il dialogo con i discorsi e le pratiche pentecostali. Questa scelta ne costituiva poi altre, come il luogo in cui andare a vivere, le relazioni da mantenere o da cancellare e ognuno 'aiutava' gli altri a fare lo stesso, giacché l'evangelizzazione collettiva è uno fra i doveri del *born-again*. Foucault però guardava a uno specifico caso storico e questi era quindi diverso dal caso del neo-pentecostalismo a Port Harcourt, anche se può fornire qualche spunto di riflessione. Come l'*Etica Protestante* descritta da Max Weber (1965, ed. originale 1905) riguardava i calvinisti del XVII secolo, il particolare cristianesimo a cui guardava Foucault favoriva una morale ascetica, la quale rifiutava le cose di 'questo' mondo (Foucault 1992; vedi anche Meyer 2007), mentre nel neo-pentecostalismo la riflessione sul Sé sembrava mirare a modificare tanto lo spirito quanto l'esperienza materiale della vita del praticante. Nelle narrative presentate, la salvezza a cui miravano pastori e praticanti era, in questi particolari casi, tanto spirituale quanto fisica e le due, del resto, erano connesse. Alla ricostruzione e all'accettazione delle proprie colpe, al cambiamento individuale conseguiva l'aspettativa di una ricompensa anche nella vita terrena, se non arricchita come dichiarato nel Vangelo della Prosperità, almeno divenuta sicura, serena, immune dalle ansie che, in ultima istanza, derivavano da una incapacità del governo degli uomini nel garantirla. In questo, stava anche la critica che quella che si potrebbe chiamare 'governamentalità pentecostale' faceva al Governo Federale.

La messa in sicurezza dello Stato proponeva quale soluzione per i conflitti sul Delta del Niger un rapporto verticale, una nuova forma di dipendenza ritenuta, oltretutto, inefficace, fra Stato e individui. Questa relazione si esprimeva in un ‘blando’ programma di formazione calato dall’alto verso gli ex-militanti e nel pagamento di uno stipendio, cioè nella condivisione di una parte delle rendite petrolifere statali. Il pentecostalismo invece proponeva una ‘disciplina dello spirito e del corpo’ ritenuta dai miei interlocutori più efficace della polizia terrena nell’arrestare i militanti, trasformando «la legge, in questione di giudizio interno e di sincerità, piuttosto che di osservanza esterna» (Martin 2001 :12). Attraverso quindi delle condotte a cui scegliere di uniformarsi, gli individui potevano liberarsi, almeno idealmente, da dipendenze dirette tanto con gli agenti dello Stato, quanto con i vecchi leader armati. Inoltre, almeno laddove manteneva un aspetto comunitario, questa disciplina garantiva una forma di aggregazione alternativa, orizzontale, una nuova famiglia con cui costruire rinnovati legami sicuri e forme di solidarietà collettiva, se non micro-economica, almeno morale. Dove questi legami venivano meno, dove le chiese apparivano istituzionalizzate, spersonalizzate, ‘burocratizzate’ per dirlo con Weber (1998, ed. originale 1909; Weber 1974, ed. originale 1922 :249), quando lo spazio per un rapporto orizzontale fra pastori e individui, con i loro problemi veniva quindi meno, le stesse chiese venivano incontro a una critica analoga.

Prima di Foucault, di disciplina sociale aveva parlato originariamente anche Max Weber, in *Economia e Società*, nel quarto volume dedicato alla *Sociologia politica*. Weber volle mettere chiaramente in luce che la ‘disciplina’, per come la intendeva lui, non era ostile allo status dell’individuo; anzi, diversi gruppi potevano garantirsi una posizione vantaggiosa nella società proprio accettando la sottomissione a uno stretto codice disciplinare interno (Weber 1981 :260, ed. originale 1922). Cogliendo spunto da questo, al di là delle discussioni sull’applicabilità di Weber al contesto pentecostale (affrontate nel prossimo capitolo), viene facile ricordare le narrazioni di molti individui con cui dialogai, i quali indicavano chiaramente l’idea che, una volta pentiti e accettata volontariamente una trasformazione in senso neo-pentecostale, entrando nella comunità dei ‘fratelli in Gesù’ si aspettavano, di conseguenza, un rapido ‘*empowerment*’ da Dio. Dopo quindi aver trasformato la storia del loro ‘prima’ esperienziale in quella di una vita senza potere, erano convinti che nel loro ‘dopo’ neo-pentecostale vi sarebbe stato un conseguente miglioramento delle proprie condizioni, spesso nella forma di una ricompensa monetaria, di un lavoro ben retribuito, ben posizionato. In questo senso, è

difficile dire che la disciplina neo-pentecostale fosse del tutto compiuta, nel senso di Weber, anche se i giovani sembravano recuperare almeno una fiducia rispetto alle capacità di vincere i loro problemi comuni, trasformati in ‘demoni’ di cui liberarsi. Divenuti *born-again*, dei ‘buoni cittadini’, le loro attese si scontravano con una società che non gli riservava uno status elevato soltanto in quanto neo-pentecostali o non più armati di AK-47. Nell’economia di mercato neoliberista del tempo, divenire neo-pentecostali poteva essere una forma d’adattamento alle sue difficoltà (vedi anche Comaroff & Comaroff 2000; Maxwell 2005), ma non, in definitiva, un superamento, così come i programmi di ‘*skill training*’ delle comunità e dei gruppi religiosi potevano poco contro delle condizioni strutturali economiche svantaggiose per la nazione nel suo complesso. Lo stesso potrebbe dirsi per il programma di Amnistia Federale.

Forse, questa trasformazione, questo adattamento rappresentava piuttosto una ulteriore ricaduta sul singolo individuo di scelte politiche più ampie; un ‘governo a distanza’ neoliberalista mostrato, al tempo della mia ricerca, anche da alcuni degli stessi gruppi che si proponevano di recuperare i giovani, ex-militanti o meno, configurandosi formalmente quali delle chiese e delle ONG insieme; a volte, delle Faith Based Organisation (FBO), come ‘General’ mi volle dire. Nel prossimo capitolo, mi andrò quindi a concentrare proprio su queste retoriche sviluppiste estremamente diffuse nei discorsi neo-pentecostali a Port Harcourt, sia dai gruppi rivolti ai giovani prima armati e poi ‘disciplinati’, sia, più in generale, dalle comunità neo-pentecostali, verso una popolazione rimasta spesso delusa da una ricchezza petrolifera mancata. Esplorerò quindi il Vangelo della Prosperità a Port Harcourt, mostrando i suoi cambiamenti nelle denominazioni, nel tempo e infine, forse, la sua crisi.

5. Riprendersi la ‘ricchezza’ e combattere la ‘povertà’ nel Delta del Niger

5.1 ONG e FBO sul Delta del Niger: la pace tramite ‘empowerment’

Ogboju e Idogho (2006) scrivono che è possibile vedere l’origine delle ONG in Nigeria principalmente a partire dagli anni Ottanta, per via della preferenza dei flussi d’aiuti dei donatori esteri verso queste organizzazioni rispetto alle casse dei regimi militari di quegli anni. Un altro motore scatenante allo sviluppo delle numerose ONG in Nigeria furono gli studenti interessati alle politiche radicali, laureati in quegli anni nelle università nigeriane (vedi capitolo tre e quattro; vedi anche Oculi 2009). Molti di questi, usciti dalle università, rispetto al settore pubblico legato ai regimi militari e alle opportunità sempre più in declino nel settore privato vennero attratti dal settore delle ONG, formando soprattutto gruppi dedicati alla tutela dei diritti umani. L’annullamento dei risultati elettorali del 1993 da parte di Sani Abacha diede una ulteriore spinta all’istituzione di questo tipo di iniziative ‘dal basso’ e cioè ONG dirette alla diffusione dei diritti umani e della democrazia, a cui nel Delta del Niger si aggiungevano anche quelle che portavano avanti lotte ambientali per via della deregolamentazione ambientale e dell’azione distruttiva delle multinazionali petrolifere.

Ai governi militari in Nigeria si sommarono, come in molti altri paesi africani, le riforme economiche degli anni Ottanta; il piano d’austerità economica avviato nel 1982 dal governo di Shagari e il piano di aggiustamento strutturale, non finanziato, avviato da Babangida nel 1986 anche al fine di sostenere le spese dei progetti di sviluppo avviati in precedenza, dando luogo a una apertura dello Stato verso le politiche di mercato neoliberiste e a un ritirarsi dal settore dei servizi (vedi capitolo tre). Come scrive Schirripa, questi cambiamenti negli anni Ottanta fecero sì che

le ONG diventassero uno degli attori principali delle politiche di sviluppo e, conseguentemente, riuscissero a incanalare buona parte dei fondi a queste dedicate. Il moltiplicarsi delle ONG, così come di altre organizzazioni riferibili a ciò che nel linguaggio dello sviluppo si suole chiamare, con un termine non scevro di ambiguità, “società civile”, non è che uno degli elementi su cui riflettere. Il secondo è che in molti casi si assiste a una radicale trasformazione nelle pratiche, nelle prospettive e nella stessa struttura di molte ONG. Trasformazioni che avvengono contestualmente con ciò che viene definito il neoliberal turn in Africa. I due fenomeni non devono essere visti in maniera

separata, poiché la pratica e l'attitudine neoliberista fa breccia nel mondo delle ONG.
(Schirripa 2016)

Si è così parlato di una ONG-izzazione della società africana (Hearn 1998), anche se è difficile pensare a Stati e ONG come entità monolitiche e prive di complesse relazioni (Fisher 1997). Le stime del numero delle ONG in Nigeria sono difficili, ma nel 2009 ve n'erano molte migliaia, che coinvolgevano milioni di individui fra personale e volontari. Oltre ad essere esplose numericamente dagli anni Ottanta in poi, molte di queste, in Nigeria, erano parzialmente dipendenti dal governo. Nel 1986, ad esempio, la moglie del generale Babangida, Mayam, fondò la *'Better Life for Rural Women'*, presto soprannominata popolarmente *'Better Life for Rich Women'*, tale divenne lo scetticismo nei confronti di molti di questi programmi di 'sviluppo'. Infatti, le ONG in Nigeria vennero viste, sempre più spesso, come un meccanismo creato allo scopo di dare a persone ordinarie un migliore accesso a risorse e a influenze sullo Stato (Smith 2010). A queste ONG si sommavano organizzazioni volontarie, fondazioni private (come la Gates Foundation, che in Nigeria opera l'AIDS Prevention Initiative, APIN) e i gruppi religiosi, le cosiddette *Faith Based Organisation* (FBO).

La presenza delle organizzazioni cristiane nella scena pubblica e quindi, spesso, in progetti di sviluppo educativo o sanitario, si può far risalire già alle missioni (vedi ad esempio capitolo due, per quanto riguarda Port Harcourt e la questione delle scuole primarie). Ad esempio, Agbola scrive che (1998 :28):

I movimenti missionari del XIX secolo si muovevano mano nella mano con i colonizzatori e la chiesa aveva la propria parte di colpa per il suo contributo nella distruzione delle culture e nella legittimazione dello sfruttamento da parte della prima colonizzazione. La chiesa, tuttavia, ha dato un enorme contributo nello sviluppo intellettuale e sociale della Nigeria. Le scuole, gli ospedali, gli spazi ricreativi e molti altri sono stati forniti da vari gruppi religiosi o dalle ONG.

Le missioni cristiane hanno stabilito, secondo Ajayi (in Agbola 1998 :29) almeno il 60% delle scuole e degli ospedali in epoca coloniale. Come scrive Williams (1991 :36)

Le scuole missionarie hanno superato di numero le scuole nella Nigeria meridionale [...] Le scuole cristiane spesso sono migliori della loro controparte governativa e i genitori si affrettano a mandare la loro prole da loro, al di là dei loro orientamenti religiosi.

La guerra civile (come mostrato nel capitolo due) cambiò l'attitudine del governo federale nei confronti delle missioni religiose straniere, dato il contributo che avevano avuto, soprattutto le missioni cattoliche, nel sostenere i 'ribelli' biafrani. Quasi tutti i preti cattolici furono espulsi e il governo acquisì il controllo delle scuole e degli

ospedali da loro stabiliti, soprattutto nelle regioni del Biafra. In seguito, venne introdotta una politica educativa nazionale che gradualmente venne estesa a tutti gli Stati della Nigeria (Ukiwo 2007). Dagli anni Settanta in poi e in particolare negli anni Ottanta, ritornò la competizione per gli spazi pubblici da parte di Cristianesimo e Islam; insieme alla ONG si ebbe perciò una esplosione delle FBO (Obadare 2007).

Nel 2016, quando svolgevo ricerca, notai come i gruppi neo-pentecostali a Port Harcourt si fossero aggiunti ai missionari nell'occuparsi del settore dell'istruzione. Visitai ad esempio una scuola superiore gestita dalla Redeemed Christian Church of God. Si trattava di una struttura grande e dall'aspetto ben curato e pulito. Al suo interno vi era un campo da calcio di discrete dimensioni; nei muri erano invece distribuiti vari poster motivazionali e auto-responsabilizzanti. In uno si trovava scritto, ad esempio, «L'unico che perde è colui che si giustifica»¹³¹. Incontrai il Vice-Preside della scuola e mi spiegò che preparava gli studenti per l'esame WAEC (West African Examination Council) e NECO (National Examination Council). A suo dire, si trattava di una scuola dove gli studenti erano preparati 'olisticamente'; rendendoli cioè capaci di affrontare l'ambiente e la società ma rimanendo moralmente timorati da Dio. Il curriculum era lo stesso di altre scuole, per rispettare gli standard nazionali, ma si cercava di integrare, mi spiegò, il significato biblico delle materie. Se ad esempio si insegnava biologia, veniva spiegato l'evoluzionismo, perché necessario per gli esami, ma contestualmente venivano spiegate le ragioni per cui la Bibbia lo negava. Non tutti i bambini erano aderenti alla Redeemed Christian Church of God, ma certamente dovevano essere pentecostali *born-again*; e lo stesso si poteva dire dei genitori e degli insegnanti. Le tasse erano più alte di altre scuole (spesso anche troppo, come molti mi confidarono nel tempo), ma secondo il Vice-Preside, ne valeva la pena; l'anno scorso gli studenti della scuola avevano dato fra i migliori risultati nazionali all'esame NECO. Oltre a quella *Secondary School*, a Rivers State erano presenti altre tre *Primary School*, mentre a Osun State era presente la *Redeemer's University*, con corsi di *business*, ingegneria, agraria e così via.

Come scrive Schirripa (2016), le FBO sono divenute, col tempo, attori centrali, combinando «il discorso umanitario e le attività di promozione dello sviluppo con un forte zelo proselitistico», in questo, similmente alle missioni cristiane precedenti. A differenza di queste però, spesso,

¹³¹ *The only that loose is the one that make excuses for himself.*

le risorse impiegate dalle FBO nelle loro attività sono molto ingenti, sia dal punto di vista finanziario che da quello umano. E se non si può scindere il nesso che lega l'azione umanitaria e sociale da quella di conversione, non si può nemmeno nascondere il legame che tali organizzazioni hanno con la destra cristiana e con gli ambienti più radicalmente neoliberisti [...] Per quanto le ONG di ispirazione cristiana siano una realtà consolidata da tempo, ci troviamo di fronte, in questo caso, a un fenomeno in parte differente. Non si tratta di organizzazioni autonome e indipendenti che progettano le loro politiche e le loro pratiche in base a una prospettiva e ispirazione di natura religiosa. Si tratta invece di organizzazioni intimamente legate alle Chiese, che di fatto le gestiscono direttamente. (Schirripa 2016)

Come scrive Clarke (2007), l'amministrazione Bush dal 2000 al 2004 era quella di un presidente cristiano e per questo permise di utilizzare i fondi USAID, a partire dal 'Participation by Religious Orders in USAID Programs' dell'ottobre 2004, seppur non contemporaneamente, per 'servizi sociali' e per 'attività intrinsecamente religiose'. In questo modo le organizzazioni evangeliche e pentecostali divennero partner importanti dell'USAID laddove operava in Africa sub-sahariana, come appunto, in Nigeria¹³². Inoltre, in Nigeria vi è un ulteriore elemento che lega direttamente le chiese pentecostali alle organizzazioni dedite allo 'sviluppo' o all' 'aiuto umanitario', comunque questo si declini: entrambe afferiscono alla stessa registrazione legale per venire autorizzate a operare in territorio nazionale, che siano transnazionali o meno.

Come mette in luce Ukah (2015), in Nigeria, anche i leader religiosi che dichiarano di aver ricevuto da Dio l'autorità per fondare una chiesa, pur essendo comunque liberi di non farlo, sono caldamente invitati a registrare la propria organizzazione religiosa sotto l'ègida del Companies and Allied Matters Act (CAMA) del 1990, rivisto nel 2004, emanato dalla Corporate Affairs Commission (CAC) della Nigeria. Questo corpo regola e include le organizzazioni che rispettano i requisiti di entità no-profit, incluse le ONG. Dei circa 4000 distinti gruppi religiosi in Nigeria, circa il 70% è registrato sotto la CAC. La registrazione della chiesa come 'incorporated trustees' garantisce una successione perpetua, cioè una identità e una personalità legale garantita nel tempo, insieme al potere di citare in giudizio e di essere citati come *trustees* e infine, il potere di acquisire, detenere, assegnare, disporre o trasferire proprietà per gli scopi dell'associazione. Secondo poi la Company Income Tax Law del 2004 le entità no-

¹³² Vedi la pagina internet dell'USAID dedicata ai progetti in Nigeria, <https://www.usaid.gov/nigeria> [controllato il 17/09/2017].

profit sono esenti dalle tasse. Ad esempio, il nome completo della Redeemed Christian Church of God sarebbe, in effetti, ‘The Incorporate Trustees of The Redeemed Christian Church of God’¹³³. In termini legali quindi, in Nigeria, chiese e ONG sono sotto la stessa regolamentazione delle ‘*incorporated trustees*’. Almeno formalmente lo Stato, oltre a garantire, tramite la CAMA, dei diritti alle chiese, mantiene la facoltà di poter sciogliere le organizzazioni registrate sotto la sua legge se queste non rispondono ai requisiti di controllo, principalmente sul budget, che dovrebbero rispettare. Nella pratica questo non è mai accaduto finora, ma l’esistenza stessa di questa possibilità può essere significativa nel provare a pensare ai rapporti di potere fra le chiese pentecostali e lo Stato in Nigeria.

Generalmente, negli ultimi anni, come nota Freeman (2012), le ONG sono apparse dominate dall’occidente e dai suoi donatori (vedi anche Hulme & Edwards 1997; Igoe & Kelsall 2005; Michael 2004; Tvedt 1998) e il loro successo è apparso ridotto (Lewis 2000) non riuscendo a ottenere partecipazione locale e quel processo di potenziamento individuale, di nuova agentività denominato ‘*empowerment*’ (Cooke & Kothari 2001). Se a questo si aggiunge, in Nigeria, la delegittimazione popolare che il settore delle ONG ha raggiunto, anche laddove quelle transnazionali sono state nazionalizzate (vedi ad esempio Smith 2010) diventa comprensibile l’emersione del pentecostalismo in quegli spazi lasciati vuoti dai servizi dello Stato. Entrambe, ONG e chiese o gruppi pentecostali, sorgono a velocità sorprendente ed entrambe affermano di agire contro uno stato di crisi, concettualizzato come la povertà, il ‘sottosviluppo’ o come il demone della povertà e il regno del male, contro cui lottare. La differenza, prosegue Freeman (2012), è che i gruppi pentecostali possono finanziarsi dalle decime e dalle offerte se ricevono fondi da gruppi internazionali; ma soprattutto, è diverso il modello di trasformazione proposto. Mentre per le ONG la trasformazione è prettamente economica e collettiva, spesso senza tenere affatto in conto il passato o ciò che localmente viene identificato come ‘tradizione’, per il pentecostalismo la trasformazione è totale, soggettiva, individuale, locale e al contempo con uno spazio preciso in cui collocare il passato ‘tradizionale’ e una giustificazione morale per cui autorizzarne una rottura (Meyer 1999). Entrambi rispondono ad una logica di mercato: dove le ONG sembrano aprire i paesi al mercato neoliberale da cui del resto dipendono

¹³³ Come mostrato, del resto, nel sito ufficiale stesso della chiesa, nella *disclaimer notice* alla pagina <http://rccg.org/disclaimer-notice/> [controllato il 17/09/2017].

spesso i loro fondi, per i gruppi pentecostali si tratta di rispondere alle necessità di coloro che offrono decime e offerte, riuscendovi spesso meglio di altri, portando avanti un proselitismo più efficace di altri gruppi religiosi e certamente radicandosi meglio nel tessuto locale di come spesso riescono a fare molte ONG.

Una delle parole chiave condivisa da ONG e FBO è quindi quella di *empowerment*. Termine ambiguo nelle sue formulazioni locali, permette diverse declinazioni se visto come un processo di potenziamento delle capacità dell'individuo da parte di una organizzazione secolare oppure da parte di una organizzazione pentecostale. Politiche per 'dare potere ai poveri' da parte delle ONG, soprattutto a partire dagli anni Ottanta, possono implicare la valorizzazione dell'efficienza del mercato, la scelta individuale e l'autonomia, i temi dell'imprenditorialità e lo scetticismo nei confronti dello Stato come fornitore di servizi; secondo Ferguson, alcune delle condizioni per lo sviluppo di politiche neoliberaliste di mercato (Ferguson 2009). Questo certamente avveniva nei corsi di *business* o di *skill management* proposti tanto dalle ONG, quanto dalle FBO sul Delta del Niger, durante la mia permanenza. Questi corsi potevano essere interpretati come tecniche di governamentalità che lavoravano creando la responsabilizzazione dei soggetti-cittadini, laddove il programma federale di amnistia già stabiliva la necessità di sviluppare corsi, per rendere coloro classificati come 'criminali' degli individui 'reintegrati' nella società nigeriana, limitando la necessità di ulteriori interventi del governo (vedi capitolo quattro). Questo significava anche, contestualmente, che le azioni, individuali o collettive, intraprese precedentemente per far fronte alla crisi economica e sociale – anche quelle con un significato politico – dovevano essere rese non più valide, 'senza potere'; soltanto gli esperti dell'*empowerment*, per definizione, possono indicare la strada per la liberazione dalla povertà (Cruikshank 1999). Nonostante quindi le notevoli differenze nelle pratiche, nei discorsi e nelle motivazioni sottostanti al comune programma di 'reintegrazione' ed *empowerment* degli individui, spesso i risultati ricercati da numerosi gruppi pentecostali e ONG secolari sembravano sommariamente simili.

Nel processo di 'recupero' degli ex-militanti sul Delta del Niger, mi resi conto che la linea fra gruppi pentecostali e ONG era molto sfumata; quando i gruppi pentecostali si andavano a occupare più direttamente del recupero dei giovani, del loro '*empowerment*', spesso si indicavano – anche – come ONG o FBO e la comune registrazione legale rendeva il problema, per molti versi, piuttosto una politica di auto-rappresentazione. 'ONG' si definiva il gruppo del fotografo *born-again*; altrettanto faceva una chiesa

pentecostale nel momento in cui aveva partecipato al programma dell'amnistia federale fornendo alcuni corsi di cucito agli ex-militanti (vedi capitolo quattro). La stessa Shell, nel 2007, aveva deciso di includere le FBO fra i partner per i suoi programmi di sviluppo locale nel Delta del Niger¹³⁴. L'esempio del gruppo del 'Generale' (già presentato in parte nel capitolo quattro) è rappresentativo della fluidità delle denominazioni: il gruppo si descriveva come una ONG in molti volantini, come FBO quando era il 'Generale' a parlarne e pentecostale ogni volta che officiava il venerdì negli spazi di una chiesa. Questo gruppo, registrato come gli altri alla Corporate Affairs Commission, può essere riportato come esempio anche per evidenziare due problematiche; quella dei fondi delle FBO e quella di cosa possa significare il termine 'empowerment'.

Il gruppo del 'Generale' poteva contare, oltretutto sulle offerte e le donazioni dei suoi aderenti, sul (poco) sostegno ricevuto da chiese neo-pentecostali come la Redeemed Christian Church of God (sostanzialmente copie di bibbie) e sul capitale economico stesso del 'Generale', uno fra i leader ex-militanti arresi al programma dell'amnistia federale e perciò, con un discreto 'stipendio' da parte del Governo. L'enfasi sulla 'disciplina' e il 'discepolato' che vigeva nel gruppo del 'Generale' derivava però anche dalla precedente partecipazione del 'Generale' al gruppo Youth With a Mission (YWAM), e quando ebbi modo di parlargli non mancò di citarla:

*Sai della YWAM? YWAM è un programma internazionale di discepolato, stabilito da Loren Cunningham. Vennero in Nigeria nel 2005, o 2006? Si specializzarono nel disciplinare le persone, sono stato lì per sei mesi e ci hanno dato borse di studio e così è come siamo stati capaci di disciplinare questi giovani e dare la loro vita a Cristo.*¹³⁵

La YWAM è una organizzazione cristiana intedenominazionale, fondata nel 1960 da Loren Cunningham, fra Stati Uniti ed Europa. Lo scopo dichiarato nelle diverse pubblicazioni e siti internet dell'organizzazione, è la creazione di programmi di formazione verso i giovani, sia per aiutarli a 'vivere una vita in Cristo' che per farli divenire influenti in quelle che vengono chiamate le 'sfere di influenza' sociali, quali l'istruzione, il governo, le arti, l'intrattenimento, i media, la comunicazione, l'attività commerciale, la famiglia e ovviamente, la chiesa. Questo ha portato a stabilire nel

¹³⁴ *The Tide Online (Nigeria): Shell partners FBOs on N'Delta dev.* 18 giugno 2007. [<http://royaldutchshellplc.com/2007/06/18/the-tide-online-nigeria-shell-partners-fbos-on-n%E2%80%99delta-dev/> controllato il 17/09/2017].

¹³⁵ 10 giugno 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota20.

mondo, incluso a Port Harcourt¹³⁶, delle scuole di formazione organizzate sotto la struttura di una ‘Università delle Nazioni’ (UN), offrendo corsi che negli Stati Uniti godono di accordi bilaterali con altre istituzioni superiori d’istruzione e delle ‘*Disciplenship Training School*’ (DTS), scuole intensive di ‘discepolato cristiano’ che forniscono la base biblica e teologica per i giovani, spesso pre-requisito per accedere all’UN. A questo, localmente si aggiungono ulteriori scuole; a Port Harcourt ad esempio erano disponibili la School of Worship and Music, la School of Digital Cinema Studies, la School of Biblical Studies e la School of Business Administration. La teologia della *spiritual warfare*, così com’era stata elaborata da C. Peter Wagner (vedi primo capitolo) del 1980 era attivamente diffusa dalla YWAM, includendo il governo e la sfera politica fra quelle per cui i giovani di YWAM dovrebbero costruire la loro influenza. Sostiene il fondatore della YWAM: «Penso che per un cristiano, il mondo secolare non debba esistere. Ognuno di noi si posiziona per un regno o per un altro: luce o tenebre» (Cunningham 1997 :148). Secondo Sara Diamond (1990), tanto Loren Cunningham, quanto Ron Boehme, che si occupava di gestire la sezione YWAM di Washington, avrebbero lavorato col gruppo di Dennis Peacocke, reputato uno dei principali alleati della destra conservatrice statunitense. Il gruppo del ‘Generale’ quindi, oltre alle altre forme di finanziamento quali le offerte, otteneva ogni semestre cinque borse di studio per i suoi giovani dall’internazionale YWAM, attraverso il suo ufficio di Port Harcourt. Parte del lavoro coi giovani del ‘Generale’, come la sua enfasi sul ‘discepolato’, era perciò ulteriormente comprensibile se la si guardava conoscendo l’operato e i discorsi di un suo finanziatore e partner, l’FBO internazionale YWAM.

Il gruppo del ‘Generale’ utilizzava quindi dei discorsi pentecostali per ‘insegnare’ e ‘disciplinare’ i giovani, proponendo delle modalità attraverso cui fargli superare i loro problemi e ‘potenziarli’. Nel contesto della *spiritual warfare* (vedi capitolo tre), i problemi dei giovani, come quello della ‘povertà’ venivano contestualizzati in una lotta continua fra forze del bene e forze del male e di conseguenza, l’*empowerment* poteva derivare anzitutto da Dio (Freeman 2012; Meyer 2007). Secondo Maxwell (2005), l’attitudine positiva derivante dalle pratiche e dai discorsi pentecostali, il superamento delle paure, un senso di destino personale, una maggiore autostima e fiducia in se stessi aiuterebbero i suoi aderenti almeno ad affrontare un mercato del lavoro instabile, come

¹³⁶ Vedi il sito della YWAM a Port Harcourt, <http://www.ywam-portharcourt.org> [controllato il 17/09/2017].

quello neoliberista. Almeno in questo senso, secondo Maxwell, l'individuo che aderisce alle pratiche pentecostali avrebbe un vantaggio sugli altri e il pentecostalismo non sfiderebbe il neoliberismo ma, piuttosto, offrirebbe ai suoi aderenti la possibilità di cambiare le loro risposte alle sue 'condizioni limitanti'. Tuttavia, questo è forse al costo di una depoliticizzazione di altre istanze che, almeno sul Delta del Niger, hanno provato a volte a criticare il mercato neoliberale, pur imbracciando troppo spesso le armi (vedi capitolo quattro). Resta da stabilire quanto questi programmi di *empowerment* siano efficaci contro la povertà, rispetto ad altre soluzioni, nel raggiungere i risultati sperati.

Durante uno dei servizi del venerdì del gruppo di ex-militanti del 'Generale' presi parte a una di queste opportunità di 'sviluppo personale', di *empowerment*. Mentre veniva svolto il servizio secondo i passaggi stabiliti, fra preghiere e canti, una giovane donna salì sul palco e in accordo col giovane che si occupava di coordinare il servizio, lo interruppe. Molto ben vestita, con una giacchetta e una camicia bianca, iniziò a dare testimonianza di come la sua vita fosse cambiata dal giorno in cui aveva scoperto quella nuova possibilità di '*business*'. Quando la donna scese dal palco fu per farvi salire un uomo, il quale iniziò a introdurre il '*business*' in questione: un servizio di 'prestito solidale' originariamente creato in Russia da Sergei Mavrodi, chiamato MMM. Prese a distribuire dei volantini per presentarlo, con un formulario da compilare per parteciparvi a partire, anzitutto, da un investimento iniziale. Mentre i volantini venivano distribuiti, cercai rapidamente di cosa si trattasse, scoprendo che l'MMM era sostanzialmente un cosiddetto 'schema Ponzi', un multi marketing piramidale. Ogni nuovo arrivato veniva remunerato del suo investimento dai precedenti investitori, attraverso il capitale che questi avevano recuperato da altri nuovi sottoscrittori. In pratica, vi era solo uno spostamento di denaro dai nuovi arrivati ai vecchi; il meccanismo poteva proseguire finché il flusso di nuovi investitori con cui ripagare i vecchi continuava, o finché il primo investitore non spariva con buona parte del capitale. Si trattava di un sistema che si basava molto sulla reputazione del suo fondatore e degli investitori che di seguito, ne attireranno altri. Sergei Mavrodi e il suo MMM hanno perso questa reputazione in Russia e in Europa a partire dal 2003, quando Sergei venne arrestato dando avvio alle vicende giudiziarie che lo portarono in prigione e poi di nuovo libero dal 2007. Per questo, dal 2015, MMM è rinato ma stavolta in Indonesia, in Sud Africa e in Nigeria, cioè in paesi dove ancora non era conosciuta la sua storia. Nel 2017 la Redeemed Christian Church of God avisò i suoi aderenti di non partecipare allo schema, proprio in seguito ad alcuni scandali dovuti al ruolo di diversi pastori nel proporre questo

schema alle loro congregazioni¹³⁷. Ma quel 24 giugno 2016, quei giovani ex-militanti erano radunati, in un attento silenzio, ad ascoltare l'opportunità che quell'uomo gli stava proponendo. Quando se ne andò, parlai con loro e con il coordinatore, mostrandogli le informazioni facilmente reperibili da chiunque, per avviare un dibattito. Nessuno, incluso il coordinatore, aveva raccolto delle informazioni sul sistema MMM; e tuttavia, l'attitudine al rischio, all'investimento, all'essere 'padroni del proprio business' erano proprio alcuni fra i valori che i discorsi neo-pentecostali potevano convogliare ai loro aderenti (Freeman 2015). Il coordinatore mi spiegò che non era la prima volta che gli capitava di andare incontro a opportunità sbagliate e tuttavia, quelle erano state proprio le «strategie di *empowerment*» che cercavano. Le uniche circolanti, del resto, in una condizione di forti diseguaglianze strutturali e di scarse opportunità d'impiego tanto nel settore pubblico, quanto nel privato. Come illustrato ad esempio nel caso degli *slums* di Nairobi da Gregory Deacon, il cambiamento pentecostale può orientare le persone a cogliere le nuove opportunità solo laddove queste siano disponibili; altrimenti può essere, oltretutto fonte di opportunità, causa di frustrazione (Deacon 2012, Deacon & Lynch 2013).

Nonostante, oltre ad alcuni valori veicolati, anche il fallimento possa essere comune tanto alle ONG quanto alle FBO, la differenza si trova comunque nella legittimazione popolare di cui godono i due modelli proposti. Il cambiamento *born-again* attuato dal gruppo del 'Generale', abbiamo visto, era un cambiamento in senso 'olistico' e profondamente radicato nella soggettività della persona e da cui si poteva diffondere poi al gruppo sociale. Nei confronti dei giovani ex-militanti era anche maggiormente legato alla comunità locale e con persone che condividevano lo stesso passato problematico di coloro che si volevano far aiutare. Il 'Generale' metteva ben in risalto la competizione fra le strategie delle ONG straniere e i gruppi locali sul Delta del Niger, quando parlava di recuperare gli ex-militanti:

[...] invece di dargli empowerment, guardano [il governo federale] a persone bianche come te, e sai perché? Perché la nostra nazione, il nostro paese, crede più nei bianchi che nei neri. Rispettano i bianchi; se c'è una ONG, un gruppo di professionisti americani, il

¹³⁷ Anthony Ogbonna, «RCCG warns Pastors, members against participating in MMM, other ponzi schemes», *Vanguard*, 24 gennaio 2017 [<http://www.vanguardngr.com/2017/01/rccg-warns-pastors-members-participating-mmm-ponzi-schemes/> verificato il 01/08/2017].

*governo firma con loro il contratto. E questo anche se il miglior uomo per parlare con questi ragazzi sono persone che sono state lì e sono cambiate.*¹³⁸

Come scrive Schirripa (2016), la legittimazione dei modelli di sviluppo e di *empowerment* proposto dalle ONG e quello di crescita ‘olistica’ pentecostale si gioca anche su questo piano: mentre il primo modello veniva «visto come intrusivo, perché legato all’Occidente, il secondo invece, grazie alla flessibilità e malleabilità dell’idioma pentecostale, è vissuto come africano».

Ad ogni modo, questi programmi di ‘*business*’ e di ‘*skill management*’ a Port Harcourt non erano riservati soltanto ai giovani da disciplinare. Erano, invece, una caratteristica largamente diffusa, quasi costante nelle chiese neo-pentecostali di una città petrolifera, la quale cullava, più di altre, il desiderio dei consumi sfarzosi derivanti dalla ricchezza degli introiti petroliferi, appena sfiorata negli anni Settanta.

5.2 La prosperità neo-pentecostale a Port Harcourt

Come già discusso (vedi capitolo tre), se negli anni Settanta, in Nigeria, il pentecostalismo che dominava la scena pubblica a partire dalle università era quello del movimento *holiness*, incentrato su comportamenti diretti a un ‘ascetismo interiore’, un’attitudine che privilegiava il duro lavoro, moralmente corretto, invece che l’arricchimento personale e il consumismo, le cose cambiarono con l’arrivo del Vangelo della Prosperità. Come due estremi, la tensione fra *holiness movement* e *World of faith* rimase costante nel pentecostalismo nigeriano, anche se a partire dagli anni Ottanta la legittimazione morale della ricchezza e del consumismo che forniva il *faith gospel* sembrò avere la meglio. Chiese come la Redeemed Christian Church of God ben presentano questa tensione, che permane fino a oggi. La chiesa, pur essendo nata nel 1952 come una piccola istituzione che potrebbe definirsi di tipo *holiness*, mutò le proprie dottrine verso il Vangelo della Prosperità negli anni Ottanta, a partire dalla nomina di Enoch A. Adeboye come General Overseer. Tuttavia, la trasformazione non fu repentina: Adeboye, per non indispettire i membri anziani e di rilievo della chiesa, decise di istituire due tipi di *parish*, quelli di tipo ‘Classical’ e i ‘Model’. Nei ‘Model’ i servizi erano in inglese, diretti da professionisti – i primi tre furono un avvocato, un banchiere e un dottore – e permettevano tutto ciò che nei ‘Classical’ rimaneva vietato, come l’uso dei pantaloni per le donne, gli strumenti musicali elettrici ‘occidentali’ e la

¹³⁸ 10 giugno 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota20.

raccolta di offerte durante i servizi. I due tipi di *parish*, ufficialmente, sono tutt'ora esistenti all'interno della struttura della Redeemed Christian Church of God (Ukah 2011).

Il movimento *born-again* è quindi molto diversificato al suo interno e, almeno a partire dal neo-pentecostalismo ispirato al Vangelo della Prosperità, in molti, come ad esempio David Martin (2001) hanno visto una coincidenza, nel suo diffondersi a macchia d'olio, col capitalismo neoliberalista. Questo ha riportato l'attenzione sul lavoro di Max Weber, il quale fu certamente uno fra i primi studiosi ad aver accostato lo studio della religione all'azione economica, col suo lavoro *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1965, ed. originale 1904). Quanto il lavoro di Weber possa essere fonte d'ispirazione nello studiare il neo-pentecostalismo è stato materia di un dibattito fra studiosi, come mostrerò attraverso le analisi di Meyer (2007) e Freeman (2012).

Birgit Meyer (2007), rivedendo il lavoro di Max Weber sul Calvinismo e l'etica capitalista del XVII secolo, vi accosta anzitutto il lavoro di Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* (1987). Nel suo contributo, che Meyer trova convincente, Campbell cerca di offrire un complemento al lavoro di Weber, il quale avrebbe sottovalutato il ruolo del consumismo nella crescita e nella perpetuazione del capitalismo. Oltre alla produzione, il consumo sarebbe stato un elemento fondante del capitalismo che Campbell rileva a partire da un'etica romantica, che insieme a quella puritana, avrebbe reso le persone perennemente insoddisfatte di ciò che hanno, esponendole a un orientamento edonistico e a una ricerca incessante di novità. Questa istanza identificata da Campbell sarebbe poi stata, secondo la Meyer, globalizzata alla fine della Guerra Fredda del 1989, quando una cultura globale del neoliberalismo trasformò il concetto di libertà in quello di consumismo (vedi anche Comaroff & Comaroff 2000). Il problema indicato da Meyer nell'applicare l'approccio di Weber al pentecostalismo è, anzitutto, quello del contesto: Weber si riferiva al Calvinismo del XVII secolo, con un capitalismo in formazione, mentre il neo-pentecostalismo si trovava a emergere quando il capitalismo era già ben stabilito e dove la sfera religiosa era divenuta sempre più rilevante nella scena pubblica.

Similmente, Freeman (2012) sottolinea la differenza fra il capitalismo così com'era stato esaminato da Weber in Europa all'epoca dei calvinisti e così come fu introdotto prima dai missionari e poi, forzatamente, dai programmi d'aggiustamento strutturale negli anni Ottanta in Africa. Mentre il capitalismo in Europa era forte economicamente,

grazie alle industrie e alle colonie, in Africa fu anzitutto una forzatura causata dalla necessità di ripagare il debito estero crescente. Inoltre, il capitalismo industriale come lo intendeva Weber è molto diverso dal mercato neoliberale del lavoro oggi, anche in Africa, dove la sua instabilità rende preferibile, ad esempio, l'imprenditorialità (vedi anche Ferguson 2010). Infine, se Meyer (2007) afferma che il Vangelo della Prosperità contribuisce a rendere morale l'accumulazione del capitale in questo mondo invece che una esclusiva attenzione all'interiorità, che meglio si adegua, forse, al modo in cui viene concepita l'esperienza religiosa in Occidente (Asad 1993), è pur vero che una visione della religione come forza immanente, fatta di sacrifici e di benedizioni che permettano il successo in questo mondo, sono valori e preoccupazioni diffusi nelle religioni precedenti al Cristianesimo in Africa. In maniera simile, per i pentecostali in Africa, Dio è direttamente coinvolto nelle vicende quotidiane, invece di agire in maniera trascendente e di ricompensare gli adepti soltanto quando lasceranno questa terra (vedi anche Augé 2002).

Nell'indagine di Stephen Hunt (2000) sul mondo della cristianità del Vangelo della Prosperità, o del *Word of faith*, questi lo descrive come una espressione del successo del 'fondamentalismo evangelico' statunitense, da dove si sarebbe poi irradiato all'estero. Questa nuova cristianità avrebbe introdotto un orientamento più materialistico nelle soggettività dei suoi praticanti (almeno rispetto alle controparti cattoliche o protestanti), tanto da trasformare gli obiettivi di 'salute e salvezza', per usare una fortunata espressione di Vittorio Lanternari (1994), condivisi dal pentecostalismo 'classico', in un binomio di 'salute e ricchezza', come indicato da diversi studiosi (Coleman 2011; Meyer 2007; Hunt 2000). Allo stesso modo, per Steve Brouwer, Paul Gifford e Susan Rose (1996) il Vangelo della Prosperità in Africa sarebbe la «quintessenza delle fede americana, che promette benedizioni "materiali" e spirituali e "incontri di potere" a tutti». Tuttavia, Hunt ammette che questo modello di diffusione 'egemonica' da un singolo centro al resto, fallisce nell'apprezzare i contesti religiosi 'preesistenti' e il modo in cui ne influenzino la diffusione (Hunt 2000 :335).

L'anno precedente al contributo di Hunt, usciva l'articolo dei coniugi Comaroff, *Occult Economies and the Violence of Abstraction* (1999). Rispetto all'approccio 'dall'alto' di *Exporting the American Gospel*, che vedeva una produzione centralizzata di ideologie religiose ed economiche, i Comaroff proponevano di analizzare le *occult economies*, cioè le interpretazioni dal basso delle misteriose logiche dei mercati in Africa. In contesti in cui le ricchezze sembravano concentrate, per meccanismi poco

comprensibili se non agli specialisti, nelle mani di pochi, il mercato apparirebbe come, almeno in parte, il frutto del lavoro di forze oscure, utilizzate per arricchirsi tramite pratiche moralmente illecite. In questo senso, la manipolazione di queste forze occulte da una parte serve per ottenere il guadagno personale in un mercato ingovernabile e dall'altra, spiega la mancanza di prosperità per taluni. Questa 'economia occulta' è per i Comaroff, come spiegano l'anno successivo, una parte importante di quello che definirono 'capitalismo millenaristico', cioè il «capitalismo alla svolta del millennio e il capitalismo nelle sue manifestazioni messianiche, salvifiche e anche magiche» (Comaroff & Comaroff 2000b :295). Mentre questi contributi partono dal presupposto, quindi, di spiegare perché il Vangelo della Prosperità abbia avuto tanto successo in Africa in un determinato periodo storico, altri hanno cercato di spiegarsi piuttosto 'come' le pratiche del Vangelo della Prosperità si articolino nella dimensione economica, co-constituendosi.

Un esempio di quest'ultimo approccio è certamente il lavoro di Ruth Marshall, sul pentecostalismo in Nigeria (2009). Marshall preferisce vedere i contesti in cui sono situate queste pratiche, come le nuove forme di diseguaglianza o la crisi dello Stato-nazione e la globalizzazione, quali un contributo al loro «contesto di plausibilità» (Marshall 2009 :33). Marshall si concentra perciò sulle pratiche specifiche del pentecostalismo e come queste producano particolari soggetti morali e politici. Ispirandosi all'interpretazione di Foucault della rivoluzione in Iran (Foucault 1998), Marshall vede nel pentecostalismo una 'spiritualità politica', una forma di disciplina che, agita dal singolo, porterebbe alla trasformazione dell'intera collettività. In modo simile, Maxwell cerca di esplorare vari aspetti del pentecostalismo in Africa, incluse le sue relazioni con le politiche neoliberiste, a partire 'dal basso', affrontando direttamente l'universo religioso pentecostale, considerando ciò che i pentecostali «cantano, pregano, testimoniano e predicano» (Maxwell 2005).

Anche Meyer analizza, 'dal basso', il modo in cui i cristiani *born-again* interpretano il loro diritto a godere della prosperità, inclusi oggetti costosi ed eleganti. Il consumismo, parte fondante del capitalismo come indicato da Campbell, opera nella cornice pentecostale all'interno di un mondo fatto di forze invisibili in lotta sulla terra. Qui si cerca di distinguere fra un consumismo divino e uno di ispirazione demoniaca; una guerra spirituale che, secondo Meyer, si articola nel mondo materiale e rende, della ricchezza, problematica soltanto la sua origine e finalità (Meyer 2007). Questa *spiritual warfare*, come ho già mostrato (vedi capitolo tre), è parte fondante dell'interpretazione

della vita quotidiana di coloro che accettano i discorsi pentecostali anche a Port Harcourt. Quello che Meyer chiama ‘spirito del consumismo’, in una grande realtà urbana e commerciale del Delta del Niger ha avuto la sua massima espressione negli anni Settanta dell’euforia petrolifera, quando, dopo l’iniziale euforia, le persone hanno visto sgretolarsi le loro ‘aspettative di modernità’ (Ferguson 1999) così com’erano state proposte nelle sfarzose, tecnologiche ed esuberanti retoriche degli anni Settanta, dal mondo della politica a quello della cultura popolare (Apter 2005). La ricchezza e lo ‘sviluppo’ proposto dallo Stato nigeriano per ripagare il Delta del Niger dell’estrazione del suo petrolio, restavano delle vuote retoriche, dei sogni mai pienamente realizzati dinanzi alla costante disoccupazione, violenza e sfruttamento. A differenza dei minatori nella Copperbelt zambese presentati da Ferguson però (1999), invece di abbandonare quei sogni, gli aderenti al Vangelo della Prosperità a Port Harcourt sembravano percorrere una via per continuare ad agire verso quei desideri di consumo e di ricchezza, pur se all’interno di una nuova cornice ontologica dove la povertà, piuttosto che un problema esclusivamente sociale, veniva presentata anche (e a volte, principalmente) come il frutto del lavoro di forze demoniache. Come recava scritto un cartello pubblicitario a Port Harcourt, le diseguaglianze economiche erano qualcosa che andava oltre una condizione socialmente svantaggiata: «*Poverty is ILLEGAL, UNNATURAL, UNGODLY!! Start with your Prosperity*».

Durante la mia permanenza a Port Harcourt, notai che la quasi totalità delle chiese neo-pentecostali che incontravo proponevano percorsi di *business* e *skill management* ai loro aderenti. A differenza di altre città nigeriane che avevo visitato, come Ibadan, la frequenza con cui mi imbattevo nelle pubblicità dei loro servizi era veramente elevata¹³⁹. Presenterò perciò alcuni esempi di come venga elaborato questo concetto di prosperità neo-pentecostale e di come, in un certo senso, stia cambiando nel tempo, attraverso alcune iniziative. Il primo evento su cui mi voglio concentrare si svolse presso l’Hightflyer’s Christian Centre, e vide riunirsi diversi pastori neo-pentecostali. Il servizio, parte di una serie di eventi ricorrenti nella chiesa, venne chiamato ‘*Developing Needful Skills for Sustaining Relevance: Breaking The Limits Summits*’.

L’Hightflyer’s Christian Centre di Port Harcourt aveva come obiettivo quello di «far crescere un popolo importante globalmente, capace di regnare sulla terra e di prepararsi

¹³⁹ Vedi immagini in appendice.

per l'eternità in paradiso con Cristo»¹⁴⁰. Il pastore fondatore della chiesa, ex banchiere, era cresciuto nella scuola di David Oyedepo e nel suo Vangelo della Prosperità (vedi capitolo tre). L'evento vide la partecipazione di almeno un centinaio di persone, per quanto ristrette nello spazio del singolo piano di un edificio. All'esterno, fra le macchine che raggiunsero presto la doppia fila e un PK della polizia a garantirne sicurezza, alcune avevano adesivi che dimostravano la partecipazione ad altri servizi simili in diverse chiese, negli anni precedenti, come *'No more Limits : Supernatural Economy Summit'*¹⁴¹. Durante il servizio mancava la divisione spaziale, e anche nell'abbigliamento, fra uomini e donne imposto nelle congregazioni di tipo *holiness*. I partecipanti erano invece vestiti in maniera elegante, come uomini d'affari e una prima ora del servizio venne utilizzata solo per canti e balli, mentre due telecamere mobili riprendevano la scena, proiettandola sugli enormi schermi LCD della chiesa.

Il fondatore della chiesa salì sul palco: leggendo un foglio e intervallandovi i suoi interventi, iniziò a presentare questa sua iniziativa, la quale era alla sua seconda edizione, quell'anno.

La visione dell'Highflyers' business caucus è quella di creare un assemblea pratica, pragmatica ed effettiva per la creazione della ricchezza. Non possiamo effettivamente assumere le responsabilità spirituali del nostro ruolo nel cambiare il mondo e influenzarlo positivamente senza una forte base economica. Non possiamo estendere efficacemente il nostro ruolo senza una piattaforma efficace per migliorare la nostra forza e dirigere le nostre risorse dove sono più redditizie e premiate pubblicamente. Dobbiamo coinvolgere una piattaforma per la gestione degli affari e per creare opportunità di eccellere nel mercato. Per incoraggiare le innovazioni e la creatività, per spostare la nostra attenzione dai consumatori all'imprenditorialità e alla creazione di posti di lavoro. Per creare una piattaforma per l'implementazione di nuove strategie di business agricolo. Per creare una piattaforma per i cristiani per divenire agenti di cambiamento positivo, nelle nostre comunità, nelle nostre società, nelle istituzioni, nelle cooperazioni e nella governance. Dio sta elevando campioni nel Regno dei Cieli e modelli d'esempio per il suo popolo, che possano avere un impatto positivo nel sistema mondiale. Per avere una piattaforma per essere mentori di nuovi talenti e nuove eccellenze. Per ampliare gli obiettivi degli affari cristiani, e per assumere la posizione di leader nel mondo degli

¹⁴⁰ *To raise a people of global relevance empowered to reign on the earth and prepared for eternity in heaven with Christ.*

¹⁴¹ Vedi immagine in appendice.

affari. Per influenzare positivamente il mondo degli affari e la società insieme, dove tutti avranno un reddito sociale e vivranno pacificamente, con i vicini.

[applausi]

Come già evidenziato da Freeman (2015), diverse chiese neo-pentecostali in Africa si concentrano sulla creazione di opportunità di impresa. Come diceva questo pastore, il suo gruppo era lì «per spostare la nostra attenzione dai consumatori all'imprenditorialità e alla creazione di posti di lavoro ... creare una piattaforma per i cristiani per divenire agenti di cambiamento positivo, nelle nostre comunità, nelle nostre società, nelle istituzioni, nelle cooperazioni e nella *governance*». La «creazione di una forte base economica» era perciò premessa necessaria allo sviluppo delle loro «responsabilità spirituali». Il pastore andò quindi a descrivere chi sarebbe potuto divenire membro di un tale gruppo e quali attività avrebbe svolto.

[...] L'Highflyer's Business caucus include professionisti di tutte le vocazioni, e tutti i nuovi talenti si mantengono nel Regno di Cristo. I membri sono cristiani con una passione per il progresso, la produttività, la creazione di ricchezza e lo stabilirsi di una comunità virale e prospera di credenti influenti in Cristo. Ai membri è richiesto di essere cristiani praticanti, cioè dei born-again. Ai membri è richiesto di fare da mentore ad altri. Ai membri è richiesto d'essere una influenza positiva nella società.

Quali sono i nostri programmi, le nostre attività?

Seminari e workshop per creare leader nelle carriere professionali, agricole, industriali, politiche e di governance. Per creare piccole unità di business per scambi progressivi di venture, franchising, innovazioni e strategie per le donne nel mercato. Per creare un ambiente per acquisire abilità e per l'imprenditorialità. Questo sarà gratuito. Per creare opportunità per gli affari, per i nostri talenti. Per creare un network interattivo e progressivo. Per esplorare l'uso di notizie elettroniche e di social media, per diffondere nel mondo le nostre innovazioni. Non siamo campioni locali: le nostre connessioni con Dio hanno una dimensione internazionale. Un multimilionario in naira non è nulla al di fuori della Nigeria.

Ai membri era richiesto essere dei *born-again*; dei 'cristiani praticanti'. I seminari e i workshop servivano a creare dei leader e degli imprenditori, capaci nell'utilizzare i nuovi media elettronici (come del resto, il cristianesimo neo-pentecostale ha più volte dimostrato di saper fare in Africa, vedi Hackett 1998, Meyer 2006) e con una dimensione internazionale, anche perché, «un multimilionario in naira non è nulla al di fuori della Nigeria». Effettivamente, molte di quelle chiese neo-pentecostali sono oggi chiese della diaspora e la forte inclinazione globale di queste chiese è stata messa in luce da più studiosi (Meyer 2004). Sedi di queste denominazioni si trovano ormai in

tutto il mondo e a Port Harcourt potei riconoscere, in un manifesto, un pastore che avevo visto celebrare servizi in una delle chiese neo-pentecostali nigeriane a Roma. Il pastore continuò quindi il suo discorso, spiegando qual era il posto dei *born-again* nel mondo, a Port Harcourt e le forze contro cui lottavano.

Il nostro battesimo nello Spirito Santo non è per lottare in un luogo, ma per riportare i demoni nell'inferno, per migliorare la nostra libertà nell'ambiente di Dio. Fratelli e sorelle, è arrivato il momento di svegliarsi e ringraziare Dio per i suoi interventi tempestivi; ogni volta Dio era lì per aprirti la mente e mostrare il suo piano. [...] Quando fai la scelta giusta, c'è pace, prosperità e progresso. [...] Perché vivere nel vuoto di un ambiente di una lotta con il male? Tutto ciò che possiamo vedere è il cambiamento nel prezzo del carburante. Tutto ciò che possiamo vedere sono i pomodori costosi al mercato. Tutto ciò che possiamo vedere è l'impossibilità di ottenere un lavoro, l'impossibilità di valutare qualunque cosa. Ma Dio ha detto che se puoi aprire i tuoi occhi, le cose che sono per te e più di ciò che tu possa chiedere, le cose che Dio ha fatto per te, le strutture, intorno a te e per te, e di più, Dio è lì per creare l'ambiente per te. È tempo di vedere chiaramente, di comprendere le disposizioni di Dio per la tua vita. Quelle cose che Dio ha fatto per noi, sono più delle cose che ci sfidano. Non sei un cittadino del paradiso per venire molestato sulla terra. È tempo di mostrare la nostra intelligenza sovrannaturale; stasera puoi prendere ciò che Dio ha fatto per te, per una luce senza limiti.

Il pastore si voltò e sullo schermo LCD dietro di lui apparve un video 'pubblicitario' del '*Breaking The Limits Summits*'. I discorsi del pastore avevano qui rievocato i temi della *spiritual warfare*. Il mondo era un posto fatto di lotte contro il male, di forze che limitavano il benessere che la popolazione sperimentava: i prezzi del carburante alle pompe di benzina aumentati, la carestia dei pomodori prodotti al nord che ne fece aumentare spropositatamente i prezzi, ma soprattutto, l'assenza di lavoro, l'impossibilità di ottenere i propri desideri. Tuttavia, c'era un modo per vincere quella battaglia e cioè divenire *born-again*, degli eletti del Regno di Dio; dei 'qualcuno', invece che dei 'nessuno'. Diceva il pastore: «non sei un cittadino del paradiso per venire molestato sulla terra. È tempo di mostrare la nostra intelligenza sovrannaturale; stasera puoi prendere ciò che Dio ha fatto per te» e smettere, quindi, di essere una vittima, iniziando a vedere la propria soggettività come quella di un vittorioso, di un agente di cambiamento (vedi anche Freeman 2015). Il pastore andò quindi a indicare quale fosse il giusto tipo di cambiamento da intraprendere per sé stessi.

Quando sei saggio, allora hai dei soldi; quando hai dei soldi, dovresti essere saggio. Non tutti coloro con dei soldi sono saggi, non tutti coloro che hanno soldi hanno una dimensione della Saggezza di Dio da applicare costantemente a questi soldi. Così, ci sono

molti giovani che possono articolare affermazioni e dire sciocchezze. Lo scopo della conoscenza è la comunicazione, non è mostrare la forza della tua memoria, lo scopo della conoscenza è la trasformazione. [...] L'obiettivo della conoscenza è di aiutarti ad identificare ciò che è necessario iniziare a fare e ciò che è necessario smettere di fare. Qualsiasi conoscenza tu riceva che non ti renda in grado di farlo, è uno spreco di tempo. Non mi importa se sei un professore; il nostro problema nelle università in tutta la nazione è che abbiamo molti disseminatori di conoscenze settoriali, che sono capaci di dire tante cose, su ciò che è giusto, ma non sono in grado di aiutarci a fare il giusto. Ora, la conoscenza che non dà un comportamento, che non può trasformarsi in pratica, è inutile. [...] Quando sai qualcosa, devi essere potente. Ci piace essere sostenuti, ci piace essere assistiti, celebriamo le nazioni che ci sostengono di più, nazioni che ci danno cose; è un sistema per divenire mendicanti. Dimentichiamo, la maggior parte delle volte, che il meglio di noi non è fuori, ma dentro [...]

Il giusto tipo di cambiamento era perciò quello che ‘rende potente’, che avrebbe aiutato a «identificare ciò che è necessario iniziare a fare e ciò che è necessario smettere di fare», che avrebbe reso gli individui, i *born-again*, indipendenti dal sostegno dello Stato o del prossimo. Ogni conoscenza che non fosse diretta a ciò era, perciò, secondo il pastore, inutile, uno spreco di tempo.

[...] L'accademia non è educazione. Siete con me? L'accademia non è educazione. L'accademia è un modo di sistemarti nel sistema e mostrarti. L'accademia permette di mantenere le persone a un certo livello, in modo che nessuno sia capace di fare di più. L'accademia ci permette di creare standard di performance, standard d'eccellenza. Quindi, dobbiamo rispettarla, ma limita il genio individuale. Puoi avere molti accademici e avere ancora un ambiente di analfabetismo. Puoi avere un dottorato di ricerca e non fare nulla. L'istruzione non è accademica. L'accademia è il sistema, l'educazione è ciò che puoi insegnarti da solo. L'istruzione è l'abilità dello spirito umano di sperimentare l'ambiente, trovare le opzioni che esistono nel sistema e scegliere quella giusta da abbracciare. Secondo questi standard, tantissime persone non sono istruite, perché non possono trovare l'opzione giusta. Le opzioni non sono mai scarse; è la nostra ignoranza a trovare quella giusta, che ci limita. La mancanza di speranze è il risultato di qualcos'altro. La mancanza di speranze è il fallimento dello spirito umano nel cogliere una seconda opportunità nella tua vita. Devi essere in grado di cambiare, e per essere in grado di cambiare, devi sapere, essere istruito. PhD, masters, è procrastinare; puoi avere masters in business e sapere niente sui business. [...]

MBA, MA, PhD, non posso. Tutte queste certificazioni non sono una prova di padronanza. [...] L'istruzione produce Steve Jobs, non l'accademia. [...] Ma signore e signori, per

quanto potente sia l'accademia, rifiutate di farvi definire da chiunque. L'istruzione ti aiuta a riconoscere il sistema, non ad essere riconosciuto da questo.

[applaudono e urlano: sì!]

Ma signore e signori, l'accademia è grandiosa, l'istruzione è impressionante, la rivelazione è superiore!

[applaudono]

*La rivelazione è superiore all'istruzione, la rivelazione è superiore all'istruzione.*¹⁴²

Il pastore poneva quindi, anzitutto, una differenza fra mondo universitario e 'istruzione'. L'istruzione 'giusta' era quella pratica, applicata e permetteva di svolgere delle scelte nella vita; scelte per essere flessibili, per cogliere qualsiasi opzione si piazzasse di fronte nel mercato, poiché in questo modo la disperazione, la mancanza di speranze, diveniva soltanto una incapacità di adattarsi alle situazioni affrontate. L'accademia, invece, era presentata come un riconoscimento dinanzi allo Stato, che spesso non permetteva alle persone di ottenere delle reali conoscenze su come agire nella vita pratica. Al di là della competizione evidente col sistema universitario e della, credo, pericolosa svalutazione del sapere in ogni sua forma (incluso quello umanistico), in questo caso è importante mettere in luce un altro elemento. Il pastore conclude dicendo che «l'accademia è grandiosa, l'istruzione è impressionante, la rivelazione è superiore!» e questa parte del suo discorso fu quella più acclamata dal suo pubblico: essere *born-again*, significava per loro qualcosa di più di divenire cittadini riconosciuti dai titoli di studio ufficiali, qualsiasi essi fossero. Avere una nuova identità come persone scelte da Dio, l'influenza della rivelazione e il potere del religioso erano percepiti come superiori, anche stavolta, alle forze secolari, per quanto difficilmente le due siano interpretate, localmente, come scindibili (vedi anche Maxwell 2005).

Vi erano poi chiese che erano più o meno esplicite o implicite nel rappresentare fin da subito ciò che si sarebbe ottenuto tramite il Vangelo della Prosperità. Le autostrade principali (e ben asfaltate) di Port Harcourt non erano numerose; difatti il traffico terribile della città era probabilmente dovuto al fatto che per andare in ogni dove, si percorreva quasi sempre lo stesso percorso. Passavo perciò spesso davanti a una chiesa¹⁴³, la quale mi aveva colpito per la sua chiarezza: dinanzi all'ingresso vi era

¹⁴² 08 luglio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota22.

¹⁴³ Non specifico il nome della chiesa per salvaguardarne la riservatezza, avendo una sola sede a Port Harcourt e un minor numero di membri, a differenza di chiese più grandi, come la Redeemed Christian Church of God, dove il numero di sedi e di pastori è ampissimo.

infatti un cartello che, oltre alle foto del pastore e di sua moglie, mostrava, centrale, quello che sembrava un enorme sacco da cui uscivano dei dollari. Sul sacco vi era scritto: «*MONEY; Make it, Manage it, Multiply it*». Decisi perciò che valeva la pena visitarla, scoprendo che era una chiesa neo-pentecostale nata a Port Harcourt, nel 2013, con una sola e principale sede. Era stata fondata da un pastore che si definiva un esperto di relazioni, imprenditoria e leadership; poteva farsi vanto di lavorare all'ufficio di Port Harcourt della Salem University di Lokoja (cittadina fra Abuja e Nsukka), oltretutto presso varie aziende. Anche sua moglie ricopriva un ruolo importante nella chiesa; vantando anch'essa posizioni importanti in (mai specificate) aziende, era divenuta coordinatrice di una delle attività della chiesa, la Wisdom-Driven Marriage Accademy, descritta sul sito internet della chiesa come «un istituzione che fornisce conoscenze pratiche e abilità essenziali per costruire una famiglia ispirata». Molti antropologi hanno, in effetti, messo in luce come le chiese pentecostali possano promuovere un ideale matrimoniale basato sulla famiglia nucleare, l'uguaglianza e la cooperazione al suo interno, pur rinvigorendo, al contempo, il ruolo dell'uomo come capo famiglia responsabile. Le chiese, perciò, fungono spesso da piattaforma per trovare il partner ideale che condivida gli stessi valori e molte chiese pentecostali si adoperano esplicitamente a questo riguardo (Frahm-Arp 2010; Marshall 2009; van den Kamp 2011).

Quel giorno di luglio 2016 arrivai perciò all'interno della chiesa mentre le persone cantavano. Al momento della mia visita, la chiesa non era ancora molto grande, almeno per gli standard delle mega-chiese che spesso vidi a Port Harcourt: il servizio vedeva la partecipazione di circa un centinaio di persone, uomini e donne, vestiti 'alla moda', senza divisione di genere. Un piccolo altare ospitava un gruppo con una batteria, una chitarra elettrica e dei giovani cantanti. Vi erano semplici sedie di plastica, rispetto alle poltrone imbottite che spesso avevo visto nelle congregazioni più grandi. In breve tempo la canzone si interruppe, per mostrare un momento 'fonte di ispirazione', come venne definito dal pastore. Si trattava di un video su, e con, Tara Fela-Durotoye, una donna che si era arricchita creando una azienda di trucchi, la Tara House. Nel video, spiegava fondamentalmente come aveva avviato il suo *business*; non c'erano particolari riferimenti religiosi, ma sostanzialmente si parlava di come condurre affari.

Finito il video, le persone risposero con un 'Alleluia'. Un giovane pastore salì sul palco e aggiunse che, con consigli di quel genere, «Il mio status è cambiato, il mio

livello è cambiato!¹⁴⁴». Niente sarebbe rimasto più nella stagnazione. Iniziarono quindi a cantare e il testo della canzone, proiettato nello schermo LCD dietro al giovane e appassionato pastore, ripeteva: «Il nostro status sta cambiando, non c'è più declino; sono nella mia via per giorni migliori»¹⁴⁵.

Arrivò quindi il momento del sermone da parte del pastore principale della chiesa. *[Ripetuto da tutti] Dio è meglio per me finanziariamente. Credo che i miei giorni migliori di prosperità finanziaria e di godimento del meglio di Dio, finanziariamente, siano dinanzi a me. Non importa ciò che è accaduto nel passato, il meglio deve venire. Dio ha mantenuto il mio meglio in passato, per il mio futuro. Quindi, credo di star facendo i migliori passi per arrivare lì. Amen! Alleluia!*

[...]

La scorsa domenica abbiamo iniziato a spiegare che la libertà finanziaria è un posto, uno stato, in cui tu e io ci svegliamo lunedì e non dobbiamo pensare a sopravvivere o cosa fare a cena. Passiamo attraverso il fuoco e l'acqua, ma questo ci porta ad un posto ricco. Un posto dove tutto è sistemato.

Il pastore aveva iniziato il suo sermone con un discorso che richiamava alla rottura con un passato, una vita vissuta in maniera diversa dall'abbondanza economica, prima di raggiungere, grazie alla conversione, un posto migliore, un posto di minori disuguaglianze economiche, caratterizzato da una 'libertà finanziaria'. Credo che l'espressione '*financial freedom*' non solo esprima qui un particolare tipo di valori, norme e pratiche attraverso cui affrontare la situazione di povertà, ma utilizzi anche lo stesso registro discorsivo della '*deliverance*' per indicare la liberazione dalle forze demoniache che agirebbero e legherebbero le persone ai propri problemi in terra. La '*financial freedom*' non si otteneva però soltanto con una *deliverance*, ma anzi, in primo luogo, con un *training* sul come migliorare le proprie capacità di far affari.

Quindi, per ottenere la libertà finanziaria, ci sono passi: il primo è l'intelligenza finanziaria. Questo è come comprendi che fungano i soldi. Se sentivi Tara [nel video di prima], questa mattina, lei diceva "Io devo sapere"; sapere, sapere, sapere. Questa è l'intelligenza finanziaria. Lei continuava a migliorare la sua intelligenza finanziaria. Perciò, per favore, la creazione della ricchezza inizia dall'educazione alla ricchezza. Siediti e studia; non iniziare qualcosa che non comprendi bene, perché è un viaggio e se non sai dove andrai, sarà una sfida.

¹⁴⁴ *My status has change, my level has changed!*. 24 luglio 2016, Port Harcourt, Nigeria.

¹⁴⁵ *Our status is changing there's no more decline; I'm on my way to better days.* 24 luglio 2016, Port Harcourt, Nigeria.

Continuò quindi elencando i passi successivi verso la ‘libertà finanziaria’.

[...] Abbiamo detto che arrivare lì è pieno di problemi; è come un viaggio, con un veicolo, non è mai una strada diretta ma devi andare da punto a punto. Così, a seconda di te, anche il tuo piano può essere differente. [...] È importante definire la tua idea o non sarai in grado di affrontarla. È qualcosa che nessuno può fare per te. O Dio, aiutami a definire la mia idea, per me stesso. Quindi, per ottenere la tua libertà finanziaria, puoi usare diverse piattaforme, differenti veicoli. La prima è essere impiegati, ed è un buon modo di iniziare. Significa che spendi il tuo tempo, il tuo valore, il tuo lavoro in un sistema e quel sistema ti paga. Questo significa che non stai creando un sistema ma che il sistema che qualcuno ha creato, ti paga. Ho lavorato per dieci anni per due differenti persone, per la TOTAL e poi ho lasciato. Ho capito che avevo fatto bene in quel lavoro e ora dovevo fare di più. Quando lavori in un posto ottieni soldi, ma anche esperienza e reti di qualità. Buone reti sociali ti aiuteranno. Dopo la piattaforma del lavoro non autonomo, c'è quella in cui tu sei il sistema. Questo è un altro mezzo di trasporto e non è male, anzi, è consigliabile. [...] Un sistema non è solo una azienda; per esempio un sarto, lui è il sistema. O un meccanico. Hai un sistema e può essere molto potente e devi massimizzarlo, perché ti mette più responsabilità, perché il giorno in cui sarai malato lo sarà l'intero sistema con te. Questo include anche il commercio, che è una grande forma di auto-impiego. Deve essere un commercio legale, come comprare qualcosa e venderla. Dio ti ha dato cose per moltiplicarle. Dio è preoccupato con la moltiplicazione e non con lo spreco.

Perciò, per raggiungere la ‘libertà finanziaria’ vi erano vari passi; il primo era lavorare per qualcuno. Un lavoro legittimo, per guadagnare soldi, esperienza e reti di contatti. Ma poi, veniva il passo ritenuto ‘consigliabile’ dal pastore neo-pentecostale e cioè creare un «sistema», un proprio *business*; non per forza una azienda con degli impiegati, ma anche un lavoro come il sarto. Questo significava, per l'individuo *born-again*, cambiare attitudini e valori, come quelli verso gli investimenti, perché è ciò che Dio vorrebbe da loro; «Dio ti ha dato le cose per moltiplicarle». L'investimento, significa accettare anche il rischio.

Guardate Tara; quando Tara ha iniziato ha detto che le cose erano difficili per lei. Se inizi domani, sarà uguale per te; non c'è un momento perfetto per iniziare, perché non viviamo in un mondo perfetto! Devi iniziare, anche se le persone ti fermano. Tara ha cambiato dall'essere impiegata all'impiegare persone. [...] Un sistema significa stress, tempo, energia e soldi. Ripeti: stress, tempo, energia e soldi. [...] Qualunque idea hai, devi investire. [...] Una persona ricca non è una che spende tutti i suoi soldi, ma una che li investe. [...] Diventare ricchi non è una questione di velocità, di risultati rapidi, ma una

questione di durata. La creazione di ricchezza non è una corsa veloce, ma una maratona. L'anno prossimo è parte del tuo obiettivo, ma non il tuo obiettivo finale.

Rischi, investimenti e un'etica del lavoro caratterizzata da attese lunghe e faticose per divenire ricchi; queste erano le nuove attitudini che la soggettività *born-again* proposta dal pastore, doveva adottare. Ma l'uomo d'affari *born-again*, così presentato, aveva un'arma in più nei confronti della percezione del rischio e cioè, la fede. Il sermone del pastore iniziò a divenire più concitato; le persone ripetevano le sue parole.

[...] Devi credere che un giorno, il tuo marchio crescerà. Qualcuno deve dire, nel nome di Gesù. Nel nome di Gesù. Oh Dio. Porta il mio marchio a qualcosa di grande! Credo che Dio ci potenzierà e che i nostri prodotti diverranno globali, nel nome di Gesù! Devi avere questa fede dentro te! Credere che puoi farlo! [...] Guardate Tara, è andata dal locale al globale! Devi realizzare che il mondo degli affari è una zona di guerra e devi essere forte per lottare! Devi essere capace di farti spazio! E devi realizzare che c'è qualcosa dentro di te, di già, che urla per uscire! E sarai colui che darà vita a questa idea! La tua idea non morirà con te! Perché c'è grandezza dentro di te! Nel nome di Gesù! Andrò verso l'obiettivo prima di diventare anziano! Io credo che il mio futuro è luminoso, c'è grandezza dentro me! Qualcuno dica grazie, Dio! Io credo che ci sia qualcosa di grande dentro me! Credo che il meglio debba venire! Dio può farlo e la vostra fede deve essere forte! Nel nome di Gesù! Dite nel nome di Gesù! Io credo di star prendendo il veicolo per la libertà finanziaria! La libertà finanziaria è qualcosa su cui sto lavorando. Qualcuno preghi, preghi, preghi! Nel nome di Gesù, crediamo che questo centinaio di naira può divenire un milione e che ti appartiene perché dici che avremo gioia nella prosperità come tuoi servitori.

Dal locale al globale, dalla povertà alla ricchezza; il percorso di un *born-again* nell'area urbana di Port Harcourt si trasformava, nelle parole del pastore, in un viaggio verso la libertà finanziaria; un viaggio dove i valori, le norme morali stesse dell'individuo cambiavano in virtù del fatto che «il mondo degli affari è una zona di guerra». Le persone ormai urlavano e pregavano seguendo il sermone, in una performance perfettamente sincronizzata con il crescendo del suo discorso, con le sue invocazioni di 'potere' nel 'nome di Gesù'; i *born-again* erano particolarmente preparati a quella lotta di forze in terra.

Vogliamo servirti con la nostra ricchezza, vogliamo servirti con le nostre risorse. Signore, aiutaci come famiglia nel prendere questo viaggio verso la libertà finanziaria. [...] Dio ti potenzia, c'è qualcosa nelle tue mani, puoi farlo, hai perso il tuo lavoro e allora? Non è la fine della tua vita! La grandezza del paradiso è su di te! Posso superare questi problemi, posso divenire ciò che Dio vuole che diventi. Il tempo del decadimento finanziario è finito.

Il signore ha già iniziato il cambiamento. Noi crediamo di star facendo il nostro viaggio. Non possiamo essere in povertà, non possiamo essere in povertà. Dio, ti ringraziamo. La Bibbia è un libro pratico, non un libro mistico, e quindi devi fare passi pratici per godere del tuo viaggio verso la libertà finanziaria. Nell'Altissimo nome di Gesù. Ti ringraziamo per aver risposto alle nostre preghiere. Continuate a urlare grazie a Dio, dite a qualcuno intorno a voi di intraprendere il viaggio verso la libertà finanziaria.

[Tutti si dicono intorno alle persone vicino a loro "taking the journey to financial freedom". Girano le richieste di offerte in quel momento].¹⁴⁶

Perdere un lavoro, affrontare la povertà erano le sfide che la lotta verso la 'libertà finanziaria' poneva ai cristiani *born-again* a Port Harcourt. In quel viaggio comune, insieme singolo e collettivo, la nuova famiglia di neo-pentecostali da una parte si dotava di preghiere e dall'altra di nuove pratiche e di valori che includevano una attitudine rinnovata all'imprenditoria prima ancora che al lavoro dipendente; la Bibbia stessa, del resto, veniva presentata e interpretata come un 'libro pratico', tale da giustificare 'passi pratici' e non solo spirituali, per raggiungere la meta finale.

Alla fine del sermone ci fu un giro di offerte e quindi la chiusura. Notai dei banchetti, nel retro, dove venivano vendute le pubblicazioni della chiesa, fra cui la principale recava la stessa immagine del cartellone dinanzi all'edificio. Il retro copertina, recava scritto:

Soldi: Farli, gestirli & moltiplicarli...

-contribuirà ad approfondire la vostra comprensione di ciò che i soldi e il capitale sono realmente.

-ti illuminerà sui passi per aumentare la tua intelligenza finanziaria.

-fornirà suggerimenti pratici sull'arte di far moltiplicare i soldi per te.

-ti fornirà la saggezza per convertire le tue benedizioni e talenti in ricchezza.

-è una guida definitiva per chiunque voglia prendere il controllo del suo futuro finanziario e sperimentare una vera libertà finanziaria.¹⁴⁷

¹⁴⁶ 24 luglio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota23.

¹⁴⁷ *Money: Make it, Manage it & Multiply it...*

-will help deepen your understanding of what real money and capital are.

-will enlighten you on steps to increase your financial intelligence.

-will provide practical tips on the art of making your money multiply itself for you.

-will provide easy-to-understand principles for growing and effectively managing your personal and family finance.

-will provide wisdom for converting your blessings and talents to wealth.

In buona parte, i contenuti del libro erano gli stessi del sermone del suo autore. La creazione di pubblicazioni simili è piuttosto comune per le chiese neo-pentecostali e spesso i titoli (anche quest'ultimo, ad esempio) ricalcavano quelli di testi pubblicati all'estero, come negli Stati Uniti.

Ricevetti numerosi libretti durante la mia permanenza a Port Harcourt, pubblicati da pastori neo-pentecostali. Conobbi uno di questi autori, un pastore neo-pentecostale che chiameremo Mike¹⁴⁸, indicatomi da una attivista ambientale del Delta del Niger che avevo conosciuto, fra gli altri, nel 2016. Ci organizzammo al fine di conoscerlo nel suo ufficio, dove l'uomo, di mezza età, mi accolse dinanzi a una scrivania con diversi libri sparsi sulla superficie.

P: Lascia che mi introduca. Il mio nome è Pastore ... Lavoro nel Youth Empowerment e nell'agricoltura, nell'allevamento di pesce, nella creazione di contratti per potenziare la chiesa. Credo in un tipo di Ministero dove sei un pastore e fai qualcosa, in modo da non dipendere dalle offerte delle persone. Prima di tutto, i pentecostali in Nigeria o in Africa hanno perso di vista le cose importanti. Voglio dire questo prima. I pentecostali hanno perso di vista le cose importanti. Il vangelo venne a noi, per insegnarci. Quindi, i missionari, cattolici, anglicani, sono venuti col vangelo, la buona novella, e nel mentre ci davano la buona novella ci davano borse di studio, i bambini andavano a scuola gratis. Oggi, le chiese pentecostali non sono accessibili da nessun membro della chiesa. Le scuole pentecostali non sono accessibili. Gestisco una scuola, è chiamata Reach the Poor; le tasse scolastiche sono di 5000 naira, proprio per essere accessibili ai poveri.

Il pastore Mike volle iniziare, quindi, criticando, dall'interno, il pentecostalismo. Si trattava di una retorica comune quella che le scuole pentecostali costassero troppo; viceversa, uno fra gli spazi pubblici occupati dal neo-pentecostalismo era proprio quello dell'istruzione, come abbiamo già descritto.

Ho portato questi due libri in modo da poterli citare. 'Money won't make you rich', di Sunday Adelaja. Il vangelo oggi insegna solo a dare; il collegamento rotto nella chiesa oggi è il vangelo del dare senza lavorare. Quest'uomo è la più grande chiesa in Ucraina; lui dice: anche nella comunità più povera c'è ricchezza, così come in quella più ricca c'è povertà. Come detto prima, i soldi arrivano a chi sa come funzionano. Quindi, la chiesa non insegna alle persone come funziona; insegnano soltanto ai poveri a dare. Abbiamo imparato che la prima legge dei soldi è non spenderli. Perciò, nella nostra chiesa,

-is a definitive guide for anyone who wants to take control of his or her financial future and experience real financial freedom.

¹⁴⁸ Pseudonimo, come gli altri.

insegriamo alle persone come lavorare per i soldi, come investire per ottenere soldi. Abbiamo bisogno di lavorare per fare soldi ed essere pronti quando arrivano. Insegriamo alle persone le abilità, come sviluppare gli affari. Il movimento carismatico non potenzia i membri della chiesa con la conoscenza finanziaria per aiutarli a creare ricchezza. Portare soldi [in chiesa] non porta, da solo, ricchezza. Così, nella nostra chiesa, insegriamo alle persone a creare soldi. Il vangelo è un pacchetto totale: salute, ricchezza e longevità. E prosperità. Questo è John Louis, 'Rich Church Poor Church'. Anche lui ha detto che portare soldi alla chiesa, offerte, non si traduce in ricchezza. Questo è il messaggio sbagliato della prosperità senza lavoro. Sono un creatore di ricchezza, un facilitatore di seminari, insegno alla ricchezza. Preghiamo di domenica, ma nella settimana insegriamo alle persone. Il prossimo mese, a maggio, faremo un seminario sull'allevamento dei pesci e la lavorazione delle ceramiche.

I libri che Mike portò con sé erano quelli di un ex studente nigeriano, emigrato in Ucraina nel 1986, Sunday Adelaja, dove fondò una serie di mega-chiese neo-pentecostali chiamate Embassy of God Church e un libro di John Louis Muratori. Quest'ultimo è un ebreo cristiano statunitense; pur non facendo parte di gruppi come quello degli Ebrei per Gesù (*Jews for Jesus*) i quali si dedicano al proselitismo e alla conversione degli ebrei al cristianesimo, Muratori si fa vanto, nei suoi libri dedicati alla prosperità, delle sue origini ebraiche. Il titolo completo del libro di Muratori era *Rich Church Poor Church: Unlock the Secrets of Creating Wealth and Harness the Power of Money to Influence Everything*; in questa pubblicazione, Muratori descriveva la storia degli ebrei e in particolar modo la loro 'abilità miracolosa' nel creare ricchezza, nonostante avessero vissuto per molto tempo senza uno Stato. Sulle pubblicazioni tornerò in seguito; è importante notare qui invece che la ragione per cui Mike me le aveva mostrate, era indicare quello che lui pensava potesse essere un problema di quelli che definiva movimenti carismatici e di alcune chiese che portavano avanti il Vangelo della Prosperità neo-pentecostale: i loro insegnamenti si basavano su un concetto di scambio con Dio, in cui tanto si dava alla chiesa (e di conseguenza, a Dio), tanto si raccoglieva, in termini di prosperità economica, di reddito. Secondo il pastore Mike, le chiese dovevano invece insegnare qualità pratiche per introdursi nel mondo degli affari, in altre parole, diremmo, un'etica del lavoro; questo tipo di discorsi erano gli stessi di altri esempi che del resto ho già riportato finora.

Ciò, ripensando al dibattito sull'utilizzo di Weber in riferimento al vangelo della Prosperità pentecostale, sembra in netto contrasto con quanto affermato da Paul Gifford (2004) quando sostiene che la cristianità pentecostale non offrirebbe mai un'etica del

lavoro, a differenza dell'etica calvinista identificata da Weber, promuovendo invece esclusivamente un appetito per il consumismo e, potremmo dire, per il reddito puro. Questa, che è una criticità evidente nell'applicare le tesi di Weber al pentecostalismo del Vangelo della Prosperità in Africa, era però in contrasto con quanto il pastore con cui parlavo diceva di fare; coltivare, cioè, un'etica del lavoro, non diversamente da quanto dicevano altri pastori che ho già presentato. Nelle parole di questo e di pastori di differenti chiese con cui ho dialogato, si trattava quindi di un 'nuovo' Vangelo della Prosperità, critico nei confronti del 'vecchio' proprio perché non metteva più in secondo piano la necessità di lavorare, per ottenere ricchezza. Quest'etica era diretta però, anzitutto, alla creazione di imprese, piuttosto che al lavoro dipendente e non escludeva, in tutti i casi, una interpretazione del mondo in cui i *born-again* avrebbero avuto un migliore successo negli affari proprio per via della loro capacità di gestire anche le forze sovranaturali che agiscono in terra. Ciò che quindi iniziò a sembrarmi rilevante era che la nuova generazione di pastori neo-pentecostali, almeno a Port Harcourt e nel 2016, si trovava così a fare una auto-critica dei pastori del Vangelo della Prosperità precedenti, perché troppo poco incentrati sul coltivare le capacità individuali di cogliere le opportunità negli affari.

[...] Sono il presidente della Christian in Politics Prayers Network. Perché? Quando il giusto comanda, le persone gioiscono. Così, ho pensato che Goodluck era un giusto, i cristiani devono governare. Così, portavamo avanti la causa di cristianesimo e politica. Le chiesa deve essere capace di sostenere membri per divenire Governatori, Senatori, così che i nostri interessi possano essere protetti. Ora c'è questo problema dei pastori fulani che uccidono persone, perché? Perché c'è un presidente fulani adesso. Abbiamo bisogno di cristiani in politica. Ho 52 anni e non sono capace di farlo, così abbiamo bisogno di giovani per l'opposizione politica. Insegniamo anche questo nella mia chiesa. Il PFN oggi non è più attivo come nel passato, a causa di questa presidenza. Con Christian in Politics Prayer Network, durante le scorse elezioni, abbiamo svolto campagna per Goodluck Jonathan. Eravamo più di cento pastori.

Il pastore era perciò anche parte di un gruppo da lui fondato, il Christian in Politics Prayers Network. Questo gruppo, come altri (il National Prayer Network ideato da un pastore coinvolto nel processo di conversione dei militanti, o il 'Nigeria Prays' dell'ex dittatore militare Yakubu Gowon; vedi capitolo quattro) agiva esplicitamente per ottenere uno spazio cristiano nella politica dei partiti al governo; inoltre, campeggiava per l'ex presidente proveniente dal Delta del Niger, candidato del PDP, Goodluck Jonathan, che molto aveva dovuto al pentecostalismo per la sua elezione a effettivo

presidente (vedi capitolo quattro). Il network era però, nel 2016, praticamente inattivo, mentre un presidente musulmano governava la Nigeria; Mike faceva parte di quel gruppo di cristiani che competevano chiaramente l'influenza pubblica con il nord musulmano.

Quando facciamo i programmi di Youth Empowerment, li facciamo gratuitamente. Come iniziare un'azienda, come fare soldi e tutte queste cose. Sono un autore, ho scritto cinque libri e te ne do tre adesso. Davide, sono un autore¹⁴⁹.

A maggio Mike avrebbe organizzato, per i giovani, un seminario sulle industrie del pesce e della ceramica. Decise quindi di lasciarmi il volantino di un suo vecchio programma, dove la grafica rappresentava, in primo piano, un ragazzo con un casco da lavoratore, come quelli che indossavano gli impiegati degli impianti petroliferi¹⁵⁰. Il testo del volantino affermava che il programma di due giorni di 'Youth Empowerment' includeva:

Come iniziare il tuo business

Come conoscere il tuo business

Come fare soldi (fondi) per il tuo business

Come mettere sul mercato i tuoi affari/prodotti e molto di più.¹⁵¹

Mi volle quindi regalare tre dei suoi libri, i cui titoli erano «Prosperity Formula», «Ideas: the power to create Wealth» e «Confronting Poverty». La pubblicazione di libri come questi era un fenomeno diffuso in tutta l'Africa: come messo in risalto, ad esempio da Rijk Van Dijk, anche molte chiese in Ghana e Botswana avviavano corsi sulla gestione del tempo, del budget e sul raggiungimento di obiettivi economici (Van Dijk 2009; per altri esempi vedi Comaroff & Comaroff 2000; Maxwell 1998; Meyer 2007; Shlemmer 2008). Come mette in luce Freeman (2015) queste chiese si basano spesso sulle pubblicazioni di autori africani e stranieri, libri su come comprendere il mercato e su come il vangelo possa aiutare le persone a raggiungere il successo. I libri che mi diede il pastore, scritti da lui, ricalcavano i temi dei libri più famosi di cui lui stesso era, evidentemente, un avido lettore; ma restituivano anche uno scorcio del neopentecostalismo in Nigeria e soprattutto della situazione vissuta dalla popolazione di

¹⁴⁹ 29 marzo 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota24.

¹⁵⁰ Vedi immagine in appendice.

¹⁵¹ *How to start your business*

How to know your business

How to raise money (fund) for your business

Hot to market your business/product and lots more.

una città petrolifera come Port Harcourt. Voglio riportare alcuni esempi significativi, a questo riguardo, tratti dal testo *Prosperity Formula*.

Ho conosciuto un giovane il 16 ottobre 2012 mentre stavo scrivendo questo libro che ha lasciato il suo lavoro di livello tre alla Shell per portare avanti il suo obiettivo di creare un'azienda di stampa e secondo lui, in soli 2 anni, il suo guadagno annuale era ben sopra i 100m. naira. Mi ha detto che si era promesso di lasciare la Shell a 40 anni e la lasciò a 41. Mi ha detto che ha lasciato perché odiava il controllo e aveva scoperto che nella Shell, il suo 'Oga' [capo] lo pagava quando voleva, promuovendolo quando voleva. [...] Disse che quando guardava la vita di coloro che avevano lavorato sempre alla Shell con le loro grandi macchine e i loro grossi stipendi, dopo tre anni di pensionamento non avevano niente da mostrare. Andavano da lui a chiedergli sostegno per pagare le tasse scolastiche dei bambini. E lui si promise che non avrebbe vissuto una vita come quella. Oggi, ha oltre 40 persone nel suo libro paga. Che viaggio visionario! La tua vita cambia oggi. Il tuo cambiamento è finalmente arrivato.

[...]

Per il dono che hai, Agip ti sottopaga; Mobil ti sottopaga; Shell ti truffa; Texaco ti usa, così che tu possa essere stanco e ritirarti. Non sto dicendo non lavorare, ma non permettere che i pochi 5milioni di naira che ti pagano al mese (se ti danno niente del genere) schiavizzino la tua vita. Non dico di non lavorare, ma lavora per cinque anni e fai qualcosa di meglio per la tua vita.

Il pastore, nel testo, non sembrava farsi problemi nel criticare la qualità dei lavori proposti dalle compagnie petrolifere operanti a Port Harcourt (citando la Shell, la Texaco, l'Agip, la Mobil); soprattutto, invitava le persone a smettere di lavorare alle dipendenze di qualcuno, per aprire una propria attività, in linea con altri pastori neo-pentecostali. Tuttavia, non mancavano i riferimenti alla necessità del duro lavoro; del resto, creare un business era, esso stesso, un lavoro impegnativo.

Ascolta questo, giovane: sederti a casa e fare niente, chiedere a Dio soldi è buttare via il tuo tempo e questo fa di te uno stupido. Non ci può essere prosperità senza un duro lavoro. L'opposto del duro lavoro è una dura vita.

[...]

Non puoi essere ricco tenendoti sveglio a ore tarde con strane donne e forti vini. Il duro lavoro non uccide gli uomini.

Ma altrettanto importante dell'etica del lavoro, nel testo del pastore *born-again*, sembrava la protezione e l'intervento divino; particolarmente in un contesto di insicurezza e lotte violente come Port Harcourt.

L'opposizione non ascolta nessuna forma di negoziazione. Ciò di cui l'opposizione ha bisogno e ha paura è il potere. Potere divino, potere Supremo, non falso potere o Amorc. Hai bisogno di potere per fare soldi. [...] Hai bisogno di potere per godere dei soldi.

[...]

Gli avversari sono agenti di Satana mandati per fermarti dall'ottenere i sogni che ti ha dato Dio;

gli avversari sono agenti satanici inviati per controllare i tuoi sviluppi al fine di fermarti e ucciderti prematuramente;

gli avversari sono agenti satanici inviati per impedirti di continuare la tua visione. [...]

Devo uccidere il rapinatore armato che vuole farmi una rapina;

devo uccidere l'assassino prima che arrivi alla mia porta;

devo uccidere ogni rapinatore prima che pronunci il mio nome.

Le forze della *spiritual warfare* agivano violentemente contro il benessere dei *born-again*, nella forma di rapinatori e rapitori; avversari inviati da Satana per fermare il sogno di prosperità neo-pentecostale. Perciò, in una città come Port Harcourt, serviva qualcosa di più oltre al duro lavoro per fare affari; serviva il «potere divino», un potere non 'falso' come quello di altre 'spiritualità', fra cui viene citato, ad esempio, l'AMORC, l'Antico e Mistico Ordine dei Rosacroce che da diversi anni, come potei verificare nel 2011 in alcuni giornali locali conservati nei National Archives di Ibadan, ha sedi anche in Nigeria. Ancora dal testo:

Siamo in tempi in cui appartieni a Dio o a Satana per fare affari. A meno che tu non faccia parte di un culto o di un altro, oggi non puoi far parte della politica. Presto, se non sarai genuinamente born-again non comprerai e non venderai niente. Sembra che il diavolo comandi il settore economico e commerciale oggi, ma appena prenderemo il potere, tutti i night club, i centri occulti chiuderanno gli affari perché i figli di Dio si manifesteranno.

[...]

Siamo in giorni di affari sovrannaturali [...] Io li chiamo imprenditori sovrannaturali.

Loro restano in piedi quando gli uomini cadono;

Fanno profitti, quando gli altri perdono;

Vendono, quando gli altri non hanno vendite;

Comprano più di quanto hanno bisogno anche nel mezzo della scarsità;

L'unica ragione per cui lo fanno è che sono potenziati dall'Holy Ghost.

Quando sei dotato dei poteri dall'alto, non mendichi. Diventi offensivo con tutte le forze dell'inferno. [...]

*Perché potere dall'alto? È perché ciò che è dall'alto è sopra a tutto. Se sei born-again, sei dall'alto e se sei dall'alto, i tuoi affari sono dall'alto. [...] Amici, tutto ciò di cui necessitate per stare bene è Dio. Satana non ha affatto potere.*¹⁵²

I *born-again*, secondo quanto scritto dal pastore, potevano quindi agire sul settore economico e commerciale perché se in questo agivano poteri demoniaci, «appena prenderemo il potere, tutti i night club, i centri occulti chiuderanno gli affari, perché i figli di Dio si manifesteranno». In «giorni di affari sovranaturali» i *born-again* erano la nuova generazione di «imprenditori sovranaturali», «potenziati dall'Holy Ghost»¹⁵³. Le condizioni di povertà, il rovescio della ricchezza, venivano interpretate dal pastore, nel testo *Confronting Poverty*, come una conseguenza della *spiritual warfare*:

Lasciamelo dire: la povertà è arrivata a una fine nella tua vita oggi. Uscirai dalla povertà questo stesso anno. Ma se non ti piace la prosperità, lascia la chiesa di Dio adesso perché la chiesa della fine dei tempi è una chiesa prospera. [...] Se la povertà è uno spirito, gli spiriti sono invisibili e non possono essere uccisi. Voglio che tu sia d'accordo con me che l'unica arma contro gli spiriti maligni nella warfare sono preghiere efficaci, non importa quanto brevi siano. Qualsiasi cosa Dio possa fare, le preghiere possono farlo e possiamo anche far agire le mani di Dio attraverso le nostre preghiere.

[...]

La povertà non è da Dio

*La povertà è del demonio.*¹⁵⁴

In questo senso, perciò, la povertà era soltanto in secondo luogo il frutto di problemi strutturali più grandi; veniva presentata, cioè, come uno spirito maligno contro cui il *born-again*, fra le altre cose, dovrebbe lottare tramite le preghiere, la principale arma della *spiritual warfare* a Port Harcourt. La povertà, in un certo senso quindi, era interpretata come una offesa verso la «chiesa prospera» neo-pentecostale; «se non ti piace la prosperità, lascia la chiesa di Dio», avvertiva il pastore.

¹⁵² Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota25t.

¹⁵³ Soprattutto le chiese pentecostali, oggi, si riferiscono spesso all'«Holy Spirit» anche col termine di «Holy Ghost». Diverse bibbie pentecostali africane utilizzano la Versione Autorizzata della chiesa anglicana di re Giacomo (*King James Version*, come è conosciuta negli USA), la quale contiene passi come Matteo 28:19, dove «Holy Ghost» appare come sinonimo di «Holy Spirit». Perciò, pastori come Asa Mahan, che contribuì a sviluppare l'*Holiness Movement*, scrivevano già nel 1870 del «baptism of the Holy Ghost» (Anderson 2013 :27) e in Nigeria, almeno fino a prima della guerra civile (quando il cattolicesimo si schierò col Biafra) era presente la Congregazione clericale cattolica dello Spirito Santo, gli «Holy Ghost Fathers».

¹⁵⁴ Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota26t.

Seppure quindi interpretata diversamente in diversi contesti locali, l'enfasi sulla prosperità traeva spunti globali da autori internazionali, spesso non soltanto pastori neo-pentecostali, ma anche leader motivazionali. La dimensione delle mega-chiese di Port Harcourt non mancava di mettere in luce questa dimensione transnazionale del neo-pentecostalismo e l'accesso ai desideri di modernità e ricchezza si concretizzava anche nella presenza di ospiti internazionali, che era possibile ascoltare semplicemente entrando in chiesa.

La venuta di questi ospiti internazionali era spesso ampiamente pubblicizzata nei cartelloni per le strade di Port Harcourt. Decisi perciò di visitarne una in particolare, che mi sembrava avere una sede piuttosto ampia; la chiesa¹⁵⁵ descriveva come suo scopo «crescere seguaci di Cristo e renderli *leaders* per far crescere altri per Cristo»¹⁵⁶ ed era nata a Port Harcourt nel 2004. Col tempo, era riuscita ad ampliarsi, arrivando a oltre 2500 membri (o almeno così dichiarava) e aprendo un centro missionario in Sud Africa. La chiesa aveva ottenuto anche un programma televisivo dal titolo «Vivere con uno scopo»¹⁵⁷, utilizzando i media per allargare la sua influenza, come spesso accade per moltissime chiese neo-pentecostali in Africa (vedi Hackett 1998). Quando mi recai all'evento, vidi che sarebbe stato ospitato in un edificio ampio, con un parcheggio attrezzato e pronto per ospitare un flusso di circa duecento persone, provenienti anche da altre denominazioni neo-pentecostali. Dentro al tendone della chiesa, luci stroboscopiche e quattro diversi enormi monitor LCD illuminavano il palco; non mancavano i condizionatori e al posto della band, era presente solo un più 'moderno' mixer digitale. L'evento in questione venne intitolato 'Leadership Essentials' e vedeva la partecipazione di un pastore nigeriano proveniente dagli Stati Uniti e di un 'ospite internazionale', nato in India da una famiglia pentecostale e residente negli Stati Uniti, Samuel Chand. Nelle sue conferenze nel mondo, quest'ultimo si presentava come autore, consulente alle leadership, '*dream releaser*'; come scriveva nel suo sito, «Lo scopo della mia vita è aiutare altri ad avere successo»¹⁵⁸. Samuel Chand ebbe quasi tutto lo spazio del servizio a sua disposizione: il suo primo discorso sembrò modularsi fra il bisogno di essere tenaci e capaci nel gestire con 'leadership' la propria vita e, al

¹⁵⁵ Anche in questo caso, ometto il nome di proposito, avendo la chiesa una sola sede.

¹⁵⁶ «*Our purpose statement: to raise Christ followers and train them as leaders to raise others for Christ.*» Scritta in uno dei cartelloni all'ingresso dell'edificio della chiesa.

¹⁵⁷ «*Living with purpose.*».

¹⁵⁸ <http://www.samchand.com/> [verificato il 01/08/2017].

contempo, essere coscienti che vi era un progetto di Dio per ognuno, da intraprendere. Invitava quindi gli individui a fare la propria parte, nel posto di lavoro, nelle proprie aziende, perché Dio avrebbe fatto la sua. In un secondo discorso iniziò a parlare del lavoro in 'team', cercando di spiegare come andrebbero scelte le persone giuste con cui lavorare, cioè 'responsabili', pronte a ogni domanda lavorativa, coordinate e preparate. Samuel parlava allo stesso modo dei team negli uffici, nelle aziende, nelle entità non governative che all'interno delle chiese, le quali, per essere 'di successo', dovevano avere un team capace, con il pastore come leader. La ricezione, da parte del pubblico neo-pentecostale fu entusiasta e all'uscita del servizio, in banchetti ordinati, erano disposte le pubblicazioni di Sam, affianco a quelle della chiesa; le copie furono vendute rapidamente. Del resto, i pastori, durante il servizio, avevano definito quei libri come «il visto per il Paradiso».

Anche chiese neo-pentecostali che non offrivano eventi o corsi diretti esplicitamente al mondo degli affari, si occupavano, almeno, della creazione di ciò che definivano un uomo di successo, un leader. Queste chiese, durante i loro servizi, rappresentavano la modernità, la ricchezza, la gioia e la libertà di cantare e ballare glorificando Dio. Un esempio può essere la House on the Rock di Port Harcourt. Fondata da Paul Adefarasin, di Lagos, egli stesso affermava di aver lasciato una vita di devianza (l'uso di droghe) nel 1983 per divenire *born-again*. Fino al 1993 aveva viaggiato come pastore per conto di diverse chiese, fra cui la Redeemed Christian Church of God, fra Inghilterra e Nigeria, fino a quando gli venne impedito il ritorno a Londra e si dedicò a fondare l'House on the Rock. Paul Adefarasin faceva parte anch'egli di una generazione di pastori neo-pentecostali che criticava una visione della prosperità come risultato di un esclusivo scambio con Dio; anche per lui, il duro lavoro era una premessa alla ricchezza e a un cambiamento dell'individuo (un *empowerment*) in senso spirituale, finanziario, intellettuale e relazionale (vedi anche McCain 2013 :168).

L'House on the Rock di Port Harcourt, con la sua mega-chiesa frequentata da numerosissimi membri e pastori, rappresentava bene il benessere e i desideri che voleva soddisfare nella popolazione della città. Con un ampio numero di giovani *born-again* che ne amministravano i servizi, l'enorme edificio che ospitava la chiesa era dotato, come altre chiese neo-pentecostali, di luci stroboscopiche, un palco con una batteria, sassofono, chitarra, basso, piano elettronico, mixer, laptop, dei cantanti e un coro. Anche qui non mancano i condizionatori e l'abbigliamento dei partecipanti era moderno e senza divisione di genere. Anche quel 23 giugno, come agli altri servizi a cui mi recai,

gran parte del tempo venne speso con canti e musica, che si sarebbe potuta definire rock. Pur durando il servizio dalle 17.30 alle 20.00, vi furono pochissimi momenti di preghiera e soltanto due brevi sermoni, che certamente non mancarono di essere interessanti.

È un Dio progressista! In altre parole, ti può portare dal punto A, che sembra niente, dall'essere a pezzi, dall'essere finito e disgustato e renderti un milionario! È un Dio progressista! Urla alleluia! Questo è il Dio che serviamo! Questo è il tipo di Dio che è specializzato nel prendere un nessuno, persone che sono rifiutate nella società e renderle qualcosa di grande e bello. Anche quando la tua autostima è disprezzata, ti guarda come un suo amico e ti rende grande!

Se meriti un auto, se desideri la casa, se desideri un buon uomo e una buona moglie, se desideri il lavoro attraverso la fede, se sei amico col mondo di Dio, possiamo strutturare il nostro destino, possiamo strutturare il nostro scopo, possiamo inquadrare il nostro matrimonio, per diventare bellissimi, puoi inquadrare la tua ricchezza, puoi strutturare tutto ciò che abbia a che fare con te. Alleluia.

Il Dio di cui parlava il pastore dal palco, era un dio che aiutava le persone a recuperare quei sogni di ricchezza perduti, a trasformare le loro vite passate di rifiuti, delusioni e perdite in un presente di ricchezza e riscatto sociale, ottenendo quella casa, quella macchina, quel lavoro, quel matrimonio che erano, del resto, già in accordo con il suo volere, essendo un Dio della prosperità.

Perché ti lamenti ancora? Perché stai ancora mormorando? Puoi vedere che la mano di Dio sta lavorando dietro te? Perché urli ancora contro la nostra economia? Il problema è che ti rifiuti di andare avanti! Il passato deve passare! L'economia è cattiva è cattiva ma non è niente che si risolva lamentandoti. Puoi lamentarti fino a domani e niente cambierà, niente. Perché ti lamenti ancora di ciò che è ovvio? Puoi ancora vedere la mano di Dio, puoi ancora sentire? Dio è già lì, nel tuo futuro. Il fatto che sei a pezzi e che stai lottando non coglie Dio di sorpresa, ma perché ti lamenti di qualcosa che era pianificato accadesse?¹⁵⁹

Il pastore aggiunse quindi che le persone dovevano essere pronte a cogliere lavori che ancora non immaginavano, per ottenerli quando questi sarebbero arrivati. Lamentarsi del piano di Dio, della cattiva economia, protestare, non aveva senso per il pastore; il passato era il passato e il futuro prospero era già stato deciso da Dio; aspettava soltanto di essere colto dal *born-again*, con le azioni giuste.

¹⁵⁹ 23 giugno 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota27.

Finora, perciò, ciò che ho voluto mettere in luce è come spesso le chiese neo-pentecostali a Port Harcourt si pongano, come Ruth Marshall (2009) aveva generalmente descritto per la Nigeria, quale una forza che dall'individuo vorrebbe agire sulla collettività nazionale, trasformandola. Cercando di utilizzare i sermoni, i discorsi, i testi letti e scritti dai *born-again* in cerca di un tale cambiamento, ho provato a individuare quale tipo di trasformazione venisse proposta alla collettività più ampia, almeno nella città petrolifera di Port Harcourt. Ciò che è emerso, da queste ultime chiese neo-pentecostali, è un'attenzione al Vangelo della Prosperità ma, attraverso una rottura apparente con il modo in cui questo veniva veicolato in precedenza, anche la costruzione di un'etica del duro lavoro che andasse oltre l'immediata ricchezza. Un'etica orientata però, in gran parte, alla creazione di giovani liberi imprenditori, forse più adatti all'economia nigeriana del tempo, invece che impiegati. In un mondo dove i *born-again* dovevano affrontare numerosi pericoli che potrebbero ostacolare il loro viaggio verso la ricchezza, l'«imprenditore sovranaturale» *born-again* aveva padronanza delle uniche armi efficaci per garantirselo, di gran lunga superiori a quelle delle forze del male; quelle armi lo avrebbero aiutato a raggiungere un destino che Dio aveva già in serbo per il suo futuro. Essere poveri e lamentarsi dell'economia significava non aver rotto con i demoni del proprio passato, non aver accettato il volere di Dio e la trasformazione in *born-again* che da sola (essa ed essa soltanto) avrebbe 'distrutto i limiti' del passato; le vecchie abitudini, i vecchi valori, le norme morali, anche le relazioni di dipendenza nei confronti di parenti e vicini. I corsi di *skill training* avrebbero potuto concentrarsi sulla realtà petrolifera della zona, ma questo avrebbe significato nel migliore dei casi un lavoro dipendente all'interno di una compagnia straniera o nazionalizzata e questo, più che le compagnie petrolifere in sé, era tutto sommato poco coerente con la ricercata trasformazione in *born-again*. Nella città del petrolio di Port Harcourt, anche lavorare per la Shell non era più una garanzia e quei desideri di ricchezza e modernità, presenti in fondo già nell'estetica del FESTAC '77, o almeno i desideri 'moralmente' legittimi per il *born-again*, andavano accettati trasformandosi in neo-pentecostali e cambiando la propria attitudine al mondo degli affari. Come scrive Schirripa (2008b :24):

Il denaro e le merci dunque sono ad un tempo oggetto di desiderio e segno tangibile della nuova realtà sociale ed economica in cui le solidarietà di gruppo lasciano lo spazio alla impresa individuale e in cui l'economia dello scambio si sovrappone alle economie morali locali.

Questa trasformazione neo-pentecostale verso la libero-imprenditoria degli individui, a Port Harcourt, forse sarebbe seguita, secondo alcuni dei pastori con cui parlai, a una trasformazione del Vangelo della Prosperità. Se la ‘vecchia’ visione della Prosperità era quella di una ricchezza derivante da una relazione di scambio con Dio, fatta di preghiere, offerte e decime fra i suoi rappresentanti e i *born-again*, i quali avrebbero visto i semi della propria fede ‘germinare’ in ricchezza, il ‘nuovo’ modello degli ‘imprenditori sovrannaturali’ era quello di individui pronti a cogliere le opportunità del mercato, anche internazionale, le possibilità che Dio metteva di fronte, attraverso un *empowerment* che mirava all’affinamento delle abilità individuali, di modo, in ultima analisi, di essere estremamente flessibili e capaci. Di conseguenza, se la ricchezza non arrivava era nuovamente colpa dell’individuo che, agendo contro i desideri di Dio, non lavorava nella direzione ‘giusta’ e finendo col lamentarsi, avrebbe anzi agito contro se stesso. La dimensione spirituale e quella della crescita individuale, in senso imprenditoriale, viaggiavano in maniera inscindibile: l’assenza dell’una o dell’altra sarebbe stata ugualmente fatale, in questo caso. Le preghiere erano importanti, ma non sufficienti a coprire l’assenza di tecniche di *business* efficaci a volte ottenute da ospiti motivazionali internazionali che avevano anche poco a che fare col mondo della religione. Viceversa, non sarebbe stata sufficiente neanche soltanto l’istruzione, seppur elevata, al *business management*, poiché, ammesso che la ricchezza sarebbe mai giunta in quel modo, andava gestita e in altre parole, resa moralmente legittima attraverso l’aderenza al neo-pentecostalismo.

Se resta da verificare, su un piano storico, quanto ben delineato sia stato questo cambiamento nei discorsi e nelle pratiche neo-pentecostali così come mi è stato presentato dai miei interlocutori, resta chiaro che una attenzione alla ricchezza e una lotta alla sua controparte, interpretata come spirito della povertà, era presente anche nel pentecostalismo classico, seppure molto meno centrale che nel neo-pentecostalismo degli ‘imprenditori sovrannaturali’. Chiese come la Mountain of Fire and Miracles Ministries, ad oggi, pur essendo più vicine alle estetiche, discorsi e pratiche delle chiese del movimento *holiness*, si sono mosse verso la prosperità, pur senza proporre quei corsi di *business* e *skill training* tanto importanti per moltissime chiese neo-pentecostali in città.

Come già indicato (vedi capitolo terzo), la Mountain of Fire and Miracles Ministries, fondata nel 1989 da Daniel Olukoya, si concentrava particolarmente sui temi della *spiritual warfare*; ragion per cui, molta attenzione veniva dedicata ai temi della lotta

contro i demoni che portavano l'individuo alla povertà. I discorsi di questa chiesa sembravano concentrarsi su una prosperità che veniva vista ancora come effetto, soprattutto, di una 'corretta' attenzione spirituale, un reddito conseguente a un favore divino; se questo veniva meno, le forze del male potevano comunque portare alla rovina l'individuo. Molte delle caratteristiche di questa chiesa la facevano perciò sembrare pendere verso il pentecostalismo di tipo *holiness*, pur non considerando più, oramai, la ricchezza come un assoluto problema, a differenza di chiese come la Deeper Life. Questo era evidente dal programma «Wealth Must Change Hands», praticato non solo a Port Harcourt, ma nelle diverse sedi della Mountain of Fire and Miracles Ministries nel mondo. Il servizio era anche il titolo di una serie di libri del fondatore della chiesa, Daniel Olukoya. La ricchezza era nelle mani sbagliate; la lotta del *born-again*, in questo caso, era contro le forze del male che la trattenevano. Come scritto sul retro copertina del primo di questi libri di Olukoya (2010b):

*La ricchezza deve cambiare mani. La tua ricchezza è nelle mani sbagliate? La tua ricchezza è stata ingannata? La tua ricchezza ha subito una sepoltura satanica? La tua ricchezza è spinta via? Sei stato ricco e ora sei povero? Questo è ciò che devi sapere per riprenderti ciò che il nemico ti ha rubato.*¹⁶⁰

Al di là della ricchezza materiale stessa e del modo in cui si pensava di averla raggiunta, secondo questa interpretazione era facile perderla a causa di un attacco di demoni per combattere i quali l'individuo non si fosse preparato spiritualmente. La prosperità, per la Mountain of Fire and Miracles Ministries, secondo il suo fondatore Olukoya, è una «1. Prosperità materiale; 2. Prosperità spirituale; 3. Prosperità nella salute» ma, a differenza del movimento *holiness*, la povertà «non è richiesta per piacere Dio, o entrare nel paradiso», bensì è «una maledizione. Vi è un demone il cui nome è povertà» (Olukoya 2010b).

In questa chiesa quindi, la prosperità veniva raggiunta lottando contro lo spirito maligno della povertà e guadagnandosi il favore divino; si trattava perciò di uno di quei casi che molti dei pastori neo-pentecostali, dedicati alla creazione dell'«imprenditore sovranaturale», avevano criticato perché poco concentrati nella creazione delle abilità necessarie a diventare dei capaci uomini d'affari. In effetti, la ricchezza ricercata in questa chiesa sembrava molto legata allo scambio di doni che veniva operato con un

¹⁶⁰ *Wealth must change hands. Is your wealth in the wrong hands? Has your wealth been hijacked? Has your wealth suffered a satanic burial? Has your wealth fizzled out? Were you once rich and now poor? This is what you need to know to take back what the enemy has stolen from you.*

‘altro’ divino; poteva così accadere che un intero sermone venisse dedicato unicamente alla spiegazione del senso delle offerte e delle decime. Del resto non si poteva ignorare come queste fossero una parte importante della struttura finanziaria delle chiese. Una delle diverse volte in cui mi recai presso una delle sedi della Mountain of Fire and Miracles Ministries di Port Harcourt, il 21 giugno, potei così ascoltare uno di questi sermoni, in questo caso, tenuto da una donna. Non si trattava di qualcosa di troppo inusuale: spesso incontrai donne che avevano assunto ruoli importanti, come pastori o vescovi all’interno delle chiese neo-pentecostali a Port Harcourt. Anche quando non afferivano a un ruolo così rilevante, le donne avevano comunque accesso a ruoli pubblici come evangeliste, insegnanti, prediatrici o anche soltanto ‘*first ladies*’, mogli dei pastori principali. Le chiese pentecostali possono promuovere, infatti, qualità nelle donne come la competitività, la leadership e riformulare, entro un certo limite, la loro posizione potenzialmente subordinata (Frahm Arp 2010; Parsitau 2011). La donna (che qualcuno mi suggerì potesse essere una evangelista), iniziò quindi la sua discussione sulle offerte e le decime:

Se lavori per un’impresa, o se sei la tua attività, alla fine della giornata, o alla fine del mese, qualunque cosa tu faccia, prendi dal tuo stipendio 10000N a Dio; queste sono le decime. Se è il tuo primo salario, questo è il tuo primo raccolto e devi darlo tutto alla chiesa. Offerte; questo è la tua volontà, ogni domenica darai a Dio 1000N, 2000N, dipende da te. Pregate il Signore. Se hai 1500N e vuoi dare 500N, o 1000N, è una tua scelta, pregare il Signore.

Fin qui, perciò, la donna cercò di spiegare le regole della decima e del ‘primo raccolto’. L’adesione a qualsiasi chiesa pentecostale implica una tassa mensile, fissa o proporzionale allo stipendio, da ‘dedicare’ alla chiesa alla quale spesso viene versato anche il cosiddetto ‘primo raccolto’, vale a dire l’intera donazione del primo stipendio. Oltre a ciò, vi sono le offerte libere, ogni domenica. La donna spiegò ciò che queste rappresentavano.

Devi considerare che ci sono diversi tipi di offerte; ci sono le offerte di ringraziamento. Se ti danno una promozione dalla Shell, devi prendere qualcosa da questo stipendio per ringraziare Dio. Ci sei? Mi hai capito? Quindi ci sono le offerte di richiesta, ma cosa rappresentano? Protezione. Le offerte-semi sono quelle che ti devono dare un raccolto. Quando fai una offerta, riceverai benedizioni. La buona misura che riceverete sarà molto più grande di quella che date. Capisci ora il principio? Quindi, qualunque cosa dai a Dio, otterrai cosa? Profitto. Dare a Dio è attirare ricompense eterne. Dare a Dio è attirare ricompense eterne. Quando dai, il tuo cielo è cosa? È scritto sulla Bibbia. Il paradiso è

sopra di te, Dio ti sta guardando, gli angeli di Dio sono sopra di te. Alcune persone lavorano nella chiesa e anche se danno, danno poco. Ricorda, stai solo abbreviando il tuo stesso paradiso. Quando sei un donatore libero, il tuo cielo si aprirà su di te. Riceverai una benedizione traboccante. La tua benedizione ti troverà. Dio ti rende libero in tempi di problemi. Forse i ladri stanno arrivando in una strada e la conoscenza di Dio ti farà passare sulla strada quando finiscono di operare. Prega il Signore. Avrai una buona salute. Dio rimuoverà la malattia dal tuo corpo. Siccome Dio è un Dio di protezione, godrete della protezione primaria. Sarai benedetto in questo mondo. La volontà del tuo nemico non si avverrà. Ricorda che Ezechiele era malato e ha ricordato a Dio tutte le cose buone che ha fatto: “Dio, ah! Pago le mie decime, do le mie offerte, contribuisco a costruire la casa di Dio!”; questo è Corinzi 2. Tutte le tue malattie devono essere guarite completamente. Se preghi per i bambini, Dio ti darà bambini; moltiplicherà i tuoi bambini, bambini bambini bambini bambini, prega il Signore. Perché il tuo dono è un investimento nel tuo compound; Dio ti ricorderà e proteggerà i tuoi figli anche quando viaggiano.

Nel sermone, dunque, le offerte apparivano nel loro duplice ruolo di ringraziamento e ingraziamento secondo la visione per cui «dare a Dio è attirare ricompense eterne» e «quando fai un’offerta, riceverai benedizioni». Queste ultime sarebbero inoltre numerose quando si dona molto vincolando, in un certo senso, Dio stesso. Oltretutto in ricchezza, queste benedizioni giungerebbero nella forma di protezione e salute per se stessi e per gli altri. Una forma di benedizione, infine, potevano anche essere i figli e questo diede modo alla donna di spiegare ancora più chiaramente in che senso le offerte fossero uno scambio con Dio.

Ora, ti faccio una domanda, se hai figli e uno di loro è ad Abuja e l’altro a Warri. Quello a Warri ti manderà denaro ogni mese; quello ad Abuja ti invierà soldi, magari una volta l’anno. Quale di loro ami di più? Amerai entrambi, certamente se hai figli, ma quali di loro amate di più? Quello in Abuja, quando lo incontrerete, direte “Benvenuto! Dio ti benedica!”, ma quello a Warri, eeh... Gli manderai benedizioni ogni mese! Dio ti benedica! Dio ti benedica! Ah! Quindi, lo stesso accade nella casa di Dio. Dio benedirà voi, i vostri figli e la vostra famiglia perché qualsiasi cosa seminerete, crescerà. Apri le mie mani! Perdonami per avermi dato poco! Amen.

Nonostante Dio amasse tutti come dei figli, secondo la donna, avrebbe comunque preferito coloro i quali donando di più avrebbero rafforzato la relazione di scambio. Del resto, se partecipare a questo scambio con Dio significava ottenere più di quanto si investiva, non parteciparvi era molto più svantaggioso che non ottenere nulla.

Se dai poco, la benedizione traboccante non arriverà. Aumenta le tue decime, anche se pensi di essere povero e vedrai Dio muoversi. Cosa succede se si dà poco? Porta maledizioni. Porta cosa? Porta maledizioni. Quando i problemi inizieranno, ti ricorderai il giorno in cui hai offerto poco; tutto l'opposto delle benedizioni, vedrai maledizioni, maledizioni, maledizioni. Non ci sarà maledizione nel nome di Gesù.

Prega il signore! Aumenta le tue decime e le tue offerte! Aumenta il tuo dare! E Dio ti benedirà. Dio perdonami per la mia povera donazione. Ora, prega per te stesso. Distruggi lo spirito del dare poco! Questo spirito del dare poco, Dio distruggilo! Distruggilo! Distruggilo! Distruggilo! Prega prega prega prega!¹⁶¹

Dare poco, nel discorso della donna, non solo garantiva l'indifferenza di Dio e l'assenza di benedizioni, ma apriva la porta ai problemi, alle maledizioni. Lo stesso comportamento di dare poche offerte diveniva, infine, un demone contro cui combattere, visti i problemi che causava al *born-again*; così, dare poco diveniva una delle ragioni per cui si rimaneva poveri. Insieme alle informazioni sulla natura di questo scambio con Dio, infatti, la donna aveva voluto inviare un messaggio importante: «aumenta le tue decime, anche se pensi di essere povero e vedrai Dio muoversi». Le decime, come già descritto, sono basate sullo stipendio che si riceve; se questo è basso, la decima potrebbe essere bassa, o difficile da raggiungere, se fissa. Eppure la donna suggeriva di aumentarla, anche se in povertà, proprio per far 'muovere Dio', per superare quella povertà. Se quindi i pastori neo-pentecostali che avevo incontrato mi dicevano di aver scoperto il valore del risparmio e della creazione del *business*, il comportamento suggerito dalla donna alla Mountain of Fire and Miracles Ministries poteva sembrare non rispondere a quei requisiti di calcolo e di interesse razionale che caratterizzano l'astratto e teorico comportamento del classico *homo oeconomicus*. Attraverso esempi simili, Simon Coleman (2011), in un interessante contributo sulla prosperità pentecostale, cercava di analizzare, nelle conclusioni, quella che interpretava come una 'economia del sacrificio' pentecostale. Attraverso vari esempi e dicendosi cosciente delle possibili differenze fra i contesti che presentava, Coleman provava a suggerire che lo scambio con Dio rappresentato dal Vangelo della Prosperità, spesso, si configurava come una sorta di audace scommessa spirituale rispetto a qualsiasi ideale di 'razionalità economica'. Dare oltre le proprie possibilità, senza considerare i rischi finanziari, servirebbe a far superare la situazione di passività del *born-again*, a dargli un senso di rinnovata *agency* rispetto alla propria condizione. Si trattava anche di uno

¹⁶¹ 21 giugno 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota28.

scambio morale con Dio che, in un certo senso, poneva i *born-again* in una sfera produttiva diversa, la quale non rispondeva esclusivamente ai rischi legati alle leggi dell'economia di mercato; nel 'sacrificio' rappresentato dalle offerte in chiesa, la moderazione era svalutata e la mancanza di esitazione incoraggiata. Questo tipo di vangelo della prosperità, mettendo in secondo piano l'etica del lavoro nella costruzione della ricchezza e degli affari, era al centro delle critiche dei 'nuovi' pastori dediti alla creazione di nuove soggettività imprenditoriali.

La ricerca della 'prosperità', anche se ricercata attraverso uno 'scambio con Dio', certamente non era del tutto priva di ambiguità nei suoi rapporti con l'economia di mercato, come in parte mostrava con la sua auto-critica il modello dell' 'imprenditore sovranaturale' proposto dalle chiese neo-pentecostali da me visitate a Port Harcourt. Fin qui, gli esempi da me riportati, riguardano soprattutto l'esperienza di vita quotidiana degli individui *born-again* nella città di Port Harcourt, ma Ukah (2011), guardando all'esempio della Redeemed Christian Church of God in un quadro più generale è riuscito, credo con successo, ad andare oltre. Se da una parte Ukah analizzava il concetto delle offerte e della logica dello scambio fra individui *born-again* e Dio attraverso i testi del leader della chiesa, il quale scriveva che «coloro che commerciano con Dio non perdono mai» (Adeboye 1989 :29), dall'altra analizzava un concetto di 'scambio con Dio' che sembrava estendersi alle imprese commerciali. Ukah mette in luce come, ad esempio, la Procter & Gamble, la Nestlé Foods, la Coca Cola, la 7up, insieme a banche, compagnie assicurative e telefoniche, facendo donazioni alla Redeemed Christian Church of God riuscivano da una parte a presentarsi come aziende 'etiche', se non 'cristiane' ma dall'altra, a ricevere in cambio, oltre alle benedizioni, maggiori vendite sul mercato, divenendo sponsor della chiesa. Come riporta Ukah (2011), la Nigerian Brewery Plc (NB) ad esempio, donò 20 miliardi di naira ad un *parish* di Lagos per un suo speciale programma annuale, ottenendo così la vendita esclusiva dei suoi soft drink. La Cloud 7 Cruises, compagnia di viaggio basata a Londra, organizzò invece nel giugno 2004 una settimana di crociera da Miami alle Bahamas intitolandola '*Heaven on the Seas Conference*'. Durante la crociera, il leader della Redeemed Christian Church of God, Adeboye avrebbe recitato le sue preghiere sull'imbarcazione per tutti e sette i giorni e le notti per i *born-again* che potevano permettersela, con un prezzo variabile dai 2250\$ ai 5000\$. Lo scambio in questo caso, come evidenzia Ukah (2010), diventa più problematico perché sembra andare oltre il rapporto diretto dell'individuo *born-again* con Dio, dato che i leader invitavano, o a

volte, obbligano i *born-again* a consumare i prodotti delle compagnie ‘benefattrici’; i risvolti di ciò sull’economia di mercato diventano piuttosto palesi.

Anche la Redeemed Christian Church of God cercava di formare leader in grado di trasformare la società in ‘senso globale’, oltre all’educazione tramite scuole superiori o università, tramite la Redeemer’s Business Academy e la International Bible Institute and Leadership Training School, senza contare i *parish* che, localmente, proponevano saltuari corsi di *business*. Ma il capitale economico raggiunto da questa chiesa è così notevole da permettergli di avviare attività che quasi sfidano le leggi nigeriane sulla registrazione delle chiese come ‘*incorporate trustees*’ caritatevoli e non a scopo di lucro: abbiamo così quattro banche legate alla chiesa, la New Life Community Bank Ltd., la Ore-Ofe Community Bank Ltd., la Sunrise Community Bank Ltd. e la Haggai Community Bank Limited. Seppur non dirette da Adeboye, tutte queste affermano di essere state stabilite seguendo una sua visione e ciò si concretizza in operazioni finanziarie facilitate per i membri della Redeemed Christian Church of God, ad esempio per ottenere prestiti agevolati per iniziative a fini di proselitismo¹⁶². Forse, ragionare sul neo-pentecostalismo nei termini proposti da Ukah, implica un allontanamento da una interpretazione più prossima al vissuto quotidiano dei *born-again*, come ho cercato di mantenere lungo il testo. Tuttavia, l’apparente impossibilità di prescindere dalle sfere economica e religiosa sembra, almeno in questo caso, non derivare unicamente da una interpretazione analitica calata dall’alto, quanto, piuttosto, dalle azioni concrete dei leader religiosi, che godono, generalmente, dell’approvazione e del sostegno dei *born-again*.

Laddove lo Stato falliva, poiché impreparato ad affrontare, ad esempio, le insicurezze percepite dai suoi cittadini, la Redeemed Christian Church of God poteva persino andare oltre ad una, pur sempre importante, trasformazione delle soggettività al fine di tornare a sentirsi protetti da Dio. La Redeemed Christian Church of God stabilì ben due compagnie di sicurezza private; la Dominion Guards nel 1994 e le Prime Guards, che in una pubblicità sul *Redemption Light* del giugno 2001, riportata da Ukah (2010) affermavano di rappresentare un «tentativo realistico compiuto da una [azienda] cristiana di controllare il rapido declino dell’industria dei servizi di sicurezza in Nigeria» attraverso una combinazione di mezzi fisici e spirituali, laddove le forze di

¹⁶² Vedi, ad esempio, l’«Haggai Camp Home account», al fine di rendere possibili nuovi campi di preghiera per la Redeemed Christian Church of God nel mondo: <http://haggaiabank.com/website/mobile/innermobile.php?pid=38> [verificato il 01/08/2017].

polizia mancavano delle ‘tecniche’ necessarie a combattere la *spiritual warfare* pentecostale. Se i servizi dello Stato nigeriano erano quindi, in alcuni settori, percepiti come carenti, le chiese non sembravano aspettarsi un miglioramento: piuttosto, dimostravano di agire direttamente al suo posto, di occuparne gli spazi in maniere, alle volte, ritenute più efficaci almeno dai fedeli *born-again*.

5.3 Se la prosperità rischia di fallire

Birgit Meyer (2007) conclude il suo articolo sull’analisi delle chiese della prosperità in Africa citando la presenza di voci crescenti, durante le sue ricerche, riguardanti la ricchezza dei loro leader. Le critiche verso i pastori, afferma Meyer, provenivano tanto dall’esterno, quanto dall’interno del pentecostalismo e per l’antropologa olandese ciò rappresentava un sintomo dei rischi dell’accumulazione della ricchezza, che doveva derivare dalle forze del bene, Dio, invece che dalle forze del male, Satana. In modo simile, Ruth Marshall (2009) termina il suo libro sul pentecostalismo in Nigeria affermando che le promesse di trasformazione soggettiva e collettiva rischiavano, già negli anni Novanta in cui aveva svolto la sua ricerca, di venire tradite dai pastori stessi. Ponendo maggiore enfasi sul Vangelo della Prosperità e sulla ricchezza derivante dalla preghiera, infatti, essi avrebbero potuto «inserirsi all’interno di forme occulte di accumulazione e potere» (Marshall 2009 :173), perdendo così la capacità di distinguere coerentemente fra forze del bene e forze del male. Queste ambiguità non erano prive di conseguenze pericolose e concrete in Nigeria, come le rivolte avvenute a Owerri nel 1996 descritte da Daniel Smith (Smith 2001). Le rivolte furono causate dal panico crescente scatenato da quello che venne considerato un ‘ritual murder’ nei confronti di un bambino, ritrovato nel *compound* dell’Otokoto Hotel. Mentre la polizia cercava i colpevoli, fra la popolazione si sparse la voce che resti del corpo del bambino erano diventati una ‘zuppa piccante di carne umana’ presso l’Overcomers Christian Mission, una chiesa pentecostale frequentata da diversi uomini ricchi e giovani locali. Anche per via del diffondersi di notizie contrastanti nella stampa locale, le rivolte che si scatenarono in seguito arrivarono a colpire diverse chiese pentecostali e a bruciarne le proprietà, anche se proprio il pentecostalismo era stato produttore dei discorsi sugli ‘arricchimenti facili’ e sulle diseguaglianze dovute ai rituali satanici. Come nota anche Smith, il pentecostalismo in Nigeria ha sempre vissuto la divisione fra l’ondata *holiness* negli anni Settanta e il neo-pentecostalismo della prosperità a partire dagli anni Ottanta. Quest’ultimo era in una posizione parzialmente ambigua poiché se da una parte,

criticava la distribuzione della ricchezza all'interno delle reti neo-patrimoniali basate su legami di etnicità, luogo d'origine o parentela, dall'altra costruiva a sua volta una propria rete e una propria struttura sociale sempre più gerarchica nella quale i leader delle chiese occupavano una posizione, praticamente, privilegiata (vedi anche Marshall 1995).

La situazione che mi sono trovato dinanzi a Port Harcourt è stata spesso quella di individui che pur utilizzando retoriche neo-pentecostali e definendosi *born-again*, al contempo criticavano quasi costantemente le chiese stabilite in Nigeria. Se, rispetto alla mia esperienza a Ibadan nel 2011, le chiese neo-pentecostali interessate a diffondere strumenti per sviluppare la ricchezza erano molto più numerose, altrettanto più frequenti mi sembrarono le critiche che il neo-pentecostalismo riceveva da, pressoché, ogni interlocutore con cui mi trovavo a parlarne. Mi posi perciò il problema di comprendere meglio questi discorsi trovandomi, a volte, in situazioni ironiche: ebbi una discussione con un individuo che, forse anche più sconsolato del dovuto, aveva deciso di convincermi che le chiese neo-pentecostali a Port Harcourt non facessero assolutamente nient'altro che prendere soldi. Pochi giorni dopo però, mi volle portare nella sua chiesa, per farmi vedere la differenza. Vivendo la propria vita con occhi diversi da quelli di un teologo o di un antropologo, non aveva fatto attenzione al fatto che anche quella era, a tutti gli effetti, una chiesa neo-pentecostale, come quelle che aveva aspramente criticato; mi spiegò che era convinto che fosse semplicemente «una chiesa, ma non pentecostale». Per lui, essere *born-again* era semplicemente la principale forma di cristianesimo che conosceva e certamente era poco importante conoscere i dettagli della denominazione in cui si recava. Effettivamente, altri studiosi hanno messo in evidenza come gli individui continuino a cercare comunque, pragmaticamente, la chiesa 'migliore', quella cioè, dove il pastore veicoli meglio la ricchezza ai suoi aderenti, cambiando chiesa quando lo reputavano necessario, frequentandone certamente più d'una e lasciando quelle dove i pastori non godevano più di buona fama (vedi van Wyk 2011). Del resto, i discorsi in città sull'ambiguità della provenienza lecita o illecita dei poteri spirituali, della ricchezza e dell'arricchimento personale dei leader delle chiese pentecostali erano ormai popolari, dal momento in cui diventavano, nello 'scambio' fra credenti e Dio, i suoi rappresentati e i destinatari effettivi delle offerte. Come ben espresse, durante una nostra chiacchierata, uno dei miei interlocutori in città:

Il problema è... sai, in questa Port Harcourt... a causa di tutte queste stupide nuove chiese, tante di queste sono false! Portano babalawo e ti dicono qualcosa e quella cosa

*non sarà capace di durare, ti mentono, le cose che succedono sono temporanee e quindi finiscono. Quindi... Molte persone credono in tutti questi... spiritismi... a causa delle false, sono così tante! I falsi pastori sono tantissimi, vogliono iniziare l'affare delle chiese! Tutti vogliono fondare una nuova chiesa ovunque, chiese chiese chiese chiese... Vanno a scuola di teologia, studiano, pregano, tornano indietro e iniziano la loro chiesa... Pregano bene, iniziano a fare profezie... Eeh! Ma la chiesa dura solo per due o tre anni e quindi non sentirai più il suo nome. Ma prima che la chiesa crolli, il pastore farà soldi, si costruirà la sua casa, starà molto bene...*¹⁶³

Se il mediatore nello scambio di doni fra Dio e i *born-again* era falso, ad esempio un *babalawo*, figura, per i pentecostali, rappresentativa dei sacerdoti di tutte le religioni precedenti al Cristianesimo, le promesse, le profezie e i poteri dei pastori sarebbero stati effimeri, volti esclusivamente all'arricchimento del leader invece che a una redistribuzione orizzontale delle ricchezze all'interno della congregazione.

Quando chiesi all'ex militante e pastore (presentato al quarto capitolo), originario della Deeper Life, la 'più' *holiness* delle chiese pentecostali nigeriane, cosa pensasse del neo-pentecostalismo, non ebbe dubbi sulle critiche da rivolgergli:

Siamo entrati in un'età di molti falsi profeti. Vediamo alcune persone che usano la Bibbia e pregano ma usano la Bibbia per rubare, sono rapinatori armati. Ora, una cosa che dico alle persone, è che non posso prendere soldi.

Oltre a criticare la richiesta di soldi, offerte e decime, comune nelle chiese neo-pentecostali, così distante dalle pratiche di ritiro dal mondo portate avanti dal pentecostalismo *holiness*, il pastore affermava che «Siamo entrati in un'età di falsi profeti», certamente riferendosi a molti pastori neo-pentecostali. Ascoltai perciò spesso frasi simili durante la mia permanenza Port Harcourt; i 'falsi pastori', la loro corruzione, la deviazione percepita all'interno del messaggio neo-pentecostale poteva essere interpretata come un segno della fine dei tempi e di un imminente cambiamento, un prossimo avvento di Gesù Cristo. Questa visione millenarista non è mancata a molti gruppi di *born-again* nigeriani, garantendo la possibilità di svolgere una certa autocritica e al contempo, di affermare ancora la verità del messaggio pentecostale, salvandone così il valore complessivo. In questo modo, le apparenti contraddizioni fra discorsi e pratiche dei miei interlocutori *born-again* divenivano comprensibili riportando, inoltre, l'esperienza del cambiamento in corso a qualcosa di già previsto dal testo biblico.

¹⁶³ 26 febbraio 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota1.

Se queste critiche basate sull'ambiguità morale del Vangelo della Prosperità erano generalmente comuni in città, i discorsi contro le chiese pentecostali provenivano, come accennato, in maniera corale dai *born-again* ex militanti che avevo conosciuto, pur se essi stessi, spesso, celebravano dei servizi rispettando discorsi e pratiche neo-pentecostali. Così faceva anche il 'Generale':

*Non so come siano le chiese siano in Italia, ma noi veniamo da tanta divisione, tanta disonestà, nessun impegno, il Regno delle Tenebre. Quando vado nelle chiese vedo alcune cose che mi lasciano confuso. Vedo odio nella chiesa, vedo disonestà nella chiesa, vedo la chiesa divisa, il pastore dire ai suoi membri di non andare ad una chiesa particolare, ad un programma particolare, vedo le persone usare i poteri dei babalawo per raccontare alle persone il loro futuro e le loro fonti sono dei babalawo, pur chiamando se stessi dei profeti. Perché le chiese non sostengono una visione come la nostra?*¹⁶⁴

Nel caso degli ex-militanti, le critiche erano dovute, come accennato (vedi capitolo quattro), non solo al pericolo morale verso cui andavano incontro i pastori pentecostali nel momento in cui promettevano la prosperità; ma anche allo spazio, ritenuto troppo poco, riservato ai servizi dedicati agli individui (ex-militanti o meno) all'interno delle chiese più famose. Nel processo di istituzionalizzazione a cui erano andate incontro, nel diventare sempre più delle mega-chiese, durante la mia permanenza a Port Harcourt mi è sembrata venir meno, in effetti, quella solidarietà orizzontale che caratterizzava gruppi pentecostali di dimensioni inferiori. Le chiese, espandendosi a dismisura, da una parte rischiavano di allontanarsi dalla base dei loro praticanti e dall'altra avevano bisogno di sempre maggiori finanze per sostenere l'evangelizzazione stessa (Moyet 2007). Questa mancanza di attenzione per i problemi individuali e per una dimensione religiosa 'comunitaria' mi sembrava spesso causa delle numerose volte in cui gli individui mi dicevano che il 'pentecostalismo non ha fatto niente per la crisi sul Delta del Niger'. Inoltre, nel caso del gruppo del 'Generale', ho già mostrato, ad esempio, come l'*empowerment* e con esso, la promessa di prosperità di cui la chiesa si faceva tramite divino per i suoi aderenti, poteva rivelarsi un vero e proprio fallimento, se non una frode. Senza che condizioni socio-strutturali cambiassero attraverso processi, spesso, di lunga durata, offerte come quella, descritta in precedenza, della truffa piramidale del russo MMM, diffusa poi anche da numerosi pastori della Redemmed Christian Church of God, divenivano le uniche, fittizie, possibilità di arricchimento di cui i rappresentati del neo-pentecostalismo potevano farsi garanti, almeno finché un qualche scandalo

¹⁶⁴ 10 giugno 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota20.

mediatico le faceva venire meno¹⁶⁵ (vedi anche, per comparare, l'esempio di altri schemi piramidali e truffe proposte all'interno di chiese pentecostali in Benin, nel lavoro di Quiroz 2016).

La critica nei confronti delle chiese pentecostali da parte degli ex-militanti del gruppo del 'Generale' aveva poi alcuni aspetti in comune con quelle che avevo sentito dai leader delle chiese neo-pentecostali a Port Harcourt, i quali si concentravano sulla popolazione più ampia attraverso corsi di leadership e business.

*Così, per quanto riguarda la chiesa, la chiesa ha fallito! La chiesa ha fallito! Non fanno niente! Perché l'unica cosa che puoi fare è dare loro soldi! Dargli soldi! Dargli soldi! E finiscono col costruire una cattedrale! Ma ci sono poveri nella chiesa. Finiscono prendendo le offerte, prendendo le offerte, quando noi non lavoriamo! Non lavoriamo! Lasceranno la verità nella Bibbia e ti metteranno paura per pagare le decime e le offerte, e non stai lavorando, e a loro non importa! Non importa! Quindi, le chiese sono false! Le chiese non possono aiutare! Quindi ci stiamo fidando di Dio, e questo è tutto.*¹⁶⁶

La critica, da parte dell'ex militante e adesso *born-again* (che si fidava anzitutto di Dio, piuttosto che degli uomini), era riferita in particolare al modo di raccogliere le offerte all'interno di alcune congregazioni (di cui la Mountain of Fire and Miracles Ministries ha fornito un esempio in questo capitolo). Sottintesa, vi era una critica rispetto ai risultati che dovrebbero raggiungere le chiese pentecostali; giovani come lui, anche andando in chiese dedicate alla prosperità, continuavano infatti a non lavorare. La soluzione, per lui, era la stessa proposta dal gruppo del 'Generale' e cioè dei corsi per ottenere il tanto agognato «*empowerment from God*», delle abilità per raggiungere maggiori opportunità lavorative, una maggiore flessibilità nel mercato neoliberale. Lo stesso tipo di critica veniva espressa dai pastori neo-pentecostali e serviva a mettere in questione, pur dall'interno, ciò che veniva considerato il 'vecchio' Vangelo della Prosperità, almeno a Port Harcourt. Perciò, in questo modo, le critiche popolari al Vangelo della Prosperità non significavano, automaticamente, il suo abbandono da parte della popolazione più ampia, quanto una critica alle chiese reputate inadatte a veicolare la ricchezza agli individui.

¹⁶⁵ Anthony Ogbonna, «RCCG warns Pastors, members against participating in MMM, other ponzi schemes», *Vanguard*, 24 gennaio 2017 [<http://www.vanguardngr.com/2017/01/rccg-warns-pastors-members-participating-mmm-ponzi-schemes/> verificato il 01/08/2017].

¹⁶⁶ 17 giugno 2016. Vedi appendice per trascrizione integrale in inglese, Nota29.

In ultima analisi, a Port Harcourt, il crescente numero di chiese neo-pentecostali che proponevano corsi di business e leadership interpretando la lotta alla povertà nei termini di una battaglia spirituale o di un'incapacità di cogliere le opportunità lavorative, cercando di trasformare le soggettività della popolazione in un'etica dell'imprenditorialità, potrebbe far pensare che una politica economica a favore dell'iniziativa privata e del libero mercato fosse ormai prevalente. Tuttavia, forse, non bisogna dimenticare, come insegnavano importanti antropologi come Lanternari, Balandier e Peel, che il dinamismo sottostà a tutti i processi sociali e del resto, il pentecostalismo stesso è stato proprio un esempio di rinnovamento sociale e religioso.

Come accennato, il pentecostalismo in Nigeria è un movimento molto variegato al suo interno e inoltre, attraversato da una divisione fra pentecostalismo *holiness* degli anni Settanta, con la sua enfasi su ristrette norme morali e sul rifiuto del consumismo e neo-pentecostalismo della prosperità dagli anni Ottanta in poi. Se il primo è divenuto minoritario, non è mai però scomparso e molte delle persone con cui ho parlato sembravano anzi tornare a preferirlo, come gli ex-militanti del gruppo del 'Generale'. A dimostrazione di quanto la tensione fra pentecostalismo *holiness* e neo-pentecostalismo della prosperità è rimasta costante per i *born-again* in Nigeria, vi sono i due modelli di *parish* della Redeemed Christian Church of God, i 'Classical' e i 'Model', divisi ancora, ufficialmente, tutt'oggi. Negli ultimi anni, lo stesso Adeboye, che era stato difensore e pioniere del Vangelo della Prosperità all'interno della Redeemed Christian Church of God, chiesa il cui fondatore era vicino al movimento *holiness* (vedi capitolo tre), ha dimostrato dei, seppur minimi, segni di ripensamento. Nel 2010, ad esempio, ha reintrodotto in tutti i *parish* le restrizioni sull'abbigliamento che erano caratteristiche del movimento *holiness*, nonostante venisse criticato sui giornali per questa scelta reputata 'conservatrice'¹⁶⁷. Mentre perciò, Adeboye in passato aveva criticato come insignificanti delle pratiche che, su basi bibliche e morali, imponevano delle forti restrizioni nell'abbigliamento e nell'uso dei beni (Marshall 2009 :75), ora invitava al rigore e vietava di indossare in chiesa oggetti d'oro, capelli artificiali o tinti, senza timore di inimicarsi la parte giovane della popolazione *born-again* che aveva svolto un ruolo significativo nella diffusione della sua chiesa. Il 14 luglio 2017, sempre Adeboye, durante un servizio notturno del venerdì avrebbe negato esplicitamente di essere un

¹⁶⁷ Vedi, ad esempio, «Adeboye Bans Mini-Skirt, Trousers In Church», PM News, 1 giugno 2010. <https://www.pmnewsnigeria.com/2010/06/01/adeboye-bans-mini-skirt-trousers-in-church/> [controllato il 17/09/2017].

predicatore della prosperità, affermando, dinanzi alla platea che includeva il Vice-Presidente (pentecostale) della Nigeria, Yemi Osinbajo, di essere invece un ‘predicatore *holiness*’¹⁶⁸.

Inoltre, non è difficile rintracciare iniziative collettive contro i ‘falsi profeti’ neo-pentecostali, come ad esempio un gruppo che si è voluto chiamare i ‘Fedeli Cristiani’. Attraverso il loro sito, in una pagina di critica contro uno dei pastori del Vangelo della Prosperità, intitolata «Idahosa, il Padre Spirituale di Chris Okafor, una generazione di falsi profeti», questi si identificavano come:

*un gruppo di credenti born-again che si sono riuniti allo scopo di sradicare gli errori e le impressioni sbagliate sulla cristianità e le chiese moderne introdotte da ciarlatani che si vantano di essere profeti di Dio [...] Non fa più notizia in prima pagina che l'immagine della chiesa e del movimento pentecostale è stata dirottata e bastardizzata da questi perpetratori nel mondo. Ciò che era un risveglio di verità e potere è diventato un'associazione di falsari e truffatori.*¹⁶⁹

Queste iniziative più ampie, insieme alle discussioni che ebbi frequentemente a Port Harcourt o alla disillusione dei giovani rispetto agli strumenti offerti dalle chiese pentecostali, potrebbero far riflettere sulla traiettoria del pentecostalismo in Nigeria, vissuto nella memoria del movimento *holiness* e del suo contrasto col Vangelo della Prosperità. Il numero, ma anche la forma delle critiche che ho sentito rispetto alle chiese neo-pentecostali maggiori a Port Harcourt, mi fanno perciò pensare che sarebbe anche possibile che la trasformazione della nazione in senso pentecostale, invece di essere semplicemente in fallimento, come Rush Marshall (2009) sembra asserire nelle conclusioni del suo libro, sia, almeno nella città di Port Harcourt, in viaggio, magari verso il polo *holiness* o verso soggettività meno propense a venire a patti con le leggi del libero mercato. La mia non è assolutamente una previsione, per cui sarebbe necessaria una etnografia a parte, quanto un invito a ulteriori ricerche. Nel caso, comunque, che il movimento *holiness* tornasse prevalente, non bisogna dimenticare che anche i valori che quest’ultimo veicola, non sono privi di ambiguità: la stessa iniziativa recentemente intrapresa da Adeboye non è stata esente da critiche in patria, dove alcuni

¹⁶⁸ «I’m not a prosperity preacher, says Adeboye», Vanguard, 15 luglio 2017, <https://www.vanguardngr.com/2017/07/im-not-prosperity-preacher-says-adeboye/> [controllato il 17/09/2017].

¹⁶⁹ <https://faithfulchristians.wordpress.com/2013/01/04/idahosa-the-spiritual-father-of-chris-okafor-a-generation-of-fake-prophets/> [controllato il 17/09/2017].

gruppi per i diritti delle donne l'hanno interpretata come una limitazione dei diritti e della libertà. Ciò anche perché, all'iniziativa di Adeboye è seguita l'iniziativa di un senatore per «Un progetto di legge per vietare e punire la nudità pubblica, le intimidazioni sessuali e altri reati connessi in Nigeria» che identificava anche «il ruolo degli organi religiosi nel rinvigorismento della morale»¹⁷⁰. Penso perciò che saranno necessari ulteriori studi in Nigeria, negli anni futuri, per verificare se, perché e come il pentecostalismo stia forse virando dalla prosperità alla 'santità', magari confrontando la situazione di Port Harcourt a quella di altre città e di zone rurali e verificando se altrove avviene diversamente.

¹⁷⁰ «Of mini-skirts and morals: social control in Nigeria» di Bibi Bakare-Yusuf, *50.50 gender, sexuality and social justice*, 22 febbraio 2012 [<https://www.opendemocracy.net/5050/bibi-bakare-yusuf/of-mini-skirts-and-morals-social-control-in-nigeria> controllato il 17/09/2017].

Conclusioni

Questa ricerca ha cercato di fornire un contributo a campi del sapere molto vasti; tanto sulla Nigeria, quanto sul pentecostalismo in Africa si è infatti scritto moltissimo. In un primo momento, la domanda che mi sono posto, è stata quale fosse il ruolo delle chiese e, ancor meglio, come gli individui agissero discorsi e pratiche pentecostali o neo-pentecostali nel contesto della crisi del Delta del Niger. Come spesso accade, nonostante la ricerca bibliografica iniziale, le conclusioni che sono emerse dal campo corrispondevano solo parzialmente alle mie aspettative.

La crisi sul Delta del Niger è una crisi complessa, che vede il coinvolgimento di una moltitudine di attori sociali; è stato importante il ruolo dei governi nigeriani, come quello delle compagnie petrolifere, internazionali e successivamente nazionalizzate. Queste ultime sono emerse spesso al centro di molti contributi sulla situazione di quelle aree; ne sono un esempio i lavori del geografo sociale Michael Watts (2001, 2005, 2008) e certamente le prime ricerche antropologiche sull'argomento in Nigeria, come quella di Alicia Fentiman (1996). Sono mancate invece analisi sul ruolo svolto dalla religione nel conflitto sul Delta del Niger, o meglio su quella prevalente, il cristianesimo neo-pentecostale, e per questo ho deciso di dirigerli i miei sforzi. Dinanzi a una situazione di ridotti servizi pubblici, diffuse diseguaglianze strutturali, violenze, sfruttamento di risorse da parte di giganti economici spesso descritti come spietati e forze armate governative poco legittimate popolarmente, il tema della (in)sicurezza è stato fra i primi a emergere. La mia situazione di ricercatore mi poneva, del resto, al centro del conflitto; invece di osservare delle fazioni esterne in lotta, o anche le sue memorie traumatiche, buona parte dei conflitti coinvolgevano direttamente i lavoratori espatriati, come inevitabilmente potevo apparire anch'io. Mentre lo Stato cercava di garantire il continuare del fluire del 'sangue' della nazione, il petrolio, i cittadini e non più soltanto gli espatriati, continuavano a vivere in un regime di insicurezza quotidiana; i discorsi e le pratiche pentecostali e neopentecostali svolgevano quindi un ruolo importantissimo, cercando di restituire quel minimo di certezze necessarie a garantire un'agentività concreta quotidiana, una cornice in cui fosse possibile pensare alla violenza attribuendogli un particolare significato. Nella *spiritual warfare* pentecostale, nella lotta fra divino e maligno, distinzioni fra sicurezza fisica o spirituale mi sono apparse irrilevanti, poiché le due dimensioni sono interconnesse; lo stesso contesto di

continua militarizzazione a cui è andata incontro la città mi è sembrato riflesso nella 'militarizzazione' delle estetiche e dei discorsi strategicamente utilizzati dai pastori per opporsi ai fautori del 'male' sulla terra. L'insicurezza appare anche come un prodotto delle condizioni poste dallo Stato; il neo-pentecostalismo sembra quindi più vicino ai bisogni avvertiti della popolazione e cerca di sostituirlo nel quotidiano, fino ad arrivare all'istituzione di compagnie di sicurezza private che uniscono armi spirituali e fisiche. Buona parte dell'insicurezza veniva presentata come originata dai giovani, divenuti sinonimo di esclusione e per lo Stato, di criminalità. La rabbia di quei ragazzi e a volte, non più ragazzi, mi è sembrata fosse originata da qualcosa di più profondo di una bramosia di ricchezza; nella città del petrolio, il benessere sembrava effettivamente volare da dove veniva prodotto a luoghi lontani, lasciando inalterata sul territorio la disoccupazione, il pericolo e le continue crisi economiche, fino al paradosso di vedersi negata la benzina per le proprie auto e per far andare avanti ogni attività quotidiana tramite l'uso di generatori. I pastori pentecostali avrebbero potuto schierarsi dalla parte delle proteste dei giovani, pur non usandone certamente gli stessi mezzi, ma le reazioni che mi sono trovate di fronte a Port Harcourt erano però, com'era forse prevedibile, più complesse, fluide e negoziate di così.

Durante il periodo del colonialismo i movimenti religiosi africani hanno spesso rappresentato, in maniera esplicita o tramite l'uso di simboli, discorsi e pratiche, una critica ai regimi imperialisti che tenevano in scacco i territori sfruttati, in termini umani e naturali. Questa attenzione al politico attraverso il religioso è certamente un grande risultato di una tradizione di studi che ha origine nella stessa università che ha cercato di formarmi a Roma. Vittorio Lanternari, nel primo capitolo del suo *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (1960), scriveva, magistralmente:

I fremiti di rivolta che nei tempi più recenti sono venuti scuotendo il Congo Belga, il Nyassa, l'Africa Equatoriale Francese, oltre il Kenya, l'Africa Occidentale ecc., non sorprendono ormai l'uomo aggiornato: tanto meno sorprendono l'etnologo che non abbia veli sugli occhi. Tali fremiti sono l'eco conturbante ma per nulla inatteso di fremiti religiosi – ancor prima che politici – i quali hanno maturato e vanno sconvolgendo la cultura dell'Africa negra da oltre un cinquantennio con vigore crescente. Alla radice di ogni rivolta politica e militare di popoli indigeni stanno effettivamente altrettanti moti di rinnovamento religioso premonitori, cioè i culti profetici di liberazione.

Altri quindi hanno continuato questa linea interpretativa critica, come Pino Schirripa, pur concentrandosi in particolar modo su questioni di salute e salvezza, importanti temi proposti anche da Lanternari. Nelle sue conclusioni dell'articolo *Salute, salvezza,*

resistenza. Per una lettura politica dei rituali di guarigione nel Ghana contemporaneo (Schirripa 2004), scrive infatti:

La malattia e il peccato, cioè i conversi logici della salute e della salvezza, diventano luoghi di rappresentazione, di esposizione di immagini che rimandano a più ampi contesti sociali. Attraverso tali immagini è possibile riflettere, e soprattutto riflettere criticamente, sulla modernità nella sua versione africana. La malattia e il peccato sono dunque cose buone per pensare la società nel suo complesso. In questo senso la malattia e i rituali di guarigione, oltre che offrire un orizzonte di salute e di salvezza, possono essere un luogo in cui la critica della situazione esistente diventi una possibilità di resistenza.

L'analisi principalmente storica che ho cercato di fare della figura di Garrick Braide nel Delta del Niger è stata certamente un tentativo di proseguire con queste tematiche, oltreché di proporre, tramite il suo esempio, uno spaccato sul dibattito antropologico a riguardo. Il suo operato e ciò che resta di una chiesa carismatica a lui ispirata oggi a Port Harcourt, rappresentano una possibile resistenza verso un regime coloniale, quello britannico, e verso le attuali condizioni di disagio sociale diffuso. Ciò, da parte di una popolazione che, nonostante la collaborazione in periodo coloniale di giovani educati ed élite in città come Lagos, fu fra i principali sostenitori, in seguito, del Sudafrica nella sua lotta contro l'*apartheid*.

Garrick Braide dimostrava anche, con le sue azioni, con i suoi discorsi, le difficoltà incontrate dai governi coloniali nel dividere un mondo secolare da uno religioso, pur se questo rappresentava uno dei pilastri della 'civilizzazione' che il mondo occidentale cercava di portare avanti attraverso la sua idea di modernità. Ovviamente, anche questo ragionamento non va essenzializzato: gli eredi di Braide, le missioni cattoliche, anglicane, protestanti e pentecostali hanno dimostrato di conoscere bene i discorsi sulla secolarizzazione dello Stato e di saperli utilizzare strategicamente, quando il contesto lo richiedeva. Ma una visione del mondo come operato da forze spirituali, oltreché naturali, rimane egemonica per gran parte della popolazione in Nigeria, con le dovute distinzioni, fino almeno al momento della mia ricerca. Immaginare il mondo come operato da queste forze, come mette in luce Schirripa (2004) sulla base del lavoro di tanti altri sull' 'immaginazione critica', come Arjun Appadurai (2001), invece di essere una fuga dalla realtà, permette piuttosto alla popolazione di riflettere sulla propria condizione, anche criticamente. Ad ogni modo, penso che il modo in cui molti miei cari amici penseranno al funzionamento dei mercati finanziari, o dell'informatica, non sia meno culturalmente determinato e a volte, in un certo senso, 'magico', di come un pentecostale cerchi di rappresentare gli effetti della situazione in cui vive come

risultanti da una *spiritual warfare* dove, almeno, può riottenere una capacità di azione tramite strumenti che, secondo le sue conoscenze, sono efficaci. In questa lotta a Port Harcourt, fra forze del bene e del male, le retoriche pentecostali o neo-pentecostali avrebbero potuto decidere di rappresentare come demoniaco, una volta divenuta indipendente la Nigeria, il governo democratico, o almeno quello militare, con le sue scelte di economia politica; ma non è questo quello che mi è parso emergere, o almeno, non così semplicemente. Del resto, come già accennato, cercare di definire oggi il modo in cui gli individui si rapportano con le politiche statali democratiche è qualcosa di molto difficile e complesso, forse anche più ambiguo che cercare segni di una resistenza al potere coloniale, ieri.

Durante gli anni Settanta e Ottanta, in periodo di regimi militari, lo spazio della critica allo Stato era spesso occupato, almeno a giudicare dai giornali che consultavo in archivio, dai missionari cattolici; gli stessi che si erano schierati per il Biafra e che per questo furono puniti con una breve estradizione, quando la Nigeria riguadagnò i territori in rivolta. I gruppi pentecostali *holiness* e quelli del Vangelo della Prosperità dagli anni Ottanta in poi, si schierarono strategicamente con le iniziative dei governi, soprattutto quando questi proponevano leggi contro i gruppi di studenti. Questi, organizzati nelle loro confraternite, spesso rappresentavano una voce di protesta contro la dittatura militare e i piani di aggiustamento strutturale. Ruth Marshall (1993b) riporta un esempio di come fosse possibile criticare i piani di aggiustamento strutturale anche tramite retoriche pentecostali; ma quello era anche il tempo di un crudele dittatore musulmano, il Generale Sani Abacha. Quando venne il tempo di Obasanjo, auto-dichiaratosi *born-again*, questo venne sostenuto quasi incondizionatamente da numerose organizzazioni pentecostali nigeriane, anche se la sua elezione fu una delle più corrotte della storia della Nigeria. Come ho fatto emergere in questo testo, dagli anni Settanta in poi, nei campus universitari i pastori pentecostali svolgevano delle *deliverance* contro quei ragazzi ‘ribelli’ che venivano accusati, nella cosmogonia pentecostale, di far parte di *secret cults*, con l’accusa di svolgere iniziazioni segrete, pratiche rituali ritenute precedenti all’arrivo del pentecostalismo e perciò, collegate, inequivocabilmente, al ‘Regno delle Tenebre’.

Durante le più recenti esplosioni di lotte armate sul Delta del Niger tornavano a proporsi disordini simili nei confronti delle forze del Governo Federale, ma su scala maggiore. In un contesto di diffuse insicurezze, causate anche da governi che sembravano preoccuparsi di far continuare il flusso dei proventi petroliferi, piuttosto

che di garantire la sicurezza dei cittadini, Port Harcourt è andata incontro a un forte processo di militarizzazione, evidente anche da figure di pastori neo-pentecostali abbigliati da generali dell'esercito e da retoriche a tratti combattive e violente. In risposta alla guerriglia portata avanti dai giovani, ho provato a raccontare la storia di alcuni pastori che hanno intrapreso il loro viaggio per incontrare i 'ribelli' nei profondi *creeks*. Quella che ho proposto è certamente solo una narrazione fra le varie possibili, emersa dalle persone con cui ho parlato e interpretata, purtroppo, senza lavori svolti da altri nello stesso contesto, con cui potermi confrontare. Questo viaggio mi è così parso non per benedire i giovani armati, i quali del resto utilizzavano già, spesso, i simboli della religione 'locale' *ijaw* e del dio della guerra *Egbesu*, ma per convertirli. Tramite la conversione in *born-again*, quei giovani trovavano un modo moralmente legittimo per uscire da una lotta che, forse, per taluni era divenuta anche più violenta di quanto essi stessi avrebbero mai immaginato. Trasformarsi da militanti a *born-again* significava rompere con le relazioni sociali precedenti, ricostruirsi una vita, a volte sperando, anche, di potersi riavvicinare alla propria famiglia di origine e certamente entrando in una nuova comunità 'in Gesù Cristo'. In questo modo, i giovani assumevano una nuova identità che, popolarmente, veniva percepita come 'disciplinata', non più sinonimo di criminalità, ritornando a essere rispettabili socialmente e al contempo trovando un modo per proteggersi dai frequenti abusi delle forze di polizia e delle violente forze speciali. Si liberavano perciò da pericolose dipendenze precedenti, al costo, però, di demonizzare le proprie azioni, i propri discorsi, le rivendicazioni svolte; accettando, almeno in parte, di farsi categorizzare come forze del male, criminali, anche dallo Stato. Tutto questo diveniva parte di una soggettività 'passata', esperita spesso come agita da forze spirituali su cui non avrebbero avuto forza, se non venendo convertiti e 'liberati' dalle *deliverance*, riportando però così la complessità delle lotte sul Delta del Niger a una opposizione ontologica fra forze del bene e del male. Tuttavia, di fronte a una situazione di conflitto concreto, di fronte al disordine, come quello sul Delta del Niger, la realtà sociale mostra più facilmente le sue molteplici sfumature di significato. I *born-again* dimostravano infatti di portare avanti una posizione strategicamente più complessa di una netta collaborazione od opposizione con le politiche del Governo; pur criticando i '*secret cult*', pur facendo divenire le militanze parte delle forze del male, affermavano comunque di essere stati 'arrestati da Dio' e non dalle forze statali e criticavano il piano dell'amnistia che aveva finito col perdere il suo aspetto di reintegrazione dei giovani. Inoltre, ancora una volta, il secolarismo ufficiale delle retoriche pubbliche dello Stato

veniva rappresentato come fallimentare nel riportare la pace e anche nel dare qualcosa di buono a quei giovani lasciati ai margini della società; soltanto una nazione convertita al pentecostalismo sarebbe stata dalla parte giusta della *spiritual warfare* violenta e militarizzata che tanto imperversava sulle terre del petrolio.

La risposta alle diseguaglianze strutturali sul Delta del Niger, da parte del neo-pentecostalismo e di diversi gruppi che hanno cercato di recuperare gli ex-militanti armati, è stata altrettanto complessa. Di fronte a un governo che ha adottato, per buona parte, delle politiche economiche neoliberaliste, eccetto una sempre più forte nazionalizzazione delle imprese internazionali, la via d'uscita neo-pentecostale per i delusi da uno sviluppo promesso dai governi e mai arrivato sulle terre del Delta del Niger, è stata spesso quella dell'*empowerment*. Se la ricerca della ricchezza e del benessere non va certo demonizzata a priori e se una lotta contro lo spirito della povertà ha fatto parte, quasi fin da subito, del pentecostalismo in Nigeria, i discorsi e le pratiche intraprese da alcune più recenti chiese neo-pentecostali che ho incontrato a Port Harcourt pongono certamente questioni tanto interessanti, quanto difficili da rispondere. Anche stavolta, il potere del nome di Gesù, la morale verso cui si spingono i *born-again* neo-pentecostali sono percepiti come l'unico modo per ritornare a sognare la ricchezza mai pienamente raggiunta; senza una trasformazione in senso pentecostale, gli individui saranno sempre vittime di forze che non possono governare e che ne minano il benessere. Ed eppure, l'*empowerment* proposto da gran parte dei pastori neo-pentecostali che incontrai a Port Harcourt nel 2016 non cercava più soltanto il reddito puro o dei risultati istantanei e miracolosi, come faceva quello che essi consideravano il 'precedente' Vangelo della Prosperità. Invece, invitava spesso a guardare alla creazione di imprese e di opportunità 'alternative' a quelle di un impiego tradizionale, una crescente spinta a fare affari su scala internazionale, a considerare la povertà oltretutto uno spirito, una mancanza di voglia di rendersi 'flessibili', a vedere in Steve Jobs un modello, a lottare in maniera individualista in un mercato considerato spietato, ad affrontare rischi e investimenti e in sostanza, una nuova etica del lavoro. Cosa significa, per la nuove soggettività in formazione, divenire degli 'imprenditori sovrannaturali'? Quanto i discorsi neo-pentecostali cercavano di mediare con delle politiche di mercato sempre più orientate al neoliberalismo, per affrontare i problemi della vita quotidiana degli abitanti a Port Harcourt? Ma soprattutto, dove potrà portare questa negoziazione? A cosa porteranno le sempre più frequenti accuse verso i cosiddetti 'falsi profeti'? Le chiese neo-pentecostali più famose, si stanno allontanando dalla base dei *born-again*?

La trasformazione di una nazione in senso neo-pentecostale, com'è la speranza di ogni *born-again* che pensi d'essere nel giusto, risolverà infine le diseguaglianze, la disoccupazione e le diverse crisi economiche verso cui va incontro la Nigeria? O più semplicemente, farà finire le violenze sul Delta del Niger?

Certamente, alcuni dei miei interlocutori, pastori, giovani, politici ed ex-militanti potrebbero avere delle risposte più decise di quelle che possono emergere dal mio lavoro, mentre altre ricerche specifiche potrebbero superare i miei limiti e permettere delle utilissime comparazioni. In questo contributo ho quindi provato a documentare gli scenari contrastanti che ho avuto dinanzi agli occhi in un particolare, difficile e delimitato momento storico; i *gas flaring* di Eleme, i bellissimi scenari naturali dei *creeks*, la rabbia dei suoi abitanti poveri e il drone, che volando, riprendeva un elegante pastore mentre parlava ad una folla nella sua mega-chiesa.

Appendice

Trascrizioni integrali interviste in lingua originale

Nota1: 26 febbraio 2016, in automobile per le strade di Port Harcourt, Nigeria.

They say that you get the job by November, or by May, got the job in the oil company... You will happy! [ride] You go back home, the way you pray and the way you do the things, also if it's not May... But as the time come and you get jobs and hey! You are more confident. For instance, you are working and somebody that want to... to sack you... there are a lot of things that happens! Some people may just envy you, see you excelling your work, people just envy you... maybe some of they can go to all this... Babalawo... to do something that... mismanagement you, sack you... Well, this... this kind of churches, they can see you, and tell you: guy, can you relax, because somebody will be afraid of harassing you. So, these are the advantages of these churches. The other churches don't know where the problem came from, but this kind, these can tell you. Ah! "It's your father, it's your mother, it's your brother, it's your uncles..." You know they have two faces... Problem is... you know in this Port Harcourt... because of so many of these moron new churches, so many of them are fake! They carrying Babalawos and tell you something, and that thing will no able to stand, they all fake you, the things that happen are temporarily and then shut down. So... A lot of people believing in all of these... spiritism... because of the fake ones, they are too many! The fake pastor are plenty, they want to start the church business! Everyone want to start new church everywhere, church church church church... They go to the school of theology, studying, preaching, they come back, start their own church... They preach very well, they start prophecies... Eeh! But the church last only for two or three years, then you don't hear the name of the church again. But before the church go down, the pastor will make the money, they build their own house, very well... Except like this one, now, for instance, like this one now... being a church a God, I think the founder was long ago! You know the one that is from God and the one that is not from God.

Nota2: 21 febbraio 2016, Christ Army Church di Port Harcourt, Nigeria.

Eat your food warm and recover it, and wash your hands everytime, and avoid rats. Lassa Fever can kills. To prevent Lassa Fever you should do these things. From Saturday for four days they come to School to School, to house to house, to church to church, to propose vaccination, to propose polio vaccination to our children. So please, accept these

good operations, to prevent polio virus. If you get polio you will go to spend all the money you have, even the money you don't have. Pray the Lord!

-Alleluia!

In Jesus Name!

-Amen!

Nota3: 9 maggio 2016, Christ Army Church di Port Harcourt, Nigeria.

P: Christ Army Church originated from a man, a prophet, called Garrick Braide, from Bakana. But, going to history, he was a member of the Anglican community, but at the time, the spirits of God comes to him, and so he let the Anglican community and then the church born on 1916. Now, the Church spread to other areas, that's are Lagos, Anambra and all that. The one here, the one we have here, this is the River State Dioceses, and the founder of this Diocese is [...]. And the other prophets that are under him, the woman prophetess, is of him. Now, if you want to clear information on how this place goes to be: she started as a Seer, a visioner because she sees things that will happen. She was in her own room and after discussion with the bishop in 1995 they inaugurated the Church here and was finally established in February 1996. Before, it was only a prayer house, and on 16 February 1996, the church was inaugurated. She has been the head of the prayer army, the minister of the church, of the administrative sect. From the Seer, she grew up to Evangelist, we have junior, senior Evangelist, she has gone to all of this stages on to the last stage, Senior Prophetess. We have conducted services and prayer and in 2001 as well we bought this land from the community and build the church, so finally, we have to pack to this place in 2008.

-D: So, most of the people in this church are from Okrika?

P: From Okrika, and that area too.

-D: And the prophetess?

P: From Okrika. When she started, her mother, who was my grandmother, was not of support, she starts saying of "Oh no! If you don't keep to the rules you find yourself in the problem". Then, the spirit of God, he says she should do it. So, they started soon, and people keep coming from Lagos, other places, Imo State, other places too, and when they come, by God Grace - she's not the person doing the work, is God doing the work, and the God it's through her - no challenges. What we do... What we use... We use Holy Water and oil, for the blessing. The most important thing is to believe that those instruments we are using, will give you healing. We don't ask you to bring this or this, no. Because that was what the founder has done; he's not doing incantations and all of that; prayer are those instruments. And people that following him must use only this.

-D: It's not common that a woman can become a prophetess?

P: Is it. Yes, is common. Women can become a prophetess.

-D: And I see also a compound here, people living here and being healed ... Is it common in other churches?

P: Anywhere you see Christ Army Church there are people who are here for one problem or the other, except the indigenous of the place. Otherwise, the people that you see here, they come with one problem or the other. And after the healing, they find difficult to go back to their former church; they like to remain where God healing, where they get God salvation. We don't force people to live in our church, no! After your healing, if you want to go to your church, no problem! So, you can go to other churches.

-D: There are people that living here, now?

P: Yes. But no one will stay here more than six months.

-D: Like the man that stay here?

P: Yes, this man, he's a minister.

-D: Ah!

P: Yes. You see... if you listen to... if you behave the way properly... you don't have problems. The issue is that when you know you committed an offence, confess! Confession gives speed healing. When you say "Oh I don't do anything bad", that's when your sickness remains for one or two years. When you confess, "God, we are sinners", God will forgive.

-D: How do you define this church? I mean, it's one of the oldest...

P: Yes!

-D:...So, it's not, exactly, I mean, a Pentecostal...

P: No no no! It's not Pentecostal, at all! This Christ Army Church is one of the Orthodox churches, after the Anglican community, the last churches are the indigenous churches.

-D: So, it's an indigenous church, separated from...

P: Yes, from the Niger Delta Pastorate. Yes, is an indigenous church.

-D: There's more work on healing...

P: Confess your sins, and you get your healing. And what we normally preach is don't plan evil, to anybody, because if you plan, and you are not strong, then the other person will fight back. And it will be very difficult for you to confront it. But if somebody plans against you, and you don't plan, it's not going working against you.

-D: And what about Bakana?

P: Bakana it's not so close, you can go there by speed boat. The church spread from Bakana, originally, to other areas. That's why Bakana it's the supreme head, the headquarter of the Christ Army.

-D: What about the other churches? For example, I see one "Divine Christ Army Church" in Port Harcourt that was something of new, something of different from...

P: There's only one Christ Army Church, Christ Army Church of Nigeria. Is registered. And any church that goes by Christ Army Church name, we find out. Christ Army Churches are registered.

Nota4: 22 marzo 2016, Christ Army Church di Port Harcourt, Nigeria.

M: The incident that happened... I cannot reveal my real name for what happened to the Federal Government of Nigeria, people don't understand. Some people call me M., some people call me with a different name, but I cannot put my real name here.

D: No problem, I don't need your real name.

M: So, that's the way I speak to you. Many people have come to attack me. It's not my people that brought me here, are other people that I escape from, and then I came here.

D: But how these people attacked you?

M: They attacked me physically, with punches, kicks and stick and spiritually when I was working for the Government, in the SSS of the President.

D: And why they attack you?

M: For obtain money. So I escaped from them and coming here, to free me.

D: So, you are free now. For how long you stayed here?

M: For two years, I lived here for two years now.

D: And your family, where is it your family?

M: Some of them are in Brasil, some of them are in Lagos, some of them are in Abuja, some of them are in Europe, some of them...

D: So, all over Nigeria and outside...

M: Yes. You understand.

D: But the people that attacked you for obtaining money, who they are?

M: That was after they gone in the space. When they come back, I went outside and I had seen them, and they come and attack me for avoiding reports.

Nota5: 24 maggio 2016, Mountain of Fire and Miracles Ministries di Port Harcourt, Nigeria.

D: What is spiritual warfare?

P: A man is a triparted being. A man is made of spirit, soul and body. The spirit and soul are inside the man. Inside a man, there's what we call a spirit and a soul. In Genesis Chapter 1, when God created a man, that's in Genesis 2 ... [si mette a sfogliarla con me], Chapter 7.

"And the Lord God formed man of the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life, and man became a living soul."

That breath of life is the spirit and the soul. When somebody stops of breathing, the spirit is out, and we go in the paradise, or in the hell; that's what we believe.

So most of the problem today... Go to Thessalonians 5:23... [sfoglia] "And the very God of peace sanctify you wholly, and I pray God your whole spirit and soul and body be preserved blameless unto the coming of our Lord Jesus Christ." This is a man made of the spirit, of the soul, and flesh. So what we believe is that; many of the problems that happen, that's are spiritual, you understand? There's a fight in a spiritual dimension, in the spiritual reign. So, a lot of things that happen, we believe that most of the things that happen in the physical, they are spiritual, that they only manifest in the physical. So that's why, this is John 4:24, those worship God, must worship in the Spirit and in truth. That is, when I say that we are triparted, that spirit is how we connect with God. So we communicate with God through our spirit; our soul is our conscience. So a man is a spirit. Think about things like HIV. There was a young man that got a scholarship, and he has to go to Abuja to get his VISA to reach the University. But on the morning there was a snake that bites him. So, he goes to Abuja and he goes to do all the medical test and they said it was HIV positive, and he has never gone to a woman, he has never taken drugs. So, there are many things like that, that can be spiritual, so that's why we believe our body is made of soul.

So, go to 2 Corinthian, 10:3. [sfoglia] "For though we walk in the flesh, we do not war after the flesh". So our fight is not carnal, is not physical. I believe that is only our God that can save somebody. When I was studying at my University, and I get a terrible headache. I went to the best doctors of UI and I was done all the best medical test. When I went spiritual, pray as our way, the headache finally goes away. So that's why we say, many things are spiritual, especially in Africa. You maybe can don't know these things, but in Africa, a lot of things, are spiritual. So that's why we engage in spiritual warfare. Spiritual warfare is going spiritual, and you will fight spiritually. A lot of people going to the herbalist, going to babalawos, all of this things, because they don't know that most of this things are not of spiritual value, they act in the physical. So, that's why we call it spiritual warfare. Pray is always spiritual. We don't see a God, God is a spirit! John 4:24. You don't go to bible enough! [vedendo che ci mettevo del tempo a trovarlo sulla bibbia]

So, worshipping God is a spiritual thing. God is a spirit, and then we must worship in spirit. So, for me to go to a spiritual battle, is spiritual warfare.

D: So, any type of problem can come from spirit?

P: Mostly, mostly. There are physical problems, but most of the times the origin is spiritual.

D: And so there is crusade...

P: The crusade that churches are organising is just to pray and with prayer give a manifestation of the spirits, like deliverance. There's a competition between darkness and light. So a lot of people going to politics they don't go to church, so they wrong the spiritual dimension of the things. You see, the Bible says all the authorities are from God. So, sometimes you can pray, the prayer that is not according to God, but God can use you for his purposes. According to the Bible, there are Kings that are not a believer, and God can use who he wants to obtain his will. So, God can use somebody who is not a Christian to achieve what he wants.

When people come to pray together... As I said, God is a spirit. For example, if there's something wrong with the economics, or for example, if the country will go to Islamisation... we can definitely go in spiritual warfare. For example, there was a former Head of State in Nigeria, Sani Abacha, he goes to kill many ogoni here, he does a lot of things... People go to pray together in the night and the man died. So, nobody can go what happens to the man because it was spiritual. So, prayer has power. When you are qualified (born-again) and you know how to engage in spiritual warfare you are sure of victory.

D: So, what is the difference between pray for something and spiritual warfare?

P: You see, there are several types of prayer. There's what we call prayer of thanksgiving, when we just say thanks to God, for somethings. There's prayer of supplication, when you make supplication, bagging God for something. There's a spirit of war, warfare, this one is really battle. Looking at this... [Prende un libricino col logo della Mountain of Fire and Miracles Ministries] Asking prayer, adoring prayer, agreement prayer, begging prayer, cursing prayer, where you can curse! Communication prayer, decree prayer, where you can decree; dedication prayer, requiring prayer, growing prayer, intercession prayer, where you intercede for somebody; lamentation prayer, prophetic prayer... So there are so many types of prayer...

D: You talked about economic problems in Nigeria, but we are here, in this Port Harcourt, and we all see all the problems here, the militants, the violence and so one... What about this problems?

P: Churches are pray! That's in all Nigeria. People pray for peace, and we have results. Look to the last election, when Jonathan lost the last election. God has talked to him and convinced him that he should go. It's not easy, especially in Africa, for a former president to loose election! You see what happens in Uganda, this is general. He called the other president to give him congratulation! So people pray for this, with spiritual warfare prayer, begging prayer, it's a communication between man and God.

D: Can I ask you about the monitors, the screen here, I have never seen that before...

P: No, that's because the church is big... So, for example now I'm a pastor, and now we are building a new church, but for now, we need to use television to connect the people. Someday I minister here but some other days we show for example what is going on Lagos, or in other churches, also in the USA, and so on. So it's a means for connect all the churches. But most of the Mountain of Fire, even Deeper Life, they all have the monitors now. People now have the eChurch and like the bible in your phone, many now follow the service from home. Its just technology that finding his way to the church... So, we also have eChurch online, and when somebody is off-shore he can be free of following the service.

D: So, thank you.

P: No problem. How goes your program in the University?

D: Fine, fine, thank you.

P: I hope the strike didn't affect you.

D: No, not really. Maybe it was more strong in Ibadan, but not so much here. Anyway, I'm not living on the University campus. It's too far from the city, moreover.

P: I understand. And it's safe?

D: Yeah, I think it is.

P: That's good, if is safe it's good.

D: What do you think of the last news here?

P: No, they don't go to kidnap now, these are things of the past. They are robbers, they go for money.

D: But during that times, something like that happening also to members of the church?

P: You know, some people they want to kidnap for ramsons, they catch the person to the church. They know the monitor, they know there are persons, like the supermarket. But they don't come to churches that they know the people are strong in prayer. They know the churches where the people just dance and dance and dance, they know that where they pray, things will happen. So they don't go where people actually pray. So, it's a sort of warfare against the militants. You know there are so many churches, and every church has his force. When we are talking of holiness, holiness, holiness!: Deeper Life. When we are talking about churches that talk of faith, for growing faith, you go to Winners Chapel. So, when we are talking about people that are bounded, people that need deliverance, they come to Mountain of Fire. So, when we are talking of evangelising, of bringing people to the Kingdom, we talk of Redeemed Church. So, when they come here, they go to deliverance. So most of the people that coming here for deliverance, they are from other churches, if you are suffering you know that you can go to Mountain of Fire. There's a kind of cooperation, that why Christ created all of this churches. Most of them, when the man started, they didn't intend to start a church, but God used them for specific purposes

and that how during the years we have different denominations. But God is one, and the Church of God is only one. It's just the human being that through denominations, so that you can achieve specific purposes, but they all call God.

D: Thank you.

P: You are welcome. Let's go to spiritual now. I pray for you.

D: Thank you.

Our Father I'm going to thank you. Thank you for the life of your son. Thank you because you are the one that brought him to Port Harcourt! You are the one that brought him to this Church! In the end of his career, whatever go to disturb him, today, let him go off, in the name of Jesus. Whatever will challenge him in his career, in the academics, Lord I pray you intervene in that situation. Lord give him a divine speed, and a divine acceleration to fulfil his program. And if there are people that are plotting in order to arrest of to kidnap you, I pray that the Lord will enter into his mind and destroy his plan in the name of Jesus. The Lord will watch over you, the Lord will protect you, in Jesus name.

Nota6: 10 marzo 2016, in macchina, lungo le strade di Port Harcourt, Nigeria.

Icelanders, Peacemakers... They are youth groups that want to make money in the black market... they use a special language, that is not a native language, but English, pidgin English, from Okrika and it's a way to identify and in the case of a problem or another you will use the slang, their language and you are free... In the case of problems if you know their language you can save yourself, like Die it! Die it! This means "stop yourself, I'm one of yours!" It's not only language but also the intonation. Die it! I'm a Niger Delta man and I use to drive in the time when the militant's operations were on, also in nights, I use to know these things.

Nota7: 08 marzo 2016, comunicazione telefonica, Port Harcourt, Nigeria.

As touching armed robbery operations, from the point of spiritual warfare, we discover that it is sponsored by the devil and so our concentration is not just the armed robbers but the evil powers behind it. If we by the grace of God overcome the enemy, the devil in that area, the robbers would be delivered, robbery will subside. FESTAC, the oil, and the people who in ignorance opened their hearts and lives to the unsuspecting enemy as a result of their political ambitions, arming the youths has led to the insecurity in the area. But glory be to God, that as the church, not just our's but the body of Christ continues to pray, we are currently experiencing a decline. We will pray until peace and security improves better. This is a possibility.

Nota8: 23 febbraio 2016, Liberation Power Ministries, Port Harcourt, Nigeria.

P: The only role of Pentecostalism is prayers. The role of Pentecostalism is prayers because our role goes back to back. There are challenges, and the role of Pentecostalism is peace. To make peace, to take the challenge peace, declaring fasting and prayers. We standing and declare peace, to individual, families, corporate, we declare deliverance and sanctifies. So, people must enjoy the peace of God, that's the role of Pentecostals. We pray for the government, we pray for the leaders, we pray for them. The past government are different from this one; education is one of the points of this government, with health. Education is the knowledge for the kids and knowledge is power. Knowledge is power. And this government modernise schools. I'm not from Rivers State, anyway, I'm from Imo State. But, for what I saw, they build better standards compared to before.

D: I see a school here. Can everybody go to this school?

P: It's a school for everybody if they are Muslim, everybody, it's a free school. The scope of school is to impart knowledge to people. The essence of school is to impart knowledge, so everybody can come, everybody can go in and everybody can go out.

D: There's something to pay, for going to the school or it's free?

P: Yes, I think that you understand that also when education it's free, there are people to pay. We pay them, so, collecting from the students just peanuts, just for the start. For the others, we pray, and the duty is for tell them to go to the Lord. Everybody has responsibilities and the responsibility of the church is to pray. The church duty and responsibilities are showing that every soul is safe. That's the essence of Christ, coming to the earth to die, for the world. The essence of Pentecostal is to preach the gospel. I can preach the gospel to your heart, even through television, in the way that the gospel will spread. That's the strength of the church. Sometimes you see All Night Prayers; you must pray for something to happen. Push, pray until something happen. So, that is the core of the major responsibility of the Pentecostal; to pray, so that we will be peace. At the end of the day, the churches don't wait only for government.

D: If I ask you for a definition of spiritual warfare?

P: We will fight not against flesh and blood, but for spiritual powers, against the darkness of this world. The warfare we are talking about; there are powers, from the kingdom of darkness, and they are here to kill and to destroy. So, the warfare it's prayers. When you pray, God itself will do the rest. Oh God, fight for us.

D: And what for deliverance?

P: Deliverance is breaking you out from darkness into lights. That's deliverance. From pain to free, from nothing is happening to your life, starvation, not success, you will enjoy deliverance. Jesus coming to preach the gospel to the poor and to deliver them. The only way to enjoy the physical presence of the spirit is through what? Through prayers. Take

an example. A PhD guy has no job. Forces are fighting you. Unseen forces. That's a spiritual warfare. Now, we pray for them and there's power in the name of Jesus. That's the strength of warfare. We pray for warfare. That's deliverance. We want to be set free, from prison. To save somebody from the power of afflictions; many are sick, we pray and God will heal them.

D: How many parishes there are of this church?

P: Many of them are outside Port Harcourt, in Rivers. Manly of our branches is outside of Port Harcourt, in Rivers State. We work according to God willing.

D: There is service on Sunday, and...

P: On Thursday. There are no special services for deliverance because it's in all the services, and particularly we use to pray one by one after the service, we give assistance in the name of Jesus. Let me pray for you.

In Jesus Name.

D: Amen.

P: In the Almighty name of Jesus.

D: Amen.

P: Father we thank you for this opportunity. Thank you for bringing this person to us. Holy Father we glorify you in Jesus name. Father, I thank you for this. Father, for you distances are not barriers. Father remove any problems that occur in his research. People must give more information, come on and give experience in the name of Jesus. Father protect your son that is happening to go around; Father sends men to carry him to his place of destiny. And father whatever powers that want to stop them, whatever from Italy, whatever from this place, Father I stand your powers in the name of Jesus! No Devils have rights to stop him. I declare this man untouchable! I declare this man unkillable! I declare this man strong! In the name of Jesus! Anywhere you go, the glory of God will follow, and release more wisdom, more knowledge, more understanding in the name of Jesus!

D: Amen

P: And I decree the blessing of God will never elude you, in the name of Jesus.

D: Amen

P: God bless you.

Nota10: 24 maggio 2016, in macchina, lungo le strade di Port Harcourt, Nigeria. The brother wanted to come and, you know, take from him all of those things that father have given to him. So, they say it was even the one who masterminded the whole plan. It was very funny. Very funny [usando un tono ironico]. But this is for telling you the height in Africa. People don't joke with land, land properties or houses, stuff like that, don't joke

with that. They are ready to go to hell with that, to fight you, even if it's half plot of land, they ready to go to the Babalawo, to make sure that they eliminate you from this world entirely, you know. So, you see more reasons why some persons prefer to go to churches to prayers, and you know, running to one church to another, and stuff like that... Because of all of this things. People just eating you for nothing. Maybe a little misunderstanding, a little quarrel, make them go to evil means, to make sure... It's very common in Africa, specifically in this area, very common... Christianity has done really too much. If not for Christianity, so many of us still believing a kind of fetish life, but when people start hearing about Jesus Christ, you know, pastors preaching and all that, all of this will reveal as actually wrong. Christianity has done so much. People have not already eliminated all the corruption, but they did so much.

Nota11: 27 maggio 2016, in macchina, lungo le strade di Port Harcourt, Nigeria.
The brother wanted to come and, you know, take from him all of those things that father have given to him. So, they say it was even the one who masterminded the whole plan. It was very funny. Very funny. But this is for telling you the height in Africa. People don't joke with land, land properties or houses, stuff like that, don't joke with that. They are ready to go to hell with that, to fight you, even if it's half plot of land, they ready to go to the Babalawo, to make sure that they eliminate you from this world entirely, you know. So, you see more reasons why some persons prefer to go to churches to prayers, and you know, running to one church to another, and stuff like that... Because of all of this things. People just eating you for nothing. Maybe a little misunderstanding, a little quarrel, make them go to evil means, to make sure... It's very common in Africa, specifically in this area, very common... Christianity has done really too much. If not for Christianity, so many of us still believing a kind of fetish life, but when people start hearing about Jesus Christ, you know, pastors preaching and all that, all of this will reveal as actually wrong. Christianity has done so much. People have not already eliminated all the corruption, but they did so much.

Nota12: 22 giugno 2016, un bar vicino l'University of Port Harcourt, Nigeria.
According to the SARS and this old man, my younger brother immediate was implicated with this old man. My brother was a victim of this old man. So, in the next morning, I knew that he was with SARS and I decided to left my job - I was working with a secure group, I work with policemen - and I decided to call them and they told me a story about my brother, and... The way that they handle you, the SARS people, you can say anything, you can say the truth, that you are a victim, but they don't care. I was talking with this oga about all of this cultism and, they refuse to listen to you, so... The only remedy was, I

needed to talk with some chiefs, in my area and tell them what happened. At least I call five chiefs, but they say no, they don't come because there was actually through the media an announcement and whoever belongs to or have anything to do with these cults, if caught by police, must remain to the police and chiefs will never intervene in such case... So, I went to lawyers in my area, also... and I tried to see how I can save my young brother life... But they really don't help me. My father was very sick at the time, one of his legs was very bad and I did my best to carrying money at home because there are not too much at the time, but God helps us. Anyway, I was just the one that taking care of my father and according to him I've to go to SARS, and somehow... I told them, please, I don't have all of that amount, I want to bring all the money that I had in my account because I'm working with this company but they don't pay me for some months, so... And I discovered that his name was even not registered, so, that means that they can just kill him any day, as there's no register... So, somehow, I was able to get some amount of money, with the help of my mother... And the very day he was released because he spent about three months there, I went very very early in the morning, I left my house 4.30 in the morning, and they call him out... He was surprised because he said that with the experience that he got them, when they call you out early in the morning, eh... It's possible that this is the end, that they just shot you... Very early, that was when they kill... So, he says when they calling him out, he was thinking 'that's the end'. They presented the paper to him, take some pictures, and they release him... And so, he was surprised and some of the people inside, they were like "Ah! They don't kill you!". They say, just go, cross, and you see your elder brother there. He was just praying to God, say, Father, please... So, he crosses and then he sees me, and just fell on the ground, tears in his eyes... I even still remember the experience... He was crying and apologising for everything... And he took back to the house, but never taking back to the community, because he doesn't want people looking at him... So, he travels to another State, and... Eh... He is in School, now! I do communicate to him, I still talk to him, praying that he avoid some of his friends... He's a bit scared now, but he just thanks God for his life, and also me... He actually changes, maybe this was also a platform to change itself..

My area is terrible now, very very terrible... I'm telling you! That's the only place where they just use a knife to cut you, they don't even use the gun, they just use the knife to cut your neck. Some days ago, four or five days ago, a young man, one of the cult man, was drinking with some girls in front of his house, and... they cut... they cut all of his hands, and then, the head... they cut and so... Some person tries to save him in the hospital, but no way, he dies...

I actually had, myself, the opportunity of joining to the cults, when I was at school, but thank God, I was a child of God, I told them that I had no time for this... There are many

of them, many are taking off by SARS now... Some are dead now, there's one that they call "popular bullet", I don't know how he gets all of this ammunition, like... I don't know how he gets it... So, I thank God for his life...

Nota13: 12 luglio 2016. Mountain of Fire and Miracles Ministries di Port Harcourt, Nigeria.

Plot against my destiny, ancient game, plot against my prosperity, die in fire, in the name of Jesus. Spirit of Power, coming to me, in the name of Jesus. Anyone that invoke your name in the night, or in the day, you are die in the name of Jesus. Armrobbers, assassins, kidnappers, angels will kill you. After the celebration, good things are coming in your house, in the name of Jesus. You will prosper. You are bless.

Nota14: 27 maggio 2016, residenza di 'Bishop Michelle', Port Harcourt, Nigeria.

P: By God Grace, I was Vice-President of the Ministry which he founded before dying. So, you're welcome. You told me that you're a theologian?

D: An anthropologist, religion anthropology. I'm doing a PhD.

P: Ok. In what are you interested in the work of Bishop [...]?

D: The topic of the research is the role of Pentecostalism in the Niger Delta, and somebody told me about the work of Bishop [...], that he was one that works with the militants. The problem is that I can't speak directly now with Bishop [...] but they give me your contact. So, I don't know what is last now from his work ...

P: Her Bishop was interested in militants, he was a philanthropist, he was interested in the poor, so, feeding the poor, going into the creeks, talk with the militants, and all of that. So, we just inaugurated this ministry and we are here to continue his work. He died and we had a lot of problems because he left very big issue, and there was no sign that he was going to die, so it was a real shock to us. And then, unfortunately, he had a terrible girl, a liar, her mother is Spanish and the father a Nigerian, and she started to concentrate the power in her hands, she took us to the courts. The wife of Bishop [...] is dead and left two men and two women, well raised and well placed in the society. And this woman claiming his propriety, claiming that she was her personal assistant, and we are still in courts but this doesn't affect the operations of the ministry, the ministry is still on. We don't have currently an office because, but we believe in God that before the end of June will be able to get an office and set there. Now we meet in this place now, that is my office. The office he was using expired because it was been paid by the Rivers State Government, because when he was alive he was a Father of the Nation and particularly of Rivers State, so the Government was paying for his accommodation. But now that he's not more, they don't still pay and secondly, he was PDP but switched to APC, and now PDP government reign

on Rivers State, but he was APC. So, it's making a little difficult for us, to find our fit, but I'm PDP, so I try to make our platform in this administration. So, it's all about prayer and God; our job is not secular, is religious, and so it's all about working for God. So, you're welcome.

D: But what about all the former militants that were supported by Bishop [...]?

P: Yes, many of them are working, some of them are training abroad, some of them were empowered and we normally call them for programs and preach for them and told them to never come back again. And so, many of them are doing well, some of them are no more in Port Harcourt, some of them are in Abuja, some of them are in Owerri, they are all scattered in many many places, but when they come to Port Harcourt, they come to our ministry.

D: And when it happened last time?

P: It was December. Because the death comes with a lot of challenges.

D: And when they can meet again?

P: Well, we will go if it will be possible. You know that we are at a critical moment, and we hope that before the end of the year we will stabilise more. And that's my secretary, Pastor [X].

P2: Hello!

D: Nice to meet you!

P: The problems are all related to finances. When daddy was there, the only thing he has to do is to call the Government, the Commissioner, and they bring the money, it was easy. So, we need time to go around and fill the poor... it's cost implicating. If we have overseen partners, it will be easy, and this is what we are looking for, maybe some Italian that is philanthropist, maybe we keep going on. But for now, the problem is in finance. The economy in Nigeria, currently, it's a problem. So, it's all about prayer, I hope Roman Catholic pray; I know they don't pray too much.

D: Yeah, they do. And so, for example, what with this new militants, coming out now?

P: We don't go after the militancy now, because of the tensions in the country. So, now, it's not the right time to go to the militants. And you know, in Nigeria, the politicians, sometimes, they use the militants to commit they work, so, you may not know who you meet this time around. So, all we do now is to pray, because maybe you can meet a wrong group of militants, one that can be very violent, because now there's a struggle between APC and PDP. So, if you know make your move, and get the wrong militants... Before, then, it was easy. Daddy, Bishop [...] was a very prayerful person and a man of great faith. And firm, also. And there's nothing God cannot do. And that time, we prayed. After pray, the Lord told to go. When the Lord tells to go, then you know that the heart of everybody is in the hand of the Lord, he can turn it in every direction he wants. After all,

Paul was doing the same, but the Lord Jesus help him, and also if they persecuting him he was a winner. So, in that time, we attend to the militant, because the Government wanted to exterminate them, and father said no.

D: When?

P2: That was between 2007 and 2009.

P: Within that period. So, they said all the militants should be killed and Dad intervened and said no, don't kill them, they are misleading to be where they are, so let just speak to them. And the Daddy was speaking to them through the radio, through the television, and said: "I'm your father, I'm coming to the river" and we are praying, and we buy rice, and Bibles to bring to them. When they surrendered, I took them to the SSS. So, Daddy looks to Yar'Adua that was the President and he granted amnesty at that time. So, now, the Amnesty is still in force, but with the present situation in the country, it's not wise to everybody to go to the creeks, because some of the militants also are committed some crimes and then, Buhari, has declared that he will follow them. When the peace will be around, then it will be the time to go to the creeks, but now we can't determine who is a real militant, that want to repent. Now we have to pray and be directed by the Holy Spirit. Finances are our handicap for now... Also going in television is cost implicating, for doing it now you will going to spend a lot of money. [X], bring him to them the drink!

D: Thank you!

P2: I just think that is important to tell him that he converted over 900 militants.

P: No, more!

P2: Close to 1000.

P: The record I had was 1800. And about 600 of them surrendered their guns and I took them to the SSS. They became Born-Again, he leads them to Christ, some of them start talking, some of them even carrying Bible to preach, and they make confessions on how they join the militancy and how they drinking, drugs, you know, cocaine, but now they are left all that. A lot of them, we are trained in the schools, in the workshop, a lot of things we are doing for them, many travelled abroad.

P2: For skill.

D: So, you have contact with Ateke Tom?

P: Ah! Ateke Tom is not the type of person that you can just hand... because he's a multi-millionaire, the politicians are using him, and so you are to be careful, how to go, to him... Who is the other one?

P2: Asari?

P: No, something Polo?

P2: Tompolo

P: Tompolo, ah-ah. You can't just go to them...

P2: You don't approach them because it's not even easy to penetrate them. They must know you, you must know them, before going to them you have to discuss and discuss and discuss...

D: But you lost contacts with these militants?

P: We cannot say that we have contacts, because the one that has the numbers, was this young woman, this secretary to him, she has all on her computers. So, this is also another aspect of the problem that we have because she doesn't want to give us this information. But we know that at the end of time, God will help us.

P2: The Ateke you talk about, he was one of the people that the Bishop sent Bibles, hundred of Bibles. But because of the internal conflict, you know there are different Generals, one of the guys that became a Pastor, it was shot. But, Ateke, for much I know about it, he was also repent, he's a chief now, Hight Chief Ateke Tom and he's making peace, they are working with this Government in power. So, anywhere there's violence, he makes sure that this end, he's a peacemaker now, that's all I know now. I know his house; is open. If you really insist, he will listen to you.

Nota15: 30 maggio 2016, presso la residenza di 'Bishop Ranaki', Port Harcourt, Nigeria.

P: You know... When... When the militancy was heavy, people are dying, there was killing, you have to go... We go out, on the road, in some area you have to run, it was terrible at that time. So... And the JTF, you have Joint Task Force, you know about it? If they see a young boy, in jeans, trousers, they will arrest him, because they think that this boy is a militant, because of the jeans. So... They arresting people like that, and killing them. So, we had a meeting in our office, I was working with him, and we just decided that it's wrong to arrest the boys and killing them and the boys, in turn, got angry, and they kills JTF, JTF kills them, so... What will happened, JTF will end to kill all the generation of this boys, and in a particular area, they don't be there again... So, because of the youth, most of them, have different ages, and if you kill all, kill all... maybe you enter into Okrika and they kill plenty... then there will be a time when they will kill a generation... So, we thought that the best was to pray and deliver them out from such problems...

We had the prayer in Government House, we do it every Wednesday and every Thursday. Every Wednesday we pray with Government people, that go to work by 8.00am and in 7.30am we pray. Every Thursday we pray for this Nation, we call it National Prayer Network. So, we pray for the Nation, we pray for this State, we pray for the Local Government, so, we started to go to different Local Government. We work outside Government, but we help them. We bring these former militants to the Government House, where we had this fellowship and we use militants to get other militants. So, I remain at

the gate, because the security will not allow them in, and I've to set them properly and arrange a way to pass the gate. When they enter, they remove the clothes again because they are not comfortable with proper dress. So, actually, the place was not for them, the place was for the Government people to pray in the morning. So, if we want to use this platform to bring these boys in, I went to the security gate and explain to the security that, they should please allow them. But, if they suspect anybody, they should call me, so, sometimes when I running into the church, they call me to out to come and identifying the people. So, I tell to the Bishop that we have this amount of people, this number of people around now; so, some bishop was praying for them, they talk to them, then... We do some deliverance work also, on them, because, you know, they eat! Sometimes they kill the people in the bush and they eat it, or they drink the blood. It can cause some problem, spiritually for them. So, usually, we do deliverance on them. So, I'm in the office with him, working with him. So, I've to write myself to Rivers State Sustainable government and asking them to help us, with some money, so we can really help more. So, every day we call different people and we share it, we bring food. So, I divided the tickets and with the tickets, you go to eat two times every day, you present the tickets and when the woman comes back with the tickets I repaid her, but only the tickets with my signature on. So, when they know that they can eat, they come, they come, every time they come I talk to them, and preach to them, explain to them that you don't need to go and fight, you don't need to go and look for what are you looking for... There are different people, in the militancy. Some are there, they don't know what's happening, they just join, some of them are fighting for freedom, some of them are fighting for this, sometimes they think that they can be joining to fighting and get some money; so, we have to counsel them... explain them that what you are looking for, it's not by that way. While Government is trying their own way, they don't have our technique that we have, and when we got a lot of them, they come in group, sometimes they call us on phone, from the creeks and tell that they come, and we say it's ok, we finish with them and they go back... So, we went to Abuja, through one man who invited us, to Abuja, and then my Bishop has to speak. They almost forgot us now, but at the time, in five minutes that they give to my Bishop he quickly explain what his doing, and they listening to him, and they took him to the Office to explain more, and they decided to send people from the Federal Government to see what we are doing. And they came to see us and from there, they invited us to see the President. And from seeing the President we also see the Vice President. So, the President arrange for us to tell him how we are going to do it because everybody said that have never heard the word "Amnesty", what you are talking about, what you are going to do. So, we stay one week and every morning we explain, in the details... They have three secretaries, writing as we talking. And then the President look to the report and agreed for the amnesty. But not too

long late, the President died. So, all the plans we had for the Amnesty, they not go the way they were supposed to go. When another President goes on, Jonathan, he changes it, and did it another way, by giving this boys money, they are not supposed to give them money. So, that's how the plan change and the plan we have was the best plan. The original plan was what we are doing in the Office because these boys need money to live, but if you before dash them money, you take care of them and counsel them. Change their mindset, to the right thinking way, so that, whether they we see the money or not, they will be comfortable, knowing that if they do a right job, they will be employed. Some people don't want to do anything, some people don't matter what you do, they want to remain as a criminal, and you need to separate all of this. Because we talk to them we know, we know how to keep them and separate them; most of them can do so much work but some of them are just criminals and don't want to change. We trying to identifying those ones and give them more training on mindset, council them. When the President died, the new Government just said: "Giving them money, all of them, every month go and collect money". So, the things cannot works. When they start giving them money, everything went off. So, you see now, they go to the bank every month to collect money and they keep doing what they are doing. So, you can call them and still use them, some people still using them.

D: So, why President Jonathan don't listen to...

P: We don't know why Jonathan doesn't listen to us, but... all of these things are documented, and everybody knows that this is the man that started the things. And he had the knowledge. It was his program that brought out the Amnesty Programme. And then the process started. By 2000 we had already people that drop their guns. But what about these that drop their guns before the Amnesty? They left them out. When they left them out, they have to go and quickly join again their leaders. But they say: "But you left to go and join Bishop [...]. Has he not done anything for you?". But these people Government are not understand anything, otherwise, they put their name and these people can receive their salary any month. That's how some of them go to the game again because we don't give a salary, we trying to change you, we try to make you a good citizen, try to make a born-again, a new person, different from what you was. So, we have a lot of them that became a pastor, they are not back, they don't go to collect salaries. Other are grew up families, work, and do things into the church, and some of them, was come the time that you had to make them a pastor because they are like any other normal person, they are human beings. So, in the first period, the amnesty was supposed to be done in that way, you know, the man died just before they are dropping the guns, so, there was no time for implementation of what was supposed to be done. We send them to training, we had a bank who donated Bibles to us, and those Bibles go to the creek. Put it in your pocket, and

when you rest, then read it. Most of them are graduated, they can read it. We don't even have to say that we have money, we just come to help you. So, we call all the companies and we ask to give them a slot, to train these people and employ them. So, we did all of that, and a lot of companies do very well. This was the last thing that we did before the President died. Because from that stage, we don't know these people, because we had to counsel them before sending them to the companies. Now everybody was rushing to take the money because the money was there. So, that's how they spoil the program. Because these people don't know the vision that was there. Maybe somebody goes to remind how to correct it to this Government and looks into the books and the only person that can go to tell them this is me because nobody knows. Now, nobody knows. The Director woman who was in charge has been retired. So, the only way to stop all of this new rising, because they blow pipes now, if they follow our program this will be no more, but because they don't follow, militants are still around. Where are they get the gun from? They are all the same and the guns are the same. There are new members but they are the small ones. I can slap all of them because when you show them, love, they don't get angry with you. Was only us that can talk to them. If somebody was kidnapped, Bishop can go and release the person. Now I'm working alone with the few people that remain.

D: And what about these boys, now?

P: You know, some of them have travelled abroad, for training, and came back; some of them have not been placed. We sent them to schools, where they could prepare you, and if you want a loan, will give you a loan. Bishop was doing that with his money. This was before this amnesty, before the brake... Before all the people running for the government to get salary... You loose a lot of them in that process. You can't come out now and say that you are a militant, because they say that after amnesty, anyone that they got with the gun, they kill you. And now they will not be employed, they just go and collect money. Before, in our group, there was a lot of testimonies on how they change. There was a man, a United Nation representative here in Nigeria and he was in our meeting when one of our boys told him. "Sir, your house is this and this", the man says yes. "You live on this side", yes, this your office, your car is this-this, this your wife, these your children, and the man say "how do you know it", and he says, "Sir, they paid me to come and kill you", the man was afraid, "yes, they pay me to come and kill you, but I don't do it because before I met Bishop [...]". So, see, what we had done? So this is what we trying to do, we are trying to make peace and bring peace to the Nation.

D: So, you trying to continue his work...

P: Yes, I've to, because he announced me as his successor before he died. If you don't announce it, they have to come together and decide who can continue the work. So, I became an Arch Bishop, as I was a Bishop. It doesn't come without a fight because many

say how it can be, many people don't understand. But this was an original plan by God and nobody can change it.

D: So, you have the names of the boys, and...

P: Yes, it's only me that has all of this information because I'm in charge of all the documentation. The other have different churches and cannot be in charge of anything. So, I worked for Bishop [...] for eleven years, and I was with him every second.

D: So, I don't know if you are still in touch with any of this former militants?

P: You want to see them? Yes, I can get them. But you know, these boys now, when they come, they need the money to come. So, that's the problem. When I invited them, they think that I've money, like 20000N for everyone every time that I call them, because they start to discuss to me about their problem and I feel bad. We can arrange it.

D: Okay, maybe.

Nota16: 28 giugno 2016, nella residenza del fotografo, Port Harcourt, Nigeria.

F: I believe in making a trying. The peace you see today, was because God used me. All the militants, Ateke Tom, Soboma George, Boyloaf, I reconciled all of them, I brought all of them together. Our problem is the Government. The Government is wicked, because of greed. Greed. Greed of securitising vote. The second one is the Niger Delta people; we are very wicked. When arm robbers, militants, criminality, cultism, became to kill themselves, a niger delta person comes and say we are doing struggle. There's nothing like a struggle in the Niger Delta. There's nothing. Since Isaac Boro and Ken Saro-Wiwa; nothing, criminality. You understand? So, what about you want to know, I'll tell you the truth, but the truth doesn't fit well for so many people. There's nothing like Niger Delta struggle, in the Niger Delta. What is happening now is criminality, is cultism, is robbery. And we can stop these things, but the Government doesn't want to stop it. The Government are fighting people like me because we are spoiling their business. That's the issue. The elders don't want to help because I would spoil their business. Right now, they are talking about Avengers; who are Avengers? Avengers are not from Niger Delta. You understand? I'm telling you; I've done my findings. Avengers are not from Niger Delta. Avengers are not like a group. Avengers, the people they call Avengers, are not more than four or five people. Are just professional that using explosive around the pipelines and somebody are paying them. So, the Government is sponsoring people to doing these things. There's nothing like Avengers; it's criminals. They don't carry guns, they are professionals. And the Niger Delta man is angry, looking for somebody to identifying himself. So, right now, I decided not to talk, I want to watch the Government because I had done a program for the Government and they don't pay me. But this is their business. They say they want to negotiate; negotiate with who? But my problem is Government that

is not listening. I took Amnesty to Yar'Adua. The idea about Amnesty, I took to Yar'Adua. If you grant amnesty to these people, you have peace. And Yar'Adua listen to me. So, cut it short, the solution of the Niger Delta problem will be never here, because amnesty was supposed to cover Nigeria. If the Government listen to me, I would resolve the problem in Nigeria in less than one year. You will not see arm robbers; you will not see. They are not a spirit. It was a divine thing, it was a Grace of God, it was God's plan that moved me where I went to and put peace.

D: Why are you saying that?

F: Because to me, it was not ordinary. I had never been a militant. I don't smoke. I don't drink. I never raped a woman. Except if you are not like them, you can't talk to them. Except you are not like them... They have agents in Government, in the street, every where and I was clear, I was a light in the midst of darkness. I never dirt my hands. But if Nigeria would listen to me and my group; I never ask money to anybody. When I went to Yar'Adua he said show me the proposal, because he had hundred of proposals, proposals that people brought, millions of naira to solve Niger Delta problems. And then come to my proposal where there is no money, I say this is the way I saw for solve the problems. The wisdom to solve this problem was given to me by God. And the experience is the best teacher, and I've an experience that nobody has. The Ateke Tom, Soboma George, they kill a lot between themselves, they are not easy to put together. But I had the grace to bring them together. Like I saw things that people didn't see. I saw things people didn't see. I went to every camp; I fought the Government face to face because they say that there will be no forgiveness, they want to arrest them. I say forgive. I saw things, I sacrifice my family, my life. And after all of this things, we have peace. Instead of Nigeria to say "how you make this thing", they are fighting me. The Amnesty Office called me to work with them, and they never paid me the salary. You understand? So, the problem is the system, is not even the people; the Government is not ready to change. But, there's nothing like militancy in the Niger Delta.

I went down, I went down to this thing that people call militancy, but what is coming on, was more dangerous than militancy. The boys doing these things now are little little boys. The Ateke Toms and others, they have a conscience, because some of them had a wife; they can just kill you and go. But the boys now, they killing you and take your head, your hands, they have nothing to live for, so, they are deadly and dangerous. If Government doesn't do something very hurry, very soon, things will go out of control. If you use force, killing innocent people, people react. So, I've told them that the only way out was the non-violent approach. Nothing more. If you don't use the non-violent approach, the criminality, the cultism will continue. But my brother, there's nothing like militancy after Ken Saro-Wiwa, nobody. I was Asari Dokubo spokesman. You know it?

D: Yes.

F: I was Asari spokesman when he was in prison. I'm a photographer. So, I volunteer to make photos for them, for free. So, from Asari to Ateke, to all of them, I know them. None of them did for their people; nobody. So, negotiate with who? With the cultist, with the elders, or with the criminals, which one? People are dying because of that, God forbid.

D: What do you propose to the Government?

F: An amnesty proposal not for Niger Delta, but for all of Nigeria. What they spent for this amnesty, they don't spend the same for all of Nigeria, and you get peace. See, my problem was that there was no space for investors because it's going to benefit everybody. You must be a strong man to carry a gun, but the Bible says that the stronger man is somebody that can forgive. Yar'Adua was a strong man because he was able to forgive. Amnesty is forgiveness. Because people were angry and carry guns, but not like militancy. But people don't want peace. I was on CNN and they want me to spoil something, they don't want to listen about peace, they want to talk about somebody that carrying gun. They are wicked.

I met the special adviser to the Vice President that was Goodluck Jonathan at that time, an Igbo man. I said look, oga, this is what I'll be going doing, to make peace. He said "good one", but he was so angry that try to put me out of the office. You know why? I came with a proposal and my proposal was one sheet of paper, one, I'm serious. I'm only writing a map, a graph, and the man go so mad because he had a proposal for six years, and my proposal was for six months. He stops Goodluck from seeing me, I'm serious. The only person who supported me was a Yoruba man, former governor, he gives me 2.5 million; he said these things you do it's going to work, I believe you. Nobody else. I sold my car, I sell everything I had to get amnesty. And Nigeria doesn't appreciate, Niger Delta doesn't appreciate.

D: But, I see a video, inside a church, with you. Why were you there? You are also a pastor, or?

F: No, I believe that I had the support of God for doing what I was doing. So, every move I made, I pray to God, I thank for everything, I ask for direction. Thank God, I've no fear to do it. I always was a Born-Again, I'm a Christian, I fear God and I don't do anything to anybody. So, I know that God directs me. I've also a certificate as a minister because for what I was doing a church called me and say that they give me a pastor title. So, every thing I do, I give the glory to God. So, if I try to lie, I would be a dead man.

D: And how do you solve the problem in six months, as you told me? How?

F: You see, you see me in the creeks. I met everybody one by one and I talk to them, and I talk to the Government to pronounce amnesty. But the Government refuse to listen to me after they took all the ideas.

D: And now, what you do?

F: Now? I'm back to my business, I'm a professional photographer. I'm happily married, and I'm a happy man and thanking God for my life. So, I have no stress. But Nigeria has stress. Nigeria has stress. For not appreciating my work.

D: So, you have an idea of what churches doing for make the peace?

F: Our churches are part of our problems. Many of these boys are going to church. I went to the biggest man of God in town, to tell what I'm doing. Most of them were so scared that after they lock their doors, for me, to not come in. Most of them I met, told me that if I've the grace to go, I should go, and when the boys come to church they will pray for them. So, I don't know what they are doing. To me, the church is a business. If the churches are fighting crimes, we will not be there. So, I've no problem with the church, but I know that 90% of churches are in business.

D: You never get support by them?

F: You see me in a church? That was the only church, Redeemed, my church. Every other church doesn't want to see me oh. They are scared. At that time, churches, eheh. At the time people get scared also to go to church because people were kidnapped also in the church. 99% of the youth in the camp are born into a Christian family, not a Muslim. But they don't listen to you because you are a pastor, they listen to you if you talk sense, if what you say make sense for them. Nigeria is a fun place to be.

[A quel punto noto sul tavolo un invito alla festa di compleanno di Ateke Tom]

D: This was a birthday celebration? This year?

F: Yes, it was his birthday, just last month, in Okrika.

D: And what do you think about him, no? Were you there?

F: Yes, I was there. Him, as a person, is the best repented militant that I know, him, as a person, is the best repentant militant for now. Every other one is selfish, but Ateke is a very... free person. Very free person.

D: He has a foundation?

F: Yes, there's a foundation, but I don't know much about it.

Nota17: 30 giugno 2016, Salvation Ministries di Port Harcourt, Nigeria.

During my academic program, I practice cultism, early. And since when I told you, I try to find a way out. Two days back, when I saw the spirit, they called me, the former leaders, and they told me to come, but I said that I drop the cults, then, I discovered that....

P: Alleluja! In the University he was in cultism, but, by the Glory of God, he gives his life to Christ, and he's 'now a born-again.

Nota18: 30 giugno 2016, Salvation Ministries di Port Harcourt, Nigeria.

Y: In my academic program, I run the habit of smoking, drinking, drugs, abuse, then, since when I drop last in May, I try to shun the habit, and I find it difficult for myself. Sometimes I switch off like two three months without smoking, drinking... I know that the potentials of Christ in me is coming up, but at the time maybe in a minute I just backslide and then start to drink, smoking... And I look everybody looking at my face and they don't respect me. I say, God, I preach you, I know, I have gone beyond the limits, but please, forgive me. And I keep on praying, praying, praying until... the person I squat with, discover that I was trying to come up in Christ and he gives me a form for making me give my life, through a baptism, and I said ok. I will do it. I know that the Lord has come to me... and I perform how persons suppose to do with all my spirit... But after a small interval, the spirit come back and any little small thing will make me very angry, I will go beyond the limit, very anxious. I say, God, why? And after that I begin to regret again; I need to apologise and I call the person close to myself and then, apologise... When small things get me angry I just get back and take drugs again and then, I see the spirit that calls me down. Come back home there was a shop close to the house and inside there was a video with a message from Papa, and the preaching said "Oh Zion, oh daughters of Zion rise up to put on your garment, deliver yourself from the dust and bondage, that you should not wait for somebody to deliver you". So I drop the sachet of drugs and I felt like shedding tears... and ever since there was a voice following me that said that without confessing out I never be saved. Then three days back, I went back at home and I was so confused to sleep naked. My friend sends me a picture of myself and when I see the picture I said God, use this hour to arrest my soul. In my own spirit, I believe that devil covers my mind and let me think that I sleep cover up but showing to others that I am naked. Even now I have already drafted a message on my phone to send to somebody and say please Mr and Mrs, can you people come around and take me to any church and let them pray for me?... The spirit is battling, my spirit is willing but the flesh is weak. Let somebody help me. I sent the message to... its one of my guy, and he takes me to a church, where I start to shed tears... Then, the night before this morning, I discovered that when I was sleeping, people with axes, with sharp objects, traced me to say come back, come back and I said no; they said come back we have somewhere to go. Somewhere to go where? I don't know where to go with you people. The game is over. Leave me. In that process, they start to tracking me... I was running and they were following me, following me. Then I discovered a Papa's message on my black berry and I say wow! I had been looking for this message to put on my phone; who get it to transfer to me? When I listen to it I discover myself peacefully, joyfully, I forget about everything. And I just wake up, open my eyes and I said Lord, I want to confess... They take me to the headquarter church and when the spirit of God come in me, you can find me singing, and when I am in that spirit is like if heaven wants to

open for me to see people rejoice with me, but thereafter a little thing can make me angry... Lord forgive me save my soul let me inherit his kingdom...

D: Thank you, I'm David.

P2: I'm [...], from Imo State.

P1: What I advise you now, it's to read close to your Bible, also the one in your phone or a hard copy. Start with reading between ten and twenty chapters every day. This will be the only thing that would make a difference. The only encouragement that I give to you is to download the Bible to your phone, please, this is the only deliverance you can have. If you read up to 15, 20 chapters in the day, you will see, your spirit will be different, no matters what. Your spirit will be different. When you decide as a human, I don't want to do it, there are no calls that we will back you in this decision. Just sit down and read the Bible, and praying along with it, asking God, anything has happened in this Bible, let this also happen in my life. You will see all these things will go. Even those who are running in the physical, they will not able to stand, they will not find because there will be a light that protects you. So, the only advice I've to you is reading the chapters of your Bible every day, up to 20, 30 chapters and you will see light getting in you. Even if they looking to you physically, when they see you, they don't see you, because you are now a light. Now, so many persons have to go out of your life. You must push some persons away, no matter how close they have been to you.

A: From this night, switch off this number.

P2: The best thing is to break off the communication, don't matter what. Just put them away. And the more you get God's word in your life, that's the only deliverance you can get. You can get the papa messages on your phone and play it while you are slipping. Now, it's not you that is slipping, is your spirit that are picking those things. You understand? Once your spirits pick papa messages they are not able to reach you. There is no other deliverance can be strong as that. So, my advice is, you get close to gospel, you get close to fellowship in God, in the physical, in the spiritual; you wake up at night and pray, you will say God you must change my story. It's something you must do consciously, there will be no person that will do it for you; any person that will tell you that he will wake up at night and pray for you, he is lying, this person loves to sleep at night, like you. So, pray and read the Bible; if you do these steps the things will be faster, and sooner or later you will free.

A: I want you to understand that, as soon that people will see that you are committed to the things of God, there will no way... I use to have a friend here, his name was [...], he's somebody I know very well, he was a strong cultism man, we play football together and there was a time they even shot his ear. But when this young man starts to follow the gospel, he was, in fact, following always the pastor, everywhere he was going, and this is

how he, you know, escape these things. As soon they will you how committed you are, they will stop to be interested in you... And if you listen to the words of God, as the pastor said, it will help you, I'm telling you, nothing is impossible to God if you believe. Don't get scared, because so many people say that if they denounce the cultism they will come and they will kill them; dare the impossible, get the belief that, for you, for you, they can't come, as long as you have the belief, they can't.

Nota20: 10 giugno 2016, ufficio del 'Generale', Port Harcourt, Nigeria.

G: I'm from Ogoni, Rivers State, Nigeria. My challenge started from abuse, my father abuses me, because he doesn't love me and punish me, sometimes like don't allow me to eat food because I was very stomach. That lead to stealing, to be able to eat; I steal in the house, I steal outside the house, I steal in the shop, to eat. From little little stealing, it graduated, you know. So, I got the contact of another guy, to smoke and he exposed me to women, in the hotel, pay money for me to sleep with women. So, I became to had a need for money, and this lead to stealing, you know, go where you can get, steal the money, carrying guns, go, steal money. So, I was supposed to be a good boy, but my father was too hard on me and it give uncouneted results. When you end by abusing a child, he begins to look for love somewhere else. And so, I got into the gangs, in 1995, a street gang, we call it cultism in Africa, but in Italy, in America, they call it the gangs. So, I became a gangster, from 1995 to 2003, when I met Jesus. I met Jesus in 2003 October. Within that period I was in the gang, and I did several things. I was involved in idol worship, idol worship, because in the gang you kill or you get killed. The gangs makes you to believe that your fellow men is your enemy; your brother is your enemy. That's how the gangs goes. So, I saw everybody that was not in the same gang with me, as my enemy. So, I was done everything to protect me. For example, recently, last week, Saturday, we heard that they kill 60, 70 persons died in UniPort, that's gangs cult, that's gangs fights. So, as a gangster we do robbery, for survive, your parents are no longer responsible for you and you need to keep on to taking drugs, keep on to go to clubs, keep on, I mean, for sexual relations with several women, you need to keep on to buy bullets, getting guns, so I was in stealing, in robbery, with arms. That's continued to 2003. I had done several things, for protection, to be alive. From one native doctors to another native doctors, because of the fear of die, but I met Jesus in 2003. In 2003 for the first time I experience peace, I experience joy and I experience freedom. This three things. I got peace, I got joy, I was happy with my life for once, I've peace for the first time in my life. I always had fear, I always be in bondage, I always live the insecurity. I end up spending most of my life in the night club, everyday, and when I was suppose to sleeping, when I close my eyes, I always seen the crimes I committed, they are on me. So, in 2003 I stop going into clubs. Because I

was very afraid... This is the typical life of every gangster, of every cultist, you drink a lot of alcohol, to subdue the guilt of your feeling, to kill your conscience, but the conscience always pricks you, the conscience always get you. So, the only way to killing conscience is plenty of alcohol, smoke plenty of weed, so that the conscience would be dead. The good news is that God show me mercy in 2003, because, as I look back, I remember people who die in the process. My friends, they lost their lives in the process, the process of gangsters. In the process of militancy. As I went in my community, as soon as I met the Lord Jesus, so I went to the community and confess my sins. So, I confess to my community, I call everybody out and told them, I was one of the boys, but I met Jesus, I born-again. So, I went through several deliverance, but the best deliverance was the God's word because was only the words of God that had a path to change my mind. So, it was in 2006, the Lord want to use me to save others, and so I started this group, and we keep people that are in the interest of repent. So, we doing that for ten years now, without the support of government, we get little support from some churches, where they support our project because they see that there's no amount of detention that can change the mind of a criminal, no amount of beats; what change people is actually Jesus. So, that's the principle that we use in our group, it's a Faith Based NGO, and God has actually used us to get some young people out of gangsters, out of militancy, out of drug addiction, out of spiritism. So, from the amnesty program, I accepted the amnesty of Yar'Adua and I'm a general in the amnesty program. The reason why the amnesty program don't bring the expected results is that certain advice that I give them was not implemented. I was the one the Lord use to talk to the militants to lead down the arms, with this organisation. So, I give them many counsels, because it's impossible for them to empower somebody who has not change his thinking system; no matter what you give to him, it will be useless. I said is a waste of money, is a waste of time, is a waste of efforts. But Government of Nigeria, especially, they will not give the solution of this problem to who can handle it, for political reasons, they prefer other persons that just make money from it and the problem remain. If I was special adviser to the President, I mention that everybody that was unarmed must go to a six months discipline training, except the Muslim. Trust in God to touch their heart in the process. I don't say that this will give 100% of results, but I can tell you that God is incredibly Mercyful and God can touch as many people he wants, God can even get the 100%, who knows, but at least 50% of this young men will fear the Lord, and because they fear the Lord they will take seriously any training you will give to them, and because they fear the Lord, every impartation you give to their life, this has results. Because they fear the Lord, the money that you give to them, they don't use it to buy more arms, they don't use it to buy drugs, they don't use it to go back and to this things, because people became more focus. The spirit of the Lord will help them get them organised, and give them

dreams and vision. That was my submission to amnesty when we was negotiating with the Federal Government and the militancy; then Yar'Adua was alive, the special advisor to Yar'Adua was Major Boro, retired. I had the pictures, I had the documents about how I was involved. I told them God has to talk to them and Yar'Adua give me a letter that I give to the militants. Amnesty has given not the result expected, that's why we have the Avengers, again, because the boy had gone to do robotic engineering, they go to learn how to repair plane, learn how to fly plane, learn how to drill oil, learn how to do water pipes all over the world but there's no job. There's no way to engage them. And you know that over time, if you don't practice what you had learn, you begin to forget it. So, we have challenges. Number one, the mentality was not change, there was no process for them, there was no transformation for them, just go and train, and I can tell you something. 30% of them can't read or write, and then, they don't pay attention to it, expect to train. What result do you expect? Someone that can't write his name, you send him to learn professional skills? So, amnesty did not success, and I was not able to say anything because they don't listen people like me. And now they do the same mistake, because instead of give them empowerment, they looking for white people like you, you know why? Because our nation, our country, believe more in white people than in the black. They respect the white; if there's an NGO, a professional group of Americans, Government will sign the contract to them. And this also if the best men to talk to this guys are people that was there and who are changed. Because we are talking to them. Without understand their past, you don't know where you go; but if they talk to you and they say "wow. This one was a great leader; we know him, he was a great leader and something happen to him, he has changed", so the Spirit I'm carrying inside of me, will begin to convict them. I don't know how the churches look like in Italy, but we are coming from so much division, so much dishonesty, no focus, the kingdom of darkness. When I came in the churches I say some things that get me confused. I see hatred in the church, I see dishonesty in the church, I see the church divided, the pastor tell the members not to go to a particular church, to a particular program, I see people use Babalawo power to tell people about their future and where their sources are Babalawo they call themselves prophets. Why the church don't support a vision like our? Helping guys that just left militancy to follow Jesus, let send them food as a church... nobody did it. What about discipleship training? Have you heard of YWAM? YWAM is an international discipleship training program, established by Loren Cunningham. They came to Nigeria in 2005, or 2006? They specialised in discipline people, I been there for six months and they give us scholarship and this was how we was able to disciple this young people and give their life to Christ. So, I pray to God for a gospel revival in the churches, so that people will understand the fact that there's more there, than building structures. The focus, the vision of the churches

in Africa, start to begin to build a large large building, large large cathedral, they are not interested in building the soul of the people. They are not committed enough to the life and the principle of God, and to die as Christ Jesus, and yet they are members of the churches. In the churches there is cultist, the churches know you are homosexual, but because you contribute money to build, they call you pillar. So, when I come to complain about this, talking about the Bible, the pastor says shut up, who are you to judge, don't you know that he's a pillar? When I was out of the cult in 2003 I was in threat, I want to run out of this State, out of this State because I know there are evil men here, but God said to me "stay here", let me push you that I'm God and they are nothing. I believe his word against my fear, because I was afraid, but I believe his word against my fear and his words, became truth. I'm a born-again, from thirteen years, and nobody was able to take my life. When I met people they encourage me. I have so much freedom now, that I can go anywhere and nobody looking for me; I've challenges around me but I feel so much peace inside. I have hope for my future and my future is bright. So, I pray for a revival in the churches, so that people became conscience, of their real mission. So, I run a fellowship of young guys and I taking anything from them; I pay their transport, I pay their rent, I buy them clothes, I feed them. I believe that God can connect passionate people. I was thinking of get a land to doing agriculture, where the youth can give to themselves and to this nation their contribute, to this nation, to the Kingdom of God; it will be a camp. Look at the program: when you get to the camp, as a cultist, as a militant, or a gangster, a drug addicts, I introduce you to people that had the same story, people with the same challenges as you, maybe he was an enemy of another cult, an Icelanders, a Greenlander, and he tells you that instead of killing you today I love you, my brother, I'm now in Jesus Christ. So, from there, this will be more powerful than 5 months of detentions. And over time, that feeling of "tough guy" will die. I hope this is okay for you?

D: Yeah, yeah. But how you became a born-again? I mean, it was because of a pastor, a church...

G: No no no, no no no... I was, I was arrested by God ...

D: What do you mean?

G: Mmmm.. God arrested me... God rescued me... I was living my normal life, in that 2003... You know, my life was a routine... Wake up in the morning by 6.00 am, go and smoking, drink some gin, this was the time to go to toilet, this was the time to eat food, come back to the shop, barber salon, ask if there's business to do, if any you need to go, go to club in the night, wake up in the morning and smoking the weed, that's was my life, was a sequel. I was doing that in 2003, my boys were with me, and a young girl comes into the saloon, to dedicate the saloon, in my area, and this was how God talks to me. The ring, that was my protection, just fall down from my hand. My fellow comes to the shop, to

distract me from what the woman was doing because I wasted time, they are calling me; I shouted and the ring comes out of my hand. That's how God arrested me. That ring was what I worship because at that ring I was very faithful. Since that day I was a born-again and as you can see I don't have rings in my hand, and I don't want to have rings again. So, I wasn't in a church, I was in the barber shop, and I was arrested by God in that saloon, and give me a new life. Now I slept like a child now, I don't see anything, they stop.

D: So, no church has helped you?

G: Just Redeem, they just give some Bibles for the boys in the camps, that's all. If you want to see some of the youth, just come in the morning, every Friday from 10 to 12 and you see how we worship.

Nota21: 17 giugno 2016, congregazione born-again degli ex-militanti, Port Harcourt, Nigeria.

Ex: You are from which country?

D: Italy

Ex: Ah, Italian!

D: So, you are part of the group?

Ex: Yes, yes. We have a lot of testimony, plenty. I was alone in the darkness, and I saw the light of God. There's a difference when you are in the light and when you are in the darkness. And me, when I was in the darkness, I was in many types of business, like arm robbery, kidnapping and the rest. But what I was, is the past. But now, I'm working for God. So, I was a gangster in the Niger Delta, I was a terrorist. That lead me to prison, where I spent so many years in prison, like 8 years in prison. Since I came out, I start to know these people, this place here where they put together people and you can learn your purpose in Christ. Since I come back, I never go back again to my State, I been here to train myself to another level... You know, before, I had a bad life, smoking, drinking, so, I decided not to go back...

D: What happens? What changed your mind?

Ex: Ah, Jesus! Jesus because, even you... If you go back in the days, it's not that we don't know Gods, but the things that happen, we know the difference. We worshipping other idols, something, you understand? But I know that was God protecting me when I even indulged myself into robbery and the rest. So, until, I find myself when I give my life to Christ... So, even if I don't have money now, I believe definitively God it's going to empower me, you understand?

D: So, what changes between before and now?

Ex: I have joy in me because then, I was living a life of fear. I was... I was living a life of fear... Like... Like me, I cannot stay without my beretta, under my head in the bed. I cannot stay without carrying a gun, formally, you understand? Because you know that you have enemies, all over your place, police are tracing you, eh, your fellow guy can cheat you, so you cannot sleep without beretta with you, under your pillow. Maybe you come inside, with a girl, and you cannot allow the girl to see the beretta, and you have to hide it before she comes, but when something happens, BUM! You have to get the gun again, eh? All of these things don't protect your life, it's God that can protect life. So, before I can die any day because of that insecurity but now, I don't move with all of these things, because I'm secure, I can move on day and night, I'm not afraid because I have Jesus in me. Maybe on that time, if I see a vehicle I become afraid, or if I see police I became afraid, and when you think they are coming to you, you start running... But now, I can walk, I can move anytime, freely, I don't have any enemy, the police became my friends, you understand? The police have become my friends. I can go to the barracks anytime. They also ask me if I want to ask the military, but I say that I don't want to carry a gun again, also for Government, I say that I don't need it because what I need is real empowerment from God. I mean, the Bible says that after reaching the Kingdom, anything will come and me as a young man, I need money, I need money, I need wealth. In the course of my cultism, I lose my wife, because when I was in prison, she married another person. So, I want to marry again, when the money comes, so, that's the empowerment I begging for. So, if God will give me money, I rent my own house, worship God, use all of my life to worship God. So, I choose to follow Jesus, because if not for that, I can't be here. I know God can perform miracle any time, and I'm enjoying my life in Jesus.

A: Sorry, but why you went to prison?

Ex: Because I was an armed robber and a kidnapper, and we had a group but most of them, they already died. I was part of so many groups later. I'm indulging myself in militancy. That time, when they kidnapping white men, I been there. You understand? Ahahah. The armed robbery is the same people that do kidnappings, in the militancy, you understand? I'm part of the federal amnesty, also.

[Mi mostra l'Amnesty Card]

D: So, there's an Amnesty ID card...

Ex: I do myself train in oil and gas.

D: So, you get the train and you can work for oil companies.

Ex: Yes. But people go to change and they come back, and they don't have what to do. I come back in 2013 and there's nothing to do. Nothing. They don't employ anyone; of my group just one person. So many people are fired now, also in banks, now in Nigeria... So, if you can bring companies to our country, this would be helpful.

Nota22: 08 luglio 2016, Highflyer's Christian Centre di Port Harcourt, Nigeria.

The vision of the Highflyers' business caucus is to create a practical, pragmatic and effective forum, for wealth creation. We cannot effectively assume our spiritual responsibilities of our role in changing the world and positively influence it without a strong economic base. We cannot effectively extend our role without an effective platform to enhance our strength and channel resources where they are most profitable and publicly rewarded. To involve a platform for management of the business and to create the opportunity for such to excel in the market place. To encourage innovations and creativity, to shift our focus from the consumers to entrepreneurship and job creation. To create a platform for the implementation of new agricultural business strategies. To create a platform for Christians to be positive changing agents, in our communities, society, institutions, cooperations and governance. God is raising Kingdom champions and role models for his people, that can impact positively on the world system. To have a platform for mentoring new talents, and new excellences. To enlarge the aims of Christian's business, and to assume the position of leading leaders in the business world. To positively influence the business world and the society a part, where everyone will have a social income, live peacefully, with neighbours.

[applausi]

Alleluia.

The Highflyer's Business caucus is entirely interdenominational. His focus is on building a vibrant, successful and influential community of excellences. The focus is on channel resources where they are required most, for the purpose of enlarging the believers base for wealth creation and building talents. The Highflyer's Business caucus include professionals, from all vocations, and all incoming talents are keeps in the world of Christ.

Members are Christian with a passion for progress, productivity, wealth creation, and the establishment of a viral and prospering community of influential believers in Christ. Members are required to be practising Christians, that's a born-again. Members are required to mentors others. Members are required to be a positive influence over the society.

What are our programs, our activities?

Leadership seminars and workshop in professionals, careers, agricultural, industry, politics and governance. To have small business units for progressive interactions of products ventures, franchising, innovations and strategies for women in the market place. To create an environment for skill acquisition and entrepreneurship. This will be free of charge. To create opportunities for business, for our talents. To create an interactive and

progressive network. To explore the use of electronics news and social media, to spread worldwide our innovations. We are not local champions; our connections to God have an international dimension. A multimillionaire in naira is nothing outside Nigeria.

Our Holy Ghost Baptism is not for a fight in a locality, but for putting back demons in hell, to enhance our liberty in the environment of God. Brothers and sisters is time to wake up, and thank God for timely interventions; every time God was there for open your mind to see his plan. What are the benefits of speaking in tongue if you can't go deep in the heart of God and see his plan for you? When you do the right choice, there's peace, prosperity and progress. We must give a reaction against ignorance, a reaction against our formal religion bias; it's time to show our light. It's time to show our light. Praise God.

Why living in emptiness in the environment of a fight with evil? All we can see is the change in fuel prices. All we can see is the expenses tomatoes in the market. All we can see is the inability to get a job, inability to assess whatever. But God said if you can open your eyes, the things that are for you, and more than you can request, the things that God made for you, the facilities, around you and for you, and more, God is there for made the environment for you. It's time to see clearly, your understanding of the provision of God for your life. Those things that God has made for us, are more of the things that challenge us. You are not a citizen of heaven to be molested on the earth. It's time to show our supernatural intelligence; you can catch tonight what God has done for you, for a light without limits.

[VIDEO di Breaking the limits summit]

When you are wise, then you have money; when you have money, you should be wise. Not everybody with money is wise, not everybody with money has a dimension of God Wisdom to applies consistently in this money. So, you have a lot of young people who can articulate statements and say nonsense. The goal of knowledge is not communication, is not to show the strength of your memory, the goal of knowledge is transformation. We have so many people who know something but not how to use this knowledge. The goal of knowledge is transformation. I don't care where you receive that knowledge, in church, in a seminar, or at a conference; the knowledge you receive must do two things. It's not to make feel you cool, it's a knowledge that can give you a capacity. The goal of knowledge helps you to identify what you need to start to do and what you need to stop doing. Any knowledge that you receive that doesn't make you able to do this, is a waste of time. I don't care if you are a professor; our problem in the universities all across the Nation is that we have a lot of professionals knowledge disseminator, who are able to say so many things, about what is right, but are not able to help us do right. Now, the knowledge that cannot give a behaviour, that cannot move to practice, it's unuseful. We have so many people who

say what is possible, who cannot demonstrate how to do it. When you know, you should be powerful. We like to be supported, we like to be assisted, we celebrate nation who support us more, nations who give to us; there's a system of beggings. We forget that most time the best of you is not outside of you, is inside you, and when you learn this you generate a lot of forces, are you here? Every time you get a knowledge, then question before question you how this knowledge stops something in my life; every time a knowledge don't do it, it's a waste of precious time. Academics is not education. Are you here? Academic is not education. Academic it's a way of setting yourself to the system and show yourself. Academic allow keeping people at a level so that nobody is able to do more. Academics allow us to create standards of performance, standards of excellences. So, we have to respect this, but this contains individual genius. You can have a lot of academics and still have an environment of illiteracy. You can have a PhD and do nothing. Education is not academic. Academic is the system, education is what you can teach yourself. Education is the ability of human spirit to experience the environment, to find the options that exists in that environment and choose the right one to embrace. At this standard, so many people are not educated, because they can't find the right option. Options are never scarce; is your ignorance of finding the right one, that limits you. Hopeless is a result of something else. Hopeless is the failure of the human being to grasp the second opportunity of your life. You have to shift, and for you to be able to shift, you need to know, to have an education. PhD, master degree, it's procrastinating; you can have masters in business and know nothing about business. We found so many masters in business that know nothing about business.

[Tutti: Yes oooh]

Masters of business administration is not a definition of mastery, in any way! MA is a deliberate award from the system to allow you to be recognisable in the system, transferable in the system.

[Ridono]

Are you in me?

[Tutti: Yes sir!]

MBA, MA, PhD, I can't. All of this certification is not a proof of mastery. Your degree is to allow you to be visible in the system. That's all. You know nothing, but you are not aware. So, you are actually empty, but you are not conscious of your empty.

[Ridono e urlano; yes sir!]

Let me tell you what is wrong with you. What is wrong with you is that you are confused. Confusion is the inability of a human being of taking a decision. When you are confused, you know a lot, but you don't know what to pick. So, when you are very very ignorant, you are not confused. So, for you, to be convinced, you must have real knowledge. Knowledge

must move, like a river, to people, to cities, to be real knowledge. Educations produce Steve Jobs, not academics. Education sees you to giving us things to change us and giving so much more of academic. But ladies and gentlemen, as powerful academics is, refuse to anybody to define you. Education will help you to recognise the system, not to be recognised.

[applaudono e urlano: yes sir]

But ladies and gentlemen, academics are great, education is awesome, revelation is superior!

[applaudono]

Revelation is higher than education, revelation is higher than education.

Nota23: 24 luglio 2016, 'Money Bag Church', Port Harcourt, Nigeria.

[ripetuto da tutti] God's best for me financially. I believe my best days of financial prosperity and enjoying the best of God, financially, they are ahead of me. No matter what happened in the past, my best is here to come. God has preserved my best in the past, for my future. So I believe that I taking the right steps to get there. Amen! Alleluia!

Last Sunday we have discussed money value, to think about value, not to money; when you take 10N, just think 10million, to be able to get 10million. So, for you, as a Christian, you are already blessed, and this is what God has put on you, inside. So, last Sunday we begin to explain that financial freedom is a place, is a state, where you and I we wake up on Monday and we don't think how to survive, how about dinner. So, we went through the fire and through the water, but that's lead you out to wealthy place. A place where you have all sorted out. So, for getting that financial freedom, there are steps: the first one is financial intelligence. That's how you understand how money works. If you listen to Tara, this morning, she says "I need to know", know, know; so, that's financial intelligence. She kept increasing financial intelligence. So, please, wealth creation starts from wealth education. So, sit down to study; don't start something you don't fully understand because is a journey and if you don't know where you are going, this can be a challenge. Also, we discuss financial planning, and here we have three basic questions that we need to assess. The first question was, where I'm now? Am I employed or not? Why? It's not enough to have a goal, a goal must be supported with a plan. So, it's a plan that gets you step by step to a point. Not just say "I believe God and I'll be a ten million dollar man"; that's good, but you have to do more. The next question is how I will get there? But let me help you to that a little more. We mention that getting there is full of issues; it's like a trip, with a vehicle, it's never a direct route but you have to get point to point. So, depending on you, also your plan can be different; my idea can be different from your, maybe you want to be employed or to build a company. Is important you define your idea or you won't be able to

match yourself. It's something that nobody can do for you. Oh God, help me to define my idea, for myself. So, for get your financial freedom, you can use also different platforms, different vehicles. The first one is employment, and this is also a good way to start. This means that you are exchanging your time, your value, you work in a system and that system will pay you. This means that you are not creating a system but the system somebody has created, pay you. I worked for ten years for two different people, for TOTAL, and I resigned from them. I realised that, ok, I did well in this work and I've to do more. When you work in a place you get money, but also experience and quality networks. Good networks are gonna help you. After the employment platform, there's the one where you are the system. That's another means of transportation and it's not bad, actually, it's advisable. You don't have to compete with somebody to do your farm but you have to do your plan, clearly. A system's not only a farm; for example, a tailor, he's the system. Or a mechanic. You have the system and that system can be very powerful and you have to maximise it, because it put more responsibilities on you, because the day you went sick the whole system will become sick as you. This includes also trading, that is a huge form on self-employment. Must be also a legitimate business, like buy something and sell it. God gives things to multiply it. God is concerned with multiplication and not with waste. Look at Tara; when Tara started she says that things were difficult for her. If you start tomorrow, you too; there's no perfect time to start, because we don't live in a perfect world! You have to start, also if people come to stop you. Tara moved from self-employed to becoming a business owner. Not because you have a shop you have a business; to have a business you have to build it. System means stress, time, energy and money. Repeat, stress, time, energy and money. You have to start to ask you what you will help you to set up a system. Whatever idea you have, you have to invest. Investment means that this thing I've, I can multiply it! This thing I have can become more. A rich person is not one that spends all of his money, but one that can invest it. You have to know that investment means that you have to put your money and your idea in a system that can make more. Becoming wealth it's not a matter of speed, of a fast result, but a matter of endurance. Wealth creation is not a sprint, is a marathon. Next year is part of your target, but not your final goal. You can also invest in other people business. You can always be thinking: how I will multiply it? But you have to be patient and find all the possible avenue to invest. You should believe that one day, your brand will grow up. Someone should say In the name of Jesus. In the name of Jesus. Oh God. Made my brand lead to something of big! I believe that God will empower us and that our products will go global, in the name of Jesus! You have to have that faith in your inside! Believe that you can do it! The educational qualification should not threaten you, your agenda should not threatening you, your nationality should not threatening you, believe that God is a faithful God to

every God to every nation, in any state! Look to Tara, she goes from local to global! You have to realise that the business world is a war zone and you have to be strong and be able to fight! You must be able to make a room for yourself! And you have to realise that there's something in you already, in your inside, crying to make expression! And you will be the one to give life to that idea! Your idea will not die with you! Because there's greatness in your inside! In the name of Jesus! I'm going for the goal before I grow old! I believe my future is bright, there's greatness on my inside! Someone say I thank you, God! I believe that there's something that I've on my inside! I believe that my best is yet to come! God can do that and your faith must be strong! In the name of Jesus! Say in the name of Jesus! I believe that I'm taking this vehicle to my financial freedom! Financial freedom is something I'm working on. Somebody pray, pray, pray! In the name of Jesus, we believe that this hundred can turn in a thousand of naira and belongs to you because you say that we rejoice in the prosperity as your servants. We want to serve you with our wealth, we want to serve you with our resources. Lord help us as a family to take this journey into financial freedom. Lord, we believe that as enjoy the abundance in Egypt also in the midst of scarcity, we are working on our financial freedom. God empowers you, there's something in your hands, you can do it, you lost your job and so what? It's not the end of your life! The greatness of heaven is on you! I can pass through all the problems, I can become everything God wants me to be. The times of financial decade is over. Lord has already started the changing. We believe that we are taking our journey. We cannot be in lack, we cannot be in lack. God, we thank you. The Bible is a practical book, is not a mystical book, and so you need to take practical steps for enjoy our trip to financial freedom. In the Almighty name of Jesus. We thank you for answer prayers. Keep shouting thank God, tell somebody around you to taking the journey to financial freedom.

[Tutti si dicono intorno alle persone vicino a loro 'taking the journey to financial freedom'. Girano le richieste di offerte in quel momento].

Nota24: 29 marzo 2016, ufficio del pastore presidente della Christian in Politics Prayers Network, Port Harcourt, Nigeria.

P: Let introduce myself. My name is Pastor ... I work on Youth Empowerment and to farming, fish farming, contracting to empower the Church. I believe in a type of Ministry where you are a pastor and you do something, so you don't relive in people offering. First of all, the Pentecostal in Nigeria or in Africa, have lost focus. I like to take that first. The Pentecostal have lost focus. The gospel came to us, to train us. So, the missionaries, Catholics, Anglican, they all come with the gospel, the good news, and in the course of giving the good news, they give us scholarships, children going to school free. Today, the Pentecostal church is not affordable by any member of the church. The Pentecostal

schools are not affordable. I run a school, is called Reach the Poor; the school fees are five thousand naira, just for reach the poor. I brought this two books so that I can quote to them. Money won't make you reach, Sunday Adelaja. The gospel today only preach to give; the missing link of the church today is the gospel of giving without working. This man is the biggest church in Ukraine; he said: even in the poorest communities there's wealth, just as in the richest communities countries, there's poverty. As appointed earlier, money comes to who know how they work. So, the church is not teaching people how to works, they only teaching poor to give. We learn that the first law of money is not to spend it. So, in our ministry, we teach people how to work for money, how to invest to get money. We need to work to make money and be ready for it when it comes. We teach people the skill, how to develop business. The charismatic movement don't empower the church members with the financial knowledge to help them create wealth. Only bringing money don't bring wealth. So, in our church, we are teaching people how to create money. The gospel is a total package: health, wealth, and longevity. And prosperity. This is John Louis, Rich Church Poor Church. Also, he said that bringing money to the church, offerings, is not translating in wealth. This is a wrong message of prosperity without work. I'm a wealth trainer, a seminar facilitator, I train for wealth. We preach on Sunday, but in the week we train people. Next month, in May, we going to organise a seminar in fish farming and pottery.

We have another problem today and is the lack of unity of PFN. How can a Christian support a Muslim in the election? Is what happens in the last election, because of money. And the worst Christian is better than the best Muslim!

D: But there's Vice-President Christian?

P: But is helpless. The Vice-President is nothing. Are a professor of law and this country abuse the laws any day and he did nothing. Another problem is that they get a message of quick money, and there's nothing like quick money. If you plant, you going to wait, months. So, everybody is struggling to get money but we need the patience to get money. Another problem is the quest for power and so people go to native doctors, pastors that are native doctors, why? Because they want power, power, not miracles.

I'm the President of Christian in Politics Prayers Network. Why? When the righteous rule, the people rejoice. So, I felt, Goodluck is righteous, the Christian should rule. So, we are pursuing the cause of Christians and Politics. The church should be able to support church members to be Governors, Senators, so that our interest can be protected. Now there's this problem of Fulani herdsman that killing people, why? Because there's a Fulani President now. We need Christian in politics. I'm 52 and I'm not more able to do it, so we need youth for political oppositions. That's what we train also in my church.

PFN today is no longer active as it was in the past, because of this presidency. With Christian in Politics Prayer Network, in the last election, we campaign for Goodluck Jonathan. We were more than one hundred pastors. When today we do the Youth Empowerment programs, we do it for free. How to start your business, how to raise money, and all that. I'm an author, I write five books and I give you three now. David, I'm an author.

Nota27: 23 giugno 2016, House on the Rock di Port Harcourt, Nigeria.

It's a progressive God! In other words, it takes you from point A, which seems like nothing, from being broke, from been busted and disgusted and make you a millionaire! It's a progressive God! Shout hallelujah! That's the God that we serve! That's the kind of God that is specialised in taking nobodies, the people that in society are rejected and make them something great and beautiful. Even when your self-estimated is depreciated, it looks at you as your friend and makes you great!

If you deserve the car, if you desire the house, if you desire the good man and the good wife, if you desire the job, through the faith, if you are friend of the world of God, we can also frame, you and I, our future, we can frame our destiny, we can frame our purpose, we can frame our marriage, to become beautiful, you can frame your wealth, you can frame everything that has to do with you. Hallelujah.

Why are you still complain? Why are you still mormuring? Can you see that the hand of God is working behind you? Why you still scream against our economy? The problem is that you refuse to move on! The past must past! The economy is bad is bad but is nothing that you can solve by complain. You can complain until tomorrow but this nothing can change nothing. Why are you still complain about what is obvious? Can you still see the hand of God, can you still hear? God is already there, in your future. The fact are you broke and you struggling is not catching God by surprise, but why are you complain about something that has already plan to happen?

Nota28: 21 giugno 2016, Mountain of Fire and Miracles Ministries di Port Harcourt, Nigeria.

If you work for a business, or you are your own business, at the end of the day, or at the end of the month, whatever you do, you bring from your salary 10000N to God; that is tithes. If it's your first salary, this is your first harvest and you must give it all to the church. Offering; this your own will, every Sunday you going to give God 1000N, 2000N, it depends on you. Praise the Lord. If you have 1500N and you want to give 500N to God, or 1000N, it's your choice, pray the Lord. You have to consider that there are different types of offerings; there are the thanks giving offerings. If you get a promotion from

Shell, when you get your salary, you must pick from this salary to thank God. Hello? Did you understand me? Then there is request offering, but what they represent? Protection. The seeds offerings are the one that must give you a crop. When you bring an offering, you shall receive blessings. The good measure that you receive will be much greater than the one that you give. Do you understand the principle now? So, whatever you give to God, you will get what? Profit. Giving to God attract eternal rewards. Giving to God attract eternal rewards. When you give, your heaven is what? It's written in the Bible. Heaven is over you, God is watching you, the Angels of God are always over you. Some people are working in the church and even if they give, they give small. Remember, you are only shorting your own heaven. When you are a free giver, your heaven will open over you. You shall receive an overflowing blessing. Your blessing shall find you. God deliver you, in times of troubles. Maybe robbers are coming in a road and the knowledge that God giving to you, making you pass on the road when they finish operating. Praise the Lord. You shall enjoy good health. God will remove sickness in your body. Because God is a God of protection, you shall enjoy the primary protection. You shall be blessed in this world. The will of your enemy shall not come to pass. Remember, Ezekhaia was sick and he reminded God all the good things he has done: "God, ah! I pay my tithes, I give my offerings, I contribute to the building of the house of God"; this is II Corinthian. All of your sicknesses must be healed completely. If you pray for children, God will give you children; he will multiply your children, children children children, pray the Lord. Because your giving is an investment into your compound; God will remember you and will protect your children even when they travel. Now, let me ask you a question, if you have children, and one of them is in Abuja and the other in Warri. The one in Warri will send you money, every month; and the one in Abuja will send you money, maybe one in a year. Which one of them do you love most? You will love both, definitively if you have children, but which of them you love more? The one in Abuja, when you meet him you will say "Welcome, God bless you!" but the one in Warri, eeh... You will send him blessings every month! God bless you! God bless you! Ah! So, the same is in the house of God. God will bless you and your children and your all family because whatever you sow, it will grow. Open my hands! Forgive me for giving small! Amen. If you give poorly, the overflowing blessing is not coming. Increase your tithes, even if you think you are poor and you will see God move. What if you give poorly? It brings curses. Does it bring what? It brings curses. When the problems start, you will remember the day you give poorly; all the opposite of blessings, you will see cursing, cursing, cursing. There shall be no cursing in the name of Jesus.

Pray the Lord! Increase your tithes and your offerings! Increase your giving! And God will give a blessing on you. God forgive me for my poor giving! Now, pray for yourself.

*Destroy the spirit of giving poorly! This spirit of giving poorly, God destroy it! Destroy it!
Destroy it! Destroy it! Pray pray pray pray!*

Nota29: 17 giugno 2016, congregazione born-again degli ex-militanti, Port Harcourt, Nigeria.

So, come down to the church, the church has failed! Church has failed! They don't do anything! Because the only thing that you can do it's giving them money! Giving them money! Giving them money! And they end in building a cathedral! But there are poor in the church. They end by bringing the offering, bringing the offering, when we are not working! We are not working! They leave the truth in the Bible and put fear in you by paying tithes and offerings, and you are not working, and they don't care about it! Don't care about it! So the churches are fake! The churches cannot help! So we are trusting God, and that's it.

Trascrizioni integrali testi di interesse in lingua originale

Nota9t: Mountain of Fire and Miracles Ministries, Power Must Change Hands, International Headquarters, Onike, Yaba, Lagos, Nigeria. 01/07/2017.

Annual Water Of Fire Service.

Topic: The chemistry of Spiritual Battles

Text: Job 14:1.

Minister: Dr. D. K. Olukoya (G.O. MFM Worldwide)

This Is A Prayer Message.

The second name for this world we live in can be simply called TROUBLE. Meaning that everyone has a battle to fight. Even if you don't believe you have a battle to fight you're in a battle right now.

People have different enemies and different battles. People fight everyday. Many of the people you find in the mortuaries were killed by their battles. You see a man licking the leg of a witch doctor it's a battle that pushed him there. You see an able-bodied man nakedly bathing at the beach - battle pushed him there. You find some people whose bodies have been decorated with incisions - battles pushed them there.

The battles of many people have killed them prematurely. And if you take a trip to the mortuary - just looking at the faces you will know that most of them didn't die the time they wanted to die. It is a place of the leveler – the mortuary is a leveler. It levels everyone. All killed by their battles.

Paul said “For we wrestle” – It’s a wrestling match. It’s not against flesh and blood...

He didn't say we box, because in boxing there are rules that will guide you. You can't bite people. You can't use your head on people. You can't kick people. You can't twist their arms. So we wrestle body to body; hand to hand against "...principalities, powers, against the rulers of darkness of this world, against spiritual wickedness in high places."

Don't mind your pastor telling you have no battle to fight. He's a fraudulent pastor. Everybody has a battle to fight. Even Jesus had his own battle to fight when he got to the garden of Gethsemane. There is something known as the battle of life. It comes upon every man.

Battle is a universal problem. And therefore in battling dark powers it is important to keep up a barrage of prayers so that they will not have rest. When you're fighting a gorilla, you don't stop when you're tired. You can only stop when the gorilla is tired. That is why some people complain of "too much prayers."

Some who have anti-prayer demon instead of going for deliverance to clear anti-prayer demons, they say "Look, I don't like this church - I want the Word, the Word, the Word" No prayers. "...the Word."

When the Bible says pray without ceasing, that is no break. There are many young people like that already getting confused. When I see them talking like that I shake my head. The anti-prayer demon in them is the one saying that one. It's the same Word that says "pray without ceasing."

"I'm changing my church. I don't like too much prayer. I want to go where there's the Word." They will stay there until they get very old - age of thirty, thirty-five, forty - then the battle of life comes.

When they're in their 20's sometimes they don't know their left from their right so they're talking about "the Word" - which is equally relevant. The Word of God is powerful. That same Word works with prayers. If you're prayerless no matter how much of the Word you know you'll be defeated. Witches will celebrate on your forehead.

In battling these powers - constant barrage of prayers is needed so that they get no rest. The bible says you can tire them out. But you see in every battle you fight there's something always at stake. In every conflict something is at stake.

This battle that is arising against you - is arising against you because there's something the enemy wishes to take away from you. No battle is for nothing. Immediately your name is announced in heaven and your destiny is announced or your prophecy is proclaimed or your mandate is made known there will be war from the bottom of hell against you.

Why is my battle so tough? Because your destiny is so bright. They don't want it to shine. No wonder the Bible says "...be strong in the Lord." Satan is not an entertainer. We may turn our churches to entertainment centers but Satan is not an entertainer. That's why we keep telling people if you're living in a mysterious environment, you must be mysterious if

not they will waste you. If you're living in a violent environment, you must be violent if not you'll be wasted. As a matter of fact, it is insane to be sane in an insane environment. You cannot expect to survive in a mysterious environment without being mysterious yourself. And you need a mysterious approach to survive in a mysterious world. And prayer is a deep thing - a mysterious thing. Unfortunately, there's no gentle way of arresting anything wicked and evil. If somebody says he's a terrorist the person who wants to fight him too has to be violent. In the kingdom of heaven, violence is allowed. The Bible says "as from the days of John the Baptist until now the kingdom of heaven suffereth violence and the violent taketh it by force.

The only language the enemy understands is violence. The enemy is an obstinate fighter. He will not easily yield. You will not get a honorary victory. They can give you a honorary degree without going to the university but there is no honorary victory. This is why the Bible is a military book and it has no place for civilians. The kingdom of heaven respects aggressive Christianity. Satan does not flee from those who do not resist him. Satan does not respect peace agreements. Satan only recognizes declaration of war. You may be a gentleman but Satan is not a gentleman. He will not negotiate peace with you. You're wasting your time when you standing before a witch and you're saying "Leave me alone . You can't drink my blood. My blood is too bitter."

They only respect those who defeat them in a fight. This world is not a playground. It is a battle field. And in that battle you cannot be neutral. You're fighting a highly organized kingdom - the headquarters in the heavenlies. You either fight or you perish. But once you're ignorant then there's problem. Jesus said, "ye shall know the truth and the truth shall set you free."

The enemy does not grant freedom. It must be demanded. Life is not fair. You must declare that life must be fair to you. The only language that the enemy understands is violence and total defeat not partial defeat.

Try and understand that just as the magicians in Egypt were able to imitate God's power in the days of Moses with their strange power, there are still people with strange powers today afflicting people and tormenting people.

We're fighting unseen forces. Your progress is the battle you win minus the battle you lose. No one is excused from the war and daily casualties are regular occurrences. The more colorful your destiny is the harder your battle. The devil has no mercy.

So when you too are fighting and you're praying there should be no decency or civilization in that prayer because they too have no mercy. They too want you dead and so the principle is still true eternally - if you don't stop them then they stop you...

Get the book " Wicked Enemies, Wicked Prayers". The Winner of any battle has to be the meanest and the wildest. Many are woefully Ignorant of their battles, that is why we have

no control where the battle of life will attack but we have the Power to confronts this Battle from gaining victory over our lives.

Nota19t:volantino “Only One Life” raccolto il 23 marzo 2016, Deeper Christian Life Ministry International Headquarters, University of Lagos.

He could have become a Christian, but he became a criminal. He could have lived a missionary, he decided to be a millionaire. Early in life, you would have thought a John was in making, but he ended up being a Judas. We thought he would be another Paul, but he became another Pilate. If he had given his life to Christ on that day of decision, the world would have rejoiced for another Wesley, a proclaimer of holiness, but years after his day of opportunity, he became an airless vagabond carrying on his face the regret of indecision.

Only one life, but with various possibilities for fruitfulness or worthlessness.

Nota25t: dal libro “Prosperity Formula”, pagine varie, raccolto a Port Harcourt il 29 marzo 2016.

I met a young man on 16th October 2012 as I was writing this book who resigned from his job on grade level three in Shell to pursue his vision of printing business and according to him in just 2 years, his annual turnover is well above N100m. He said to me he told himself that he must leave Shell at 40 and he left at 41. He told me that he left because he hated control and that he discovered that in Shell, his ‘Oga’ will pay him when he wants, promote him when he wants.

He read from the Bible that promotion comes from no man but God

Psalms 75: 6 – 7

“For promotion cometh neither from the east, nor from the west, nor from the south. But God is the judge: he putteth down one, and setteth up another”.

He said when he watched the life of those who worked all their life in Shell with the big cars and big salary, but after 3 years of retirement, they have nothing to show. They come begging him for their children’s school fees. And he vowed he will never live his life like that. Today, he has well over 40 staff in his payroll.

What a visionary journey! Your life will change today. Your change has finally come. This is your season and your hour. Your world will soon hear from you.

[...]

In case God forgot to give you any gift at your creation, Jesus gave you at His resurrection. So you are gifted.

Say with me, I am (put your name) gifted, I can’t be useless. Friends, you are not useless; you are not worthless, and you are heavily gifted. In fact by the gift you have, Agip is

underpaying you; Shell is defrauding you; Texaco is using you, so you can be tired and retire you. I am not saying, don't work, but do not allow the little N5million they are paying per month (if there is anything like that) to enslave you for life. I am not saying you shouldn't work, but work for five years and do something better with your life.

[...]

Proverbs 12:9 & 11 TLB

"It is better to get your hands dirty and eat, than to be too proud to work and starve. Hard work means prosperity, only a fool idles away his time".

Hear his, young man: to sit at home doing nothing, confessing God's work for money is idling away your time and that makes you a fool. There can be no prosperity without hard work.

The opposite of hard work is hard life.

It is whatsoever he doeth that prospers not whatsoever he saith.

[...]

If you practice the rule of wealth, you will be wealthy (the devil notwithstanding). You can't be rich keeping late hours with strange women and strong wine. Hard work does not kill men. What kills men is free money, free wine, and free women. How can you now blame God or accuse the devil for all when you brought calamity on yourself?

[...]

The opposition doesn't listen to any form of negotiation. What the opposition needs and fears is power. Divine power, Supreme power not fake power or Amorc. You need power to run that business successfully.

You need power to make money. You need power to enjoy money.

[...]

Adversaries are agents of Satan sent to stop you from achieving your God given dream;

Adversaries are satanic agents sent to monitor your progress in order to stop and kill you prematurely;

Adversaries are satanic agents sent to frustrate you from pursuing your vision.

Will you then fold your hands and watch anybody stop you from pursuing your dreams?

God forbid. I won't, if you will.

I must kill the armed robber that wants to rob me;

I must kill the assassin before he gets to my gate;

I must kill any kidnapper before they mention my name.

[...]

We are in times when you either belong to God or to Satan to do business. Unless you belong to one cult or the other today you can't be given a political appointment. Very soon, if you are not genuinely born-again you won't buy or sell anything. It seems as if the

devil is ruling the economic and commercial sector today, but very soon as we will be taking over, all the night clubs, occult centers will close down for business because the sons of God are rising up for their manifestation.

[...]

We are in the days of supernatural business when men will be flying through the windows in the order of Isaiah 60: 8.

“Who are those that fly as cloud and as the dove into their windows”.

I call them the supernatural businessmen.

They will stand when men fall;

They will profit when men lose;

They will sell when there are no sales;

They will buy more than they need even in scarcity.

The only reason they will do this is that they are empowered by the Holy Ghost.

When you are endowed with power from above, you don't beg. You become rude to all the forces of hell.

[...]

Why power from on high? It is because he that is from above is above all. If you are born-again, you are from above, and if you are from above, your business is from above.

[...]

Friends, all you need is God to do well. Satan has no power at all.

Nota26t: dal libro “Confronting Poverty”, raccolto a Port Harcourt il 29 marzo 2016.

Let me say this: Poverty has come to an end in your life today. You will come out of poverty this same year. But if you don't like prosperity, leave the Church of God now because the end time Church is a prosperous church.

[...]

If poverty is a spirit and spirits are not visible, and cannot be killed. I should want you to agree with me now that our only weapon against evil spirits in warfare is effective prayers, no matter how short it may be. Whatever God can do, prayer can do and we can also provoke God's hand into action by our prayers.

[...]

Poverty is not of God.

Poverty is of the devil.

**Ogoni Bill of Rights – Presented to the Government and People of Nigeria,
November 1990.**

We, the people of Ogoni (Babbe, Gokana, Ken Khana, Nyo Khan and Tai) numbering about 500,000, being a separate and distinct ethnic nationality within the Federal Republic of Nigeria, wish to draw the attention of the Government and people of Nigeria to the undermentioned facts:

1. That the Ogoni people, before the advent of British colonialism, were not conquered or colonised by any other ethnic group in present day Nigeria.
2. That British colonisation forced us into the administrative division of Opobo from 1908 to 1947.
3. That we protested against this forced union until the Ogoni Native Authority was created in 1947 and placed under the then Rivers Province.
4. That in 1951 we were forcibly included in the Eastern Region of Nigeria where we suffered utter neglect.
5. That we protested against this neglect by voting against the party in power in the Region in 1957, and against the forced union by testimony before the Willink Commission of Inquiry into Minority Fears in 1958.
6. That this protest led to the inclusion of our nationality in Rivers State in 1967, which State consists of several ethnic nationalities with differing cultures, languages and aspirations.
7. That oil was struck and produced in commercial quantities on our land in 1958 at K. Dere (Bomu oilfield).
8. That oil has been mined on our land since 1958 to this day from the following oilfields: (i) Bomu (ii) Bodo West (iii) Tai (iv) Korokoro (v) Yorla (vi) Lubara Creek and (vii) Afam by Shell Petroleum Development Company (Nigeria) Limited.
9. That in over 30 years of oil mining, the Ogoni nationality have provided the Nigerian nation with a total revenue estimated at over 40 billion Naira (N40 billion) or 30 billion dollars.
10. That in return for the above contribution, the Ogoni people have received NOTHING.
11. That today, the Ogoni people have:
 - (i) No representation whatsoever in ALL institutions of the Federal Government of Nigeria.

(ii) No pipe-borne water.

(iii) No electricity.

(iv) No job opportunities for the citizens in Federal, State, public sector or private sector companies.

(v) No social or economic project of the Federal Government.

12. That the Ogoni languages of Gokana and Khana are undeveloped and are about to disappear, whereas other Nigerian languages are being forced on us.

13. That the ethnic policies of successive Federal and State Governments are gradually pushing the Ogoni people to slavery and possible extinction.

14. That the Shell Petroleum Development Company of Nigeria Limited does not employ Ogoni people at a meaningful or any level at all, in defiance of the Federal government's regulations.

15. That the search for oil has caused severe land and food shortages in Ogoni - one of the most densely populated areas of Africa (average: 1,500 per square mile; national average: 300 per square mile.)

16. That neglectful environmental pollution laws and sub-standard inspection techniques of the Federal authorities have led to the complete degradation of the Ogoni environment, turning our homeland into an ecological disaster.

17. That the Ogoni people lack education, health and other social facilities.

18. That it is intolerable that one of the richest areas of Nigeria should wallow in abject poverty and destitution.

19. That successive Federal administrators have trampled on every minority right enshrined in the Nigerian constitution to the detriment of the Ogoni and have by administrative structuring and other noxious acts transferred Ogoni wealth exclusively to other parts of the Republic.

20. That the Ogoni people wish to manage their own affairs.

Now therefore, while reaffirming our wish to remain a part of the Federal Republic of Nigeria, we make demand upon the Republic as follows:

That the Ogoni people be granted POLITICAL AUTONOMY to participate in the affairs of the Republic as a distinct and separate unit by whatever name called, provided that this Autonomy guarantees the following:

(a) Political control of Ogoni affairs by Ogoni people.

(b) The right to the control and use of a fair proportion of OGONI economic resources for Ogoni development.

(c) Adequate and direct representation as of right in all Nigerian national institutions.

(d) The use and development of Ogoni Languages in Ogoni territory.

(e) The full development of Ogoni Culture.

(f) The right to religious freedom.

(g) The right to protect the OGONI environment and ecology from further degradation.

We make the above demand in the knowledge that it does not deny any other ethnic group in the Nigerian Federation of their rights and that it can only conduce to peace, justice and fairplay and hence stability and progress in the Nigerian nation.

We make the above demand in the belief that, as Obafemi Awolowo has written:

“In a true Federation, each ethnic group no matter how small, is entitled to the same treatment as any other ethnic group, no matter how large.”

We demand these rights as equal members of the Nigerian Federation who contribute and have contributed to the growth of the Federation and have a right to expect full returns from that Federation.

Adopted by general acclaim of the Ogoni people on the 26th day of August, 1990, at Bori, Rivers State.

Cronologia

L'appendice cronologica qui si basa, fino al 2008, al testo di Falola e Genova (2009), *Historical Dictionary of Nigeria*. Dal 2008 al 2017 i riferimenti sono tratti dalla cronologia presente sul profilo della Nigeria nel sito della BBC¹⁷¹. In generale, alcune altre date sono tratte, principalmente, da Bourne (2015), *Nigeria: a new history of a turbulent century* e da altri testi citati lungo questo lavoro.

600 a.C.-200 d.C.	Civiltà di Nok.
900-100 d.C.	Islam introdotto in Nigeria nord-est. Nascita dei Regni Hausa, Regno Benin, Impero Kanem-Bornu e Impero Oyo.
1300-1600	Apice della tratta trans-Sahariana, Impero di Oyo e la Dinastia Sefawa in nord-est Nigeria.
1472	Mercanti portoghesi visitano il Golfo del Benin.
1797-1806	Mungo Park esplora il Delta del Niger.
1804	Usman dan Fodio dirige il <i>jihad</i> nei Regni Hausa.
1807	I britannici aboliscono la tratta schiavista in Inghilterra.
1830	La tratta legittima inizia nell'entroterra tramite la riva del Niger.
1833	Collasso finale dell'Impero di Oyo.
1841	Arrivano i membri della prima Church Missionary Society in Nigeria durante una spedizione sul Delta del Niger.
1842	La Wesleyan Methodist Missionary Society stabilisce la prima missione Cristiana a Badagry.
1846	L'Anglican Church Missionary Society stabilisce una missione Cristiana ad Abeokuta.

¹⁷¹ <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-13951696> (controllato il 17/09/2017).

1851	John Beecroft stabilisce il primo avamposto diplomatico a Lagos.
1859-1893	Guerre yoruba, inclusa la guerra Ijayi.
1861	I britannici ottengono Lagos dal Re Dosumu e stabiliscono la Colonia di Lagos.
1882	Nascita di Garrick Braide.
1884	Creazione del Protettorato delle Oil Rivers.
1885	Chiusura del congresso di Berlino.
1886	La National Africa Company diventa la Royal Niger Company al momento della ricezione di una carta reale da parte del governo britannico. La Church Missionary fa pressioni sul governo britannico per regolare il traffico di liquori.
1893	Il Protettorato delle Oil Rivers diventa Niger Coast Protectorate.
1897	Adozione ufficiale del nome "Nigeria". Formazione della West African Frontier Force da parte del governo britannico, con a capo Frederick Lugard.
1899	Dicembre: Creazione del Protectorate of Northern Nigeria e del Protectorate of Southern Nigeria.
1900	I britannici revocano la carta reale alla Royal Niger Company e combinano il Niger Coast Protectorate con le aree vicine per formare il Protectorate of Southern Nigeria. Allo stesso modo, le aree del Nord diventano il Protettorato del Nord Nigeria.
1903	I britannici conquistano il Califfato di Sokoto.
1904	Nasce il pentecostale Faith Tabernacle a Philadelphia, Stati Uniti.
1910	La rivista pentecostale statunitense <i>Conficende</i> raggiunge il Ghana.

- 1911** Viene fondata la Scripture Union, veicolo di diffusione del pentecostalismo classico in Nigeria.
- 1912** Sir Frederick Lugard è designato governatore dei protettorati. Garrick Braide riceve la sua ‘chiamata’ a diffondere il Vangelo.
- 1913** Ideazione del porto di Port Harcourt, che sarà poi la città di Port Harcourt.
- 1914** I protettorati del sud e del nord vengono uniti. I minerali sotterranei vengono dichiarati proprietà della Corona.
- 1914-1918** I britannici assoldano le truppe nigeriane durante la Prima Guerra Mondiale; crolla la domanda di olio di palma, esportato in Germania; emergono gli Stati Uniti come partner commerciale.
- 1915** Rottura fra Garrick Braide e il Niger Delta Pastorate. Secondo alcune fonti, hanno inizio gruppi che si fanno chiamare ‘Church Army of Christ’ o ‘Christ Army Church’.
- 1918** Garrick Braide muore dopo due processi e sei mesi di lavori forzati.
- 1920** Joseph B. Shadare decide di affiliarsi al pentecostale Faith Tabernacle statunitense; nasce il Faith Tabernacle Nigeria.
- 1922** Costituzione ‘Clifford’.
- 1923** Nasce il Nigerian National Democratic Party per mano di Herbert Macaulay, il ‘padre’ del nazionalismo nigeriano.
- 1925** Ositelu fonda la chiesa Church of the Lord (Aladura).
- 1926** Inizia la circolazione del *Daily Times*, primo giornale inglese in Nigeria.
- 1929** Si verificano le rivolte di Aba nel sud-est Nigeria.
- 1929-1940** Crisi economica in Europa che riduce l’esportazione dei prodotti nigeriani.
- 1930** Nasce il Christian Council of Nigeria (C.C.N), raggruppando chiese protestanti in risposta alla diffusione del cattolicesimo. Viene pubblicato il

Nigerian Observer, primo giornale cittadino di Port Harcourt, diretto dal Reverendo L. R. Potts-Johnson.

1931 Primi contatti da parte dei leader di Lagos del Faith Tabernacle Nigeria con la statunitense pentecostale Apostolic Church.

1932 Le chiese aladura si diffondono rapidamente.

1935 Viene stabilita la Port Harcourt African Community League dal Rev. E. K. Williams.

1936 Viene fondato il Nigerian Youth Movement, il quale vuole creare una nazione autonoma dall'impero britannico, unitaria.

1937 La Shell-D'Arcy Exploration Company inizia le esplorazioni per il petrolio nel Delta del Niger. Viene fondato il giornale *West African Pilot* da parte di Nnamdi Azikiwe.

1939 Il Southern Nigeria viene diviso nelle province Orientali e Occidentali.

1939-1945 I britannici reclutano nigeriani nelle truppe per la Seconda Guerra Mondiale.

1942 Nasce la Christ Apostolic Church dopo una separazione dalla pentecostale statunitense Apostolic Church per decisione di Shadare.

1944 Nasce il National Council of Nigeria and Cameroons.

1945 Sciopero generale dalle unioni lavorative nigeriane.

1946 Implementazione della Richardson Constitution e la creazione di tre regioni.

1948 Nasce l'University of Ibadan.

1949 Viene creato il Northern People's Congress. Viene inaugurato il Port Harcourt Town Council con una maggioranza di membri africani eletti. Sparatoria, strage dei minatori di Enugu e consecutive rivolte.

1950 **Marzo:** *Chief* Obafemi Awolowo crea l'Action Group.

1951 Viene implementata la Macpherson Constitution. Alle elezioni generali vince l'Action Group di Awolowo che batte il National Council of Nigeria and Cameroons di Azikiwe.

1953 I tre principali partiti politici nigeriani partecipano ad una conferenza costituzionale per discutere l'adozione di una costituzione federale e la creazione di un auto-governo per ogni regione che lo desidera.

1953 Rivolte di Kano durante le campagne politiche. All'University of Ibadan nasce la Pyrathes Confraternities per mano di Wole Soyinka; alla sua disintegrazione, nascono ulteriori confraternite universitarie.

1954 Viene implementata la Lyttleton Constitution.

1955 Exxonmobile Compagnies Nigeria inizia le sue operazioni sul Delta del Niger.

1956 La Shell-BP Petroleum Company scopre ingenti quantità di petrolio commerciabile a Oloibiri, nel Delta del Niger. Il National Council of Nigeria and Cameroon a Port Harcourt limita la diffusione di scuole missionarie nella regione.

1957 Le regioni orientali e occidentali dichiarano l'auto governo.

1958 La Gran Bretagna dichiara di accettare che la Nigeria diventi indipendente nel 1960. Viene esportata la prima partita di petrolio. Susanne Wenger e i suoi colleghi iniziano il movimento New Sacred Art a Ibadan.

1959 La Northern Region dichiara l'auto governo. Viene stabilita la Central Bank of Nigeria.

1959 **Dicembre:** La Nigeria tiene le sue elezioni in preparazione per l'indipendenza.

1960 Josiah Akindayomi, ex profeta della chiesa 'aladura' Cherubim and Seraphim, fonda la Redeemed Christian Church of God, destinata a diventare una delle chiese pentecostali più grandi. Si forma a Port Harcourt il Christian Council Project .**1 ottobre:** La Nigeria diviene indipendente con il Northern People's Congress al potere; Abubakar Tafawa Balewa è il Primo ministro. **Maggio:** La Nigeria entra nel British Commonwealth.

1961 Viene stabilita l'University of Ife. Chevron Nigeria Limited (CNL) inizia le sue operazioni nel Delta del Niger.

1962 Vengono stabilite le University di Lagos e Ahmadu Bello in Zaria. Si crea lo Jama'atu Nasril Islam per promuovere l'Islam e unificare i Musulmani. Total e Agip iniziano le loro estrazioni nel Delta del Niger. Ha inizio la diffusione in Nigeria del Latter Rain Movement da parte di S. G. Elton.

1963 I risultati del primo censimento della popolazione non vengono rilasciati perché potrebbero sconvolgere gli equilibri politici della nazione. **Settembre:** Chief Obafemi Awolowo dell'Action Group viene imprigionato per reati. **Ottobre:** La Nigeria diviene una repubblica.

1964 **Dicembre:** Elezioni in Nigeria, boicottate da molte persone nelle regioni occidentali e orientali.

1965 Il petrolio porta al positivo la bilancia nazionale. **Ottobre:** Nelle regioni occidentali si tengono le elezioni, che portano a violenze.

1966 **Gennaio:** Primo colpo di stato militare, col generale Johnson Aguiyi-Ironsi che diviene capo dello Stato. **23 febbraio:** viene dichiarata la Niger Delta Republic durante la cosiddetta Rivoluzione dei dodici giorni di Isaac Boro. **24 maggio:** Aguiyi-Ironsi abolisce le regioni, creando una struttura amministrativa centralizzata. **Maggio:** Le regioni del nord rifiutano la rimozione delle regioni da parte di Aguiyi-Ironsi e iniziano violenti attacchi agli Igbo che vivono al nord. **29 luglio:** gli ufficiali del Nord lanciano un secondo colpo di Stato militare e piazzano il generale Yakubu Gowon come capo di Stato. **Agosto:** Chief Chukwuemeka Ojukwu, governatore delle regioni orientali, rigetta l'autorità di Gowon.

1967 **Maggio:** Gowon trasforma le quattro regioni della Nigeria in dodici stati. In risposta, Ojukwu dichiara le regioni orientali indipendenti sotto il nome di Repubblica del Biafra. **Luglio:** Inizia la guerra civile del Biafra.

1968 Benson Idahosa lascia l'Assemblies of God per fondare la Church of God Mission.

1969 Gowon emana il 'Petroleum Act', il quale attribuisce il controllo e la proprietà del petrolio in Nigeria al governo federale centrale. **Giugno:**

Ojukwu presenta la Ahiara Declaration, dichiarando la Repubblica del Biafra uno stato socialista.

1970 Disastro di Bomu II, causato da Shell-BP. L'University of Ibadan diventa il centro di espansione del pentecostalismo nel resto della Nigeria. **11 gennaio:** Ojukwu lascia il Biafra per la Costa d'Avorio. **12 gennaio:** il Biafra si arrende, fine della guerra civile.

1971 Benson Idahosa frequenta la scuola biblica di Dallas dell'Università di Oral Roberts, diffusore del Vangelo della Prosperità. **Aprile:** Creazione della compagnia di stato Nigerian National Oil Corporation. **Luglio:** la Nigeria entra nella Organization of Petroleum Exporting Countries.

1972 Gowon inizia una politica di nazionalizzazione delle industrie.

1973 Viene stabilito il Nigerian Supreme Council of Islamic Affairs per unificare e rappresentare i Musulmani. Inizia il sussidio governativo per calmierare il prezzo della benzina. **Gennaio:** La moneta nazionale diventa la naira. **Giugno:** Gowon configura il National Youth Service Corps ufficialmente per promuovere l'unità nazionale, ma seguono proteste perché potrebbe essere una manovra per diminuire le tensioni interne allontanando i giovani dalla regione d'origine.

1975 Primo ritiro del gruppo pentecostale nigeriano 'holiness' Deeper Life.

1973-1979 Crisi energetiche del Yom Kippur e della rivoluzione iraniana; i prezzi d'esportazione del petrolio nigeriano aumentano.

1974 Il secondo censimento della popolazione viene svolto, senza rilasciare i risultati.

1975 Il "Petroleum Anti-Sabotage Decree" sentenzia di morte chiunque danneggi la produzione petrolifera del paese. **Maggio:** Viene stabilita la Economic Community of West African States. **Luglio:** Terzo colpo di stato militare, che posiziona il generale Murtala Mohammed a capo dello Stato.

1976 Si stabilisce la Christian Association of Nigeria (CAN) in risposta al presunto pericolo di islamizzazione dello Stato. Iniziano le Local Government Authorities (LGAS). **Febbraio:** Mohammed crea 7 nuovi stati, facendo

arrivare il numero di stati a 19. Seleziona anche Abuja come futura nuova capitale. Iniziano i lavori per costruire Abuja. **13 febbraio**: Mohammed viene assassinato e il generale Olusegun Obasanjo diventa capo dello Stato. **Settembre**: viene lanciato un programma di educazione primaria a livello nazionale.

1977 Ha luogo il FESTAC, il Second World Black and African Festival of Arts and Culture. Nasce il Christian Students' Social Movement. Primo bando del governo federale rispetto alle 'società segrete'. **Aprile**: La Nigerian National Petroleum Corporation sostituisce il Nigerian National Oil Corporation come compagnia petrolifera di stato.

1978 Si uniscono le maggiori associazioni dei lavoratori nazionali nel Nigerian Labour Congress. Il decreto *Land Use Act* stabilisce la nazionalizzazione dei territori dove vengono scoperte le risorse minerali, incluso il petrolio. La Federal Electoral Commission decide una nuova divisione dei proventi del petrolio, di cui il 57% va al governo centrale e il 10% ai governi locali.

1979 Alcuni settori della British Petroleum vengono nazionalizzati. **Ottobre**: Alhaji Aliyu Usman Shagari viene eletto presidente, segnando l'inizio della Seconda Repubblica. Dicembre: Shagari lancia la Rivoluzione Verde.

1981 Enoch Adeboye diventa General Overseer della Redeemed Christian Church of God e apre la chiesa al Vangelo della Prosperità.

1983 La Nigeria decide un piano di austerità economica. **Dicembre**: ha luogo il quarto colpo militare di stato, che rimuove Shagari e installa il Maggiore Generale Muhammadu Buhari come capo di Stato. Questo trasferimento di poteri segna la fine della Seconda Repubblica.

1984 Buhari lancia il suo programma War Against Indiscipline. All'University of Port Harcourt si forma la Supreme Vikings Confraternity, da cui poi nasceranno gli Icelanders (o Germans) guidati da Ateke Tom.

1985 La Nigeria inizia uno *Structural Adjustment Program* (SAP) non finanziato. Formazione ufficiale della chiesa pentecostale *holiness* Deeper Life Ministry. Benson Idahosa fonda l'organizzazione Pentecostal Fellowship of Nigeria (PFN) allo scopo di riunire le chiese pentecostali nigeriane; inizia a diffondersi maggiormente il Vangelo della Prosperità. **Agosto**: Il quinto colpo di Stato rimuove Buhari e installa il Generale Ibrahim Babangida.

1986 Wole Soyinka vince il Premio Nobel per la letteratura. La Nigeria entra nell'Organization of the Islamic Conference.

1987 Babangida crea due nuovi stati, portando il numero di stati a ventuno.

1988 Babangida chiude la National Association of Nigerian Students.

1989 Nascita della pentecostale Mountain of Fire and Miracles Ministries. **Ottobre:** Babangida autorizza due soli partiti ad operare in Nigeria, per dare una apparenza di democrazia; il Social Democratic Party e il National Republican Convention.

1990 **Agosto:** Viene creato l'Economic Community of West African States Monitoring Group (ECOMOG). Viene pubblicata la 'Carta dei diritti Ogoni' per mano di Ken Saro-Wiwa.

1991 Ha luogo un terzo censimento della popolazione, che da come risultato 88.5 milioni di persone. Il Movimento per la Sopravvivenza del Popolo Ogoni aderisce all'Organizzazione delle nazioni e dei popoli non rappresentati. **Agosto:** Babangida crea sette nuovi stati, portando il numero di stati a 30. **Dicembre:** Abuja sostituisce Lagos come capitale.

1992 Si forma il Moviment for the Survival of the Ogoni People. Viene pubblicata la 'Izon People's Charter' del Moviment for the Survival of the Izon (Ijaw) Ethnic Nationality in the Niger Delta. **Luglio:** viene stabilita una Oil Mineral Producing Areas Development Commision per migliorare la situazione economica degli abitanti del Delta del Niger.

1993 Viene fondata l'ONG nigeriana Environmental Rights Action (ERA). **12 giugno:** Hanno luogo delle elezioni presidenziali che dovrebbero segnare la Terza Repubblica; *Chief* M. K. O. Abiola dovrebbe essere vincitore, ma viene accusato di truffa e imprigionato; le elezioni vengono annullate, nonostante le proteste popolari. **Agosto:** Babangida passa il potere ad un Interim National Government.

1994 **Maggio:** Si forma il partito National Democratic Coalition. **Novembre:** il sesto colpo di Stato militare finisce l'Interim National Government e posiziona il Generale Sani Abacha come capo di Stato.

1995 Si stabilisce la National Human Right Commission. **Marzo:** Abacha imprigiona diversi politici eminenti. **Agosto:** in risposta alle elezioni annullate del 1993 si forma l'Oduduwa People's Congress. **1 ottobre:** Abacha dichiara la transizione verso il governo civile in tre anni. **Novembre:** Ken Saro-Wiwa, con altri otto *leaders* Ogboni, vengono impiccati da Abacha. La partecipazione della Nigeria al Commonwealth Secretariat viene sospesa fino al 1999.

1996 **Giugno:** Abacha torna a permettere la creazione di partiti politici. **Settembre:** Abacha mostra il suo piano Vision 2010. **Ottobre:** Abacha crea sei nuovi stati, portando il totale a trentasei stati.

1997 Nasce a Bayelsa il Chikoko Movement per mano dell'avvocato Orono Douglas. Crisi di Warri; scontri fra ijaw, itsekeri e urhobo per definirsi 'indigeni' della città di Warri.

1998 Viene creata una Independent National Electoral Commission per controllare le elezioni. **8 giugno:** Viene trovato morto Abacha e il Generale Abdulsalami Abubakar lo sostituisce come capo dello stato. **7 luglio:** Abiola muore in prigione. **20 luglio:** Abubakar facilita la transizione della Nigeria a stato democratico e abilita nove partiti registrati a promuovere i loro candidati. **Dicembre:** si forma l'Ijaw Youth Council (IYC) formulando la 'Kaiama Declaration'.

1999 Massacro di Odi; lotte fra popolazione locale ed esercito. Viene restaurata la partecipazione della Nigeria al Commonwealth Secretariat. **Maggio:** Obasanjo diventa il primo presidente civile democraticamente eletto attraverso la piattaforma politica del People's Democratic Party (PDP).

2000 Lo Stato Zamfara è il primo stato ad incorporare aspetti della Shari'a nella legge criminale. Emergono i gruppi vigilanti dei Bakassi Boys in Anambra State.

2001 Uno sterminio stimato di 100 civili viene perpetrato da soldati nigeriani in Benue State. La Nigeria partecipa al lancio di un New Partnership for African Development.

2002 Venti Stati, prevalentemente nel nord, implementano la Shari'a nella legge criminale. La International Court of Justice decide in favore del Cameroon per la disputa verso la penisola Bakassi. Febbraio: violenze fra giovani Yoruba e Hausa a Lagos.

2003 **Maggio:** Obasanjo vince un secondo mandato come presidente. **Agosto:** ECOMOG manda una forza militare (prevalentemente di soldati nigeriani) per finire la guerra civile in Liberia. La Nigeria offre asilo al Presidente della Liberia, Charles Taylor. **Settembre:** con l'aiuto dei russi, la Nigeria lancia il suo primo satellite per le telecomunicazioni, Sat-1.

2004 Il Transparency International posiziona la Nigeria come secondo paese più corrotto al mondo. **Maggio:** viene dichiarato uno stato di emergenza a Plateau State per terminare le violenze fra musulmani e cristiani. **Agosto-Settembre:** Scontri fra i Niger Delta Peoples Volunteer Force (NDPVF) e i Niger Delta Vigilante (NDV) a Port Harcourt portano all'invasione della città da parte dell'esercito; almeno 500 morti, secondo Amnesty International. **Giugno:** il governo emana la "Secret Cult and Similar Activities Prohibition Law" dove dichiara illegali cento gruppi fra confraternite e non.

2005 **Luglio:** La Nigeria riceve una riduzione di debito di 18 miliardi di dollari dai finanziatori del Paris Club. La National Electric Power Authority, molto criticata, viene sostituita dalla Power Holding Company of Nigeria. **Settembre:** Asari Dokubo, leader del Niger Delta Peoples Volunteer Force (NDPVF) viene arrestato dai servizi segreti nigeriani.

2006 **Gennaio:** Emerge il Movimento per l'Emancipazione del Delta del Niger (MEND). Iniziano i rapimenti di lavoratori alle compagnie petrolifere del Delta del Niger. **Febbraio:** scontri causati dalle caricature verso Maometto in un giornale danese. **Marzo:** il quarto censimento della popolazione segna 140 milioni di persone. **Maggio:** il senato della Nigeria rifiuta l'emendamento costituzionale che vorrebbe permettere ad Obasanjo una ulteriore candidatura presidenziale.

2007 **Aprile:** Hanno luogo delle elezioni ma molti segnalano frodolenze e corruzione. A Port Harcourt si verificano scontri fra il *cult* 'Outlaws' di Soboma George e gruppi legati ad Ateke Tom; la Joint Task Force (JTF) governativa assedia la città. **Maggio:** viene eletto Alhaji Umaru Yar'Adua. **Settembre:** il MEND torna a colpire dopo una breve tregua.

2008 Aumenta l'instabilità del Delta del Niger a causa della perdita di produzione del petrolio e degli attacchi alle *pipelines*. **Novembre:** 200 persone uccise durante gli scontri fra Cristiani e Musulmani nella città di Jos.

2009 **Maggio:** il governo federale lancia un attacco massivo verso il Delta del Niger. **25 Giugno:** Yar'Adua dichiara in televisione l'avvio dell'Amnesty Programme federale verso i militanti sul Delta del Niger. **Luglio:** Boko Haram lancia una campagna di violenza per imporre la Shari'a in Nigeria, a partire dal nord. Le forze di sicurezza iniziano a reagire colpendo i loro leader. Il Governo libera il *leader* del MEND Henry Okah dopo l'accettazione di un armistizio. **Novembre:** Yar'Adua viaggia negli emirati arabi per via delle sue condizioni di salute. La sua lunga assenza avvia una crisi governativa.

2010 Scontri fra Cristiani e Musulmani a Jos. **Maggio:** Yar'Adua muore dopo una lunga malattia. Il suo vice-presidente, Goodluck Jonathan, prende il suo posto. **Dicembre:** nuovi attacchi da Boko Haram a Jos.

2011 **Maggio:** Goodluck Jonathan vince le elezioni presidenziali. **Luglio:** il governo dichiara la disponibilità a negoziare con Boko Haram. **Agosto e novembre:** nuovi attacchi reclamati da Boko Haram ad Abuja e a Damaturu, con circa 100 morti. Goodluck Jonathan rimuove il capo della Nigeria's anti-corruption agency dichiarando che non è stato capace di svolgere il suo lavoro. **Dicembre:** Scontri fra forze di sicurezza e Boko Haram negli stati di Yobe e Borno, con circa 70 morti. Il presidente Goodluck Jonathan dichiara lo stato di emergenza.

2012 **Luglio:** La Nigeria firma un accordo preliminare di 4,5 miliardi di dollari con la statunitense Vulcan Petroleum per costruire sei raffinerie di petrolio. La Nigeria manca di industrie per raffinare il petrolio e pur producendolo, è costretta ad importarne la maggior parte. **Novembre:** almeno 100 persone sono accusate di tradimento dopo una marcia a favore dell'indipendenza del Biafra nella città di Enugu. L'esercito afferma di aver ucciso un comandante di Boko Haram, Ibn Saleh Ibrahim.

2013 **Maggio:** Il governo dichiara lo Stato di emergenza in tre stati a nord di Yobe, Borno e Adamawa, inviando truppe per combattere Boko Haram.

2014 **Aprile:** Boko Haram rapisce più di 200 ragazze da una scuola al nord della città di Chibok, raccogliendo l'attenzione internazionale, mentre continua a lanciare attacchi guadagnando diverse città.

2015 **Febbraio-Marzo:** Nigeria, Chad, Cameroon e Niger formano una coalizione militare per cacciare Boko Haram fuori dalle città, verso la foresta di

Sambisa. **Marzo:** Viene eletto il presidente Muhammadu Buhari e per la prima volta un partito all'opposizione (APC) vince le elezioni.

2016 **Marzo:** I Niger Delta Avengers bombardano diverse *pipelines* in un tentativo di rinnovare le lotte sul Delta del Niger. **Giugno:** Il valore di scambio della naira viene rimesso agli andamenti del mercato, in un tentativo di far fronte alla crisi causata dai bassi prezzi del petrolio.

2017 **Gennaio:** La Nigeria invia navi da guerra come parte di una forza regionale per far decadere l'ex Presidente del Gambia Yahya Jammeh dal momento che ha perso le elezioni. Iniziano forti proteste dovute all'arresto del fondatore di Radio Biafra e all'anniversario dei cinquant'anni dal tentativo di fondazione della Repubblica del Biafra; la tensione nazionale cresce. **Maggio:** Più di ottanta ragazze rapite vicino Chibok vengono liberate da Boko Haram. **Settembre:** Il fondatore di Radio Biafra, dopo essere stato rilasciato su cauzione, fugge e viene nuovamente accusato. Inizia la caccia all'uomo e la sua organizzazione, l'Indigenous People of Biafra (IPOB) viene dichiarata organizzazione terroristica.

Immagini



Gas flaring alla raffineria di Eleme, Port Harcourt, Nigeria. 2016.



I creeks del Niger Delta. Uyo, Nigeria. 2016.



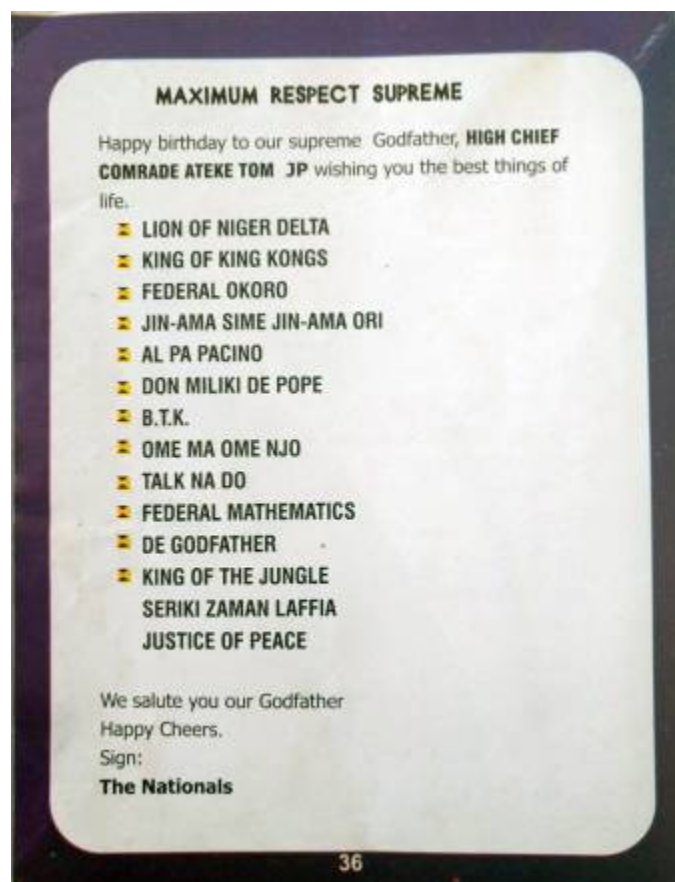
Healing garden, Christ Army Church di Port Harcourt, Nigeria. 2016.



In una città di violenze, anche gli adesivi possono essere un mezzo per convogliare la forza spirituale necessaria a proteggersi. Port Harcourt, Nigeria. 2016.



Il logo del MEND, *Movement for the Emancipation of the Niger Delta*.



Una delle pagine dell'opuscolo di auguri per il compleanno di Ateke Tom, contenente i suoi soprannomi. Port Harcourt, Nigeria. 2016.



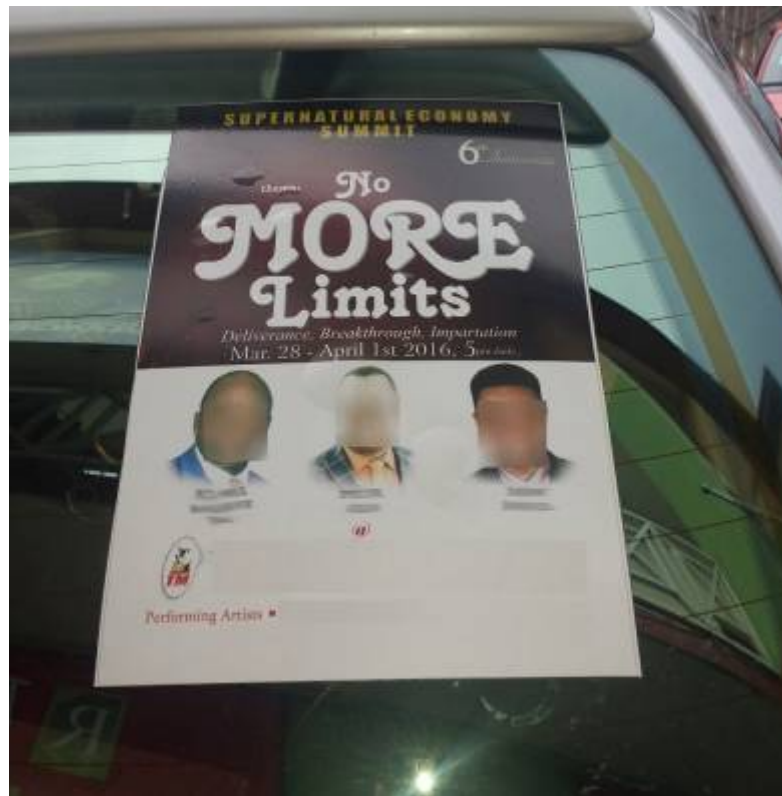
Il tesserino di uno degli ex-militanti, divenuti *born-again*. Port Harcourt, Nigeria.
2016.



All'interno della congregazione degli ex militanti. Port Harcourt, Nigeria. 2016.



Gran parte delle chiese neo-pentecostali a Port Harcourt si concentravano sulla creazione della ricchezza e della leadership. Port Harcourt, Nigeria.



“No More Limits: Supernatural Economy Summit”. Uno dei programmi per la creazione del ‘supernatural businessman’ nigeriano in una chiesa neo-pentecostale. Port Harcourt, Nigeria. 2016.



Durante i servizi dedicati alla leadership, le chiese neo-pentecostali mostravano ricchezza e tecnologia, insieme a ospiti internazionali. Port Harcourt, Nigeria, 2016.



“Money: Make it, Manage it, Multiply it”; chiesa neo-pentecostale a Port Harcourt, Nigeria. 2016.



Uno dei programmi di ‘Youth Empowerment’ a Port Harcourt, Nigeria. 2016.

Bibliografia

Articoli

- Abu-Lughod, Lila. 1990. "The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women." *American ethnologist* no. 17 (1):41-55.
- Adeleye, RA. 1972. "Mahdist triumph and British revenge in northern Nigeria: Satiru 1906." *Journal of the Historical society of nigéria*:193-214.
- Agbola, T. 1998. "Nigeria voluntary agencies and their contributions to housing development: An appraisal." *Research for Development* no. 13:25-41.
- Aluede, Oyaziwo, Basil Jimoh, Beatrice O Agwinede, e Eunice O Omoregie. 2005. "Student Unrest in Nigerian Universities: Looking Back and Forward." *Journal of Social Science* no. 10 (1):17-22.
- Anderson, Allan. 2001. "Types and butterflies: African initiated churches and European typologies." *International bulletin of missionary research* no. 25 (3):107-113.
- Ashforth, Adam. 1998. "Reflections on spiritual insecurity in a modern African city (Soweto)." *African Studies Review* no. 41 (03):39-67.
- Badeeb, Ramez Abubakr, Hooi Hooi Lean, e Jeremy Clark. 2017. "The evolution of the natural resource curse thesis: A critical literature survey." *Resources Policy* no. 51:123-134.
- Barber, Karin. 1982. "Popular reactions to the Petro-Naira." *The Journal of Modern African Studies* no. 20 (3):431-450.
- Bashkow, Ira. 2004. "A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries." *American anthropologist* no. 106 (3):443-458.
- Bastian, Misty L. 1997. "Married in the water: spirit kin and other afflictions of modernity in southeastern Nigeria." *Journal of religion in Africa* no. 27 (1):116-134.
- Bastian, Misty L. 2000. "Young converts: Christian missions, gender and youth in Onitsha, Nigeria 1880-1929." *Anthropological Quarterly* no. 73 (3):145-158.
- Baum, Robert M. 2004. "Crimes of the dream world: French trials of diola witches in colonial Senegal." *The International journal of African historical studies* no. 37 (2):201-228.
- Bayart, Jean-François, e Stephen Ellis. 2000. "Africa in the world: a history of extraversion." *African affairs* no. 99 (395):217-267.
- Bialecki, Jon, Naomi Haynes, e Joel Robbins. 2008. "The anthropology of Christianity." *Religion Compass* no. 2 (6):1139-1158.
- Bielo, James S. 2008. "On the Failure of 'Meaning': bible reading in the anthropology of Christianity." *Culture and Religion* no. 9 (1):1-21.
- Bowden, Gary. 1985. "The social construction of validity in estimates of US crude oil reserves." *Social Studies of Science* no. 15 (2):207-240.
- Browne, G St J Orde. 1935. "Witchcraft and British colonial law." *Africa* no. 8 (04):481-487.

- Butchart, Alexander. 1997. "The "Bantu Clinic": A Genealogy of the African Patient as Object and Effect of South African Clinical Medicine, 1930–1990." *Culture, medicine and Psychiatry* no. 21 (4):405-447.
- Cartledge, Mark J. 2008. "Pentecostal Theological Method and Intercultural Theology." *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* no. 25 (2-3):92-102.
- Clarke, Gerard. 2007. "Agents of transformation? Donors, faith-based organisations and international development." *Third World Quarterly* no. 28 (1):77-96.
- Comaroff, Jean, e John L. Comaroff. 1999. "Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony." *American ethnologist* no. 26 (2):279-303.
- Comaroff, Jean, e John L. Comaroff. 2000. "Privatizing the millenium new protestant ethics and the spirits of capitalism in Africa, and elsewhere." *Africa Spectrum*:293-312.
- Comaroff, Jean, e John L. Comaroff. 2000b. "Millennial capitalism: First thoughts on a second coming." *Public culture* no. 12 (2):291-343.
- Cruise O'Brien, Donal. 1996. "A lost generation? Youth identity and state decay in West Africa." *SOAS Research Online*.
- Csordas, Thomas J. 1983. "The rhetoric of transformation in ritual healing." *Culture, medicine and psychiatry* no. 7 (4):333-375.
- Cutolo, Armando. 2015. "Giovani, cadetti e vieux pères. Guerra e riproduzione sociale in Costa d'Avorio." *Antropologia* no. 2 (1 NS).
- De Martino, Ernesto. 1957. "Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni." *Studi e materiali di storia delle religioni* no. 28 (1).
- de Sardan, J.P.O. 1999. "A moral economy of corruption in Africa?" *the Journal of Modern african Studies* no. 37 (1):25-52.
- De Witte, M. 2005. "The Holy Spirit on Air in Ghana." *Media Development* no. 42 (2):22-26.
- Deacon, Gregory. 2012. "Pentecostalism and development in Kibera informal settlement, Nairobi." *Development in Practice* no. 22 (5-6):663-674.
- Deacon, Gregory, e Gabrielle Lynch. 2013. "Allowing Satan in? Moving toward a political economy of neo-pentecostalism in Kenya." *Journal of religion in Africa* no. 43 (2):108-130.
- Eguavoen, Irit. 2008. "Killer cults on campus: Secrets, security and services among Nigerian students." *Sociologus* no. 58 (1):1-25.
- Ellis, Stephen, e Gerrie Ter Haar. 1998. "Religion and politics in sub-Saharan Africa." *The Journal of Modern African Studies* no. 36 (02):175-201.
- Emordi, Emorc Cyril. 2005. "Emergence of the 'area boys', phenomenon in Lagos, Nigeria." *The Constitution* no. 5 (1):61-88.
- Etherington, Norman. 1983. "Missionaries and the intellectual history of Africa: a historical survey." *Itinerario* no. 7 (02):116-143.
- Fentiman, Alicia. 1996. "The anthropology of oil: the impact of the oil industry on a fishing community in the Niger Delta." *Social Justice* no. 23 (4 (66):87-99.

- Ferguson, James. 2005. "Seeing like an oil company: space, security, and global capital in neoliberal Africa." *American anthropologist* no. 107 (3):377-382.
- Ferguson, James. 2010. "The uses of neoliberalism." *Antipode* no. 41 (s1):166-184.
- Ferguson, James, e Akhil Gupta. 2002. "Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality." *American ethnologist* no. 29 (4):981-1002.
- Fernandez, James W. 1978. "African religious movements." *Annual Review of Anthropology* no. 7 (1):195-234.
- Fields, Karen E. 1982. "Charismatic religion as popular protest." *Theory and Society* no. 11 (3):321-361.
- Fisher, William F. 1997. "Doing good? The politics and antipolitics of NGO practices." *Annual review of anthropology* no. 26 (1):439-464.
- Fouchard, Laurent. 2006. "Lagos and the invention of Juvenile Delinquency in Nigeria, 1920–60." *The Journal of African History* no. 47 (01):115-137.
- Gledhill, John. 1999. "Official masks and shadow powers: towards an anthropology of the dark side of the state." *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*:199-251.
- Gluckman, Herman Max. 1949. "Bantu Prophets in South Africa." *African Affairs* no. 48 (191):167-168.
- Goldstein, Daniel M. 2010. "Toward a Critical Anthropology of Security." *Current Anthropology* no. 51 (4):487-517. doi: 10.1086/655393.
- Gore, Charles, e David Pratten. 2003. "The politics of plunder: the rhetorics of order and disorder in southern Nigeria." *African Affairs* no. 102 (407):211-240.
- Graeber, David. 2006. "Beyond Power/Knowledge an exploration of the relation of power, ignorance and stupidity." *Malinowski Memorial Lecture, London School of Economics and Political Science, Thursday* no. 25.
- Green, Linda. 1994. "Fear as a Way of Life." *Cultural Anthropology* no. 9 (2):227-256.
- Gusterson, Hugh. 2007. "Anthropology and militarism." *Annu. Rev. Anthropol.* no. 36:155-175.
- Hackett, Rosalind IJ. 1998. "Charismatic/Pentecostal appropriation of media technologies in Nigeria and Ghana." *Journal of Religion in Africa*:258-277.
- Hayden, Robert M. 1996. "Imagined communities and real victims: self-determination and ethnic cleansing in Yugoslavia." *American Ethnologist* no. 23 (4):783-801.
- Hearn, Julie. 1998. "The 'NGO-isation' of Kenyan society: USAID & the restructuring of health care." *Review of African Political Economy* no. 25 (75):89-100.
- Hovland, Ingie. 2016. "Christianity, place/space, and anthropology: thinking across recent research on evangelical place-making." *Religion* no. 46 (3):331-358.
- Howell, Nancy. 1990. *Surviving fieldwork : a report of the Advisory Panel on Health and Safety in Fieldwork, American Anthropological Association*. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- Hunt, Nancy Rose. 2008. "An acoustic register, tenacious images, and Congolese scenes of rape and repetition." *Cultural Anthropology* no. 23 (2):220-253.

- Hunt, Stephen. 2000. "'Winning ways': globalisation and the impact of the health and wealth gospel." *Journal of Contemporary Religion* no. 15 (3):331-347.
- Hyslop, Jonathan. 1988. "School Student Movements and State Education Policy: 1972-1987." In *Popular struggles in South Africa*, a cura di William Cobbett e Robin Cohen. London: Currey.
- Jorgensen, Dan. 2005. "Third wave evangelism and the politics of the global in Papua New Guinea: spiritual warfare and the recreation of place in Telefolmin." *Oceania* no. 75 (4):444-461.
- Joseph, Richard. 1996. "Nigeria: inside the dismal tunnel." *Current History* no. 95:193.
- Jules-Rosette, B. 1985. "The New Religions of Africa: Re-envisioning the Sacred and the Secular." *Colloquium Des Dieu et des Hommes: Le Ressurgissement du Religieux dans le Monde Contemporain*, Paris.
- Kalu, Ogbu Uke. 1977. "Waves from the rivers: the spread of the Garrick Braide movement in Igboland, 1914±34'." *Journal of the Historical Society of Nigeria* no. 7 (4):95-108.
- Klieman, Kairn A. 2012. "US oil companies, the Nigerian civil war, and the origins of opacity in the Nigerian oil industry." *The Journal of American History* no. 99 (1):155-165.
- Kovats-Bernat, J Christopher. 2002. "Negotiating dangerous fields: Pragmatic strategies for fieldwork amid violence and terror." *American Anthropologist* no. 104 (1):208-222.
- La Hausse, Paul. 1990. "'The cows of Nongoloza': youth, crime and amalaita gangs in Durban, 1900–1936." *Journal of Southern African Studies* no. 16 (1):79-111.
- Lauterbach, Karen. 2010. "Becoming a pastor: Youth and social aspirations in Ghana." *Young* no. 18 (3):259-278.
- Lenning, Emily, e Sara Brightman. 2009. "Oil, rape and state crime in Nigeria." *Critical Criminology* no. 17 (1):35-48.
- Lewis, Ioan M. 1998. "Doing Violence to Ethnography: A Response to Catherine Besteman's" Representing Violence and'Othering'Somalia"." *Cultural anthropology* no. 13 (1):100-108.
- Lindhardt, Martin. 2009. "More than just money: The faith gospel and occult economies in contemporary Tanzania." *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* no. 13 (1):41-67.
- Lindhardt, Martin. 2010. "'If you are saved you cannot forget your parents': Agency, Power, and Social Repositioning in Tanzanian born-again Christianity." *Journal of Religion in Africa* no. 40 (3):240-272.
- Low, Setha M. 1997. "Urban fear: building the fortress city." *City & Society* no. 9 (1):53-71.
- Ludwig, Frieder. 1993. "Elijah II: Radicalisation and Consolidation of the Garrick Braide Movement 1915-1918." *Journal of Religion in Africa*:296-317.
- Malighetti, Roberto. 2011. "Biopolitiche di eccezione e pratiche di resistenza nelle favelas di Rio de Janeiro." *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani* no. 3 (2):22-34.

- Mary, André. 2002. "Pilgrimage to Imeko (Nigeria): an African church in the time of the 'global village'." *International Journal of Urban and Regional Research* no. 26 (1):106-120.
- Matthies, Volker. 2004. "Eine Welt voller neuer Kriege." *Der Bürger im Staat* no. 54 (4):185-190.
- Maxwell, David. 1998. "'Delivered from the spirit of poverty?': Pentecostalism, prosperity and modernity in Zimbabwe." *Journal of religion in Africa* no. 28 (Fasc. 3):350-373.
- Maxwell, David. 1999. "Historicizing Christian Independency: The Southern African Pentecostal Movement c. 1908–60." *The Journal of African History* no. 40 (2):243-264.
- Maxwell, David. 2000. "'Catch the Cockerel Before Dawn': Pentecostalism and Politics in Post-Colonial Zimbabwe." *Africa* no. 70 (2):249-277.
- Maxwell, David. 2005. "The Durawall of Faith: pentecostal spirituality in neo-liberal Zimbabwe." *Journal of religion in Africa* no. 35 (1):4-32.
- Mbembé, J.A. 2000. "At the edge of the world: Boundaries, territoriality, and sovereignty in Africa." *Public culture* no. 12 (1):259-284.
- McAlister, Elizabeth. 2016. "The militarization of prayer in America: White and Native American spiritual warfare." *Journal of Religious and Political Practice* no. 2 (1):114-130.
- McGee, Gary B. 1994. "Pentecostal Missiology: Moving beyond triumphalism to face the issues." *Pneuma* no. 16 (1):275-281.
- Merry, Sally Engle. 2006. "Transnational human rights and local activism: Mapping the middle." *American anthropologist* no. 108 (1):38-51.
- Meyer, Birgit. 1992. "'If You Are a Devil, You Are a Witch and, If You Are a Witch, You Are a Devil.'The Integration of Pagan Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana." *Journal of Religion in Africa*:98-132.
- Meyer, Birgit. 1995. "'Delivered from the powers of darkness': confessions of satanic riches in Christian Ghana." *Africa* no. 65 (02):236-255.
- Meyer, Birgit. 1998. "'Make a complete break with the past.'Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse." *Journal of Religion in Africa* no. 28 (Fasc. 3):316-349.
- Meyer, Birgit. 2002. "Christianity and the Ewe nation: German Pietist missionaries, Ewe converts and the politics of culture." *Journal of religion in Africa* no. 32 (2):167-199.
- Meyer, Birgit. 2004. "Christianity in Africa: From African independent to Pentecostal-charismatic churches." *Annu. Rev. Anthropol.* no. 33:447-474.
- Meyer, Birgit. 2004b. "'Praise the Lord': Popular cinema and pentecostalist style in Ghana's new public sphere." *American Ethnologist* no. 31 (1):92-110.
- Meyer, Birgit. 2007. "Pentecostalism and neo-liberal capitalism: faith, prosperity and vision in African Pentecostal-Charismatic churches." *Journal for the Study of Religion*:5-28.
- Meyer, Birgit. 2010. "'There is a spirit in that image': Mass-produced Jesus pictures and protestant-pentecostal animation in Ghana." *Comparative Studies in Society and History* no. 52 (1):100-130.

- Morton, Barry. 2014. "'The Rebellion From Below' and the Origins of Early Zionist Christianity." *African Historical Review* no. 46 (2):25-47.
- Muggah, Robert, e Chris O'Donnell. 2015. "Next generation disarmament, demobilization and reintegration." *Stability: International Journal of Security and Development* no. 4 (1).
- Naanen, Ben. 1995. "Oil-producing minorities and the restructuring of Nigerian federalism: The case of the Ogoni people." *Journal of Commonwealth & Comparative Politics* no. 33 (1):46-78.
- Nader, Laura. 1981. "Barriers to thinking new about energy." *Physics Today* no. 34 (2):9-104.
- Nordstrom, Carolyn. 2000. "Shadows and sovereigns." *Theory, Culture & Society* no. 17 (4):35-54.
- Nwajiaku-Dahou, Kathryn. 2010. "The politics of amnesty in the Niger Delta: challenges ahead." *IFRI Sub-Saharan African Programme*.
- Obadare, Ebenezer. 2006. "Pentecostal Presidency? The Lagos-Ibadan 'Theocratic Class' & the Muslim 'Other'." *Review of African Political Economy* no. 33 (110):665-678.
- Obadare, Ebenezer. 2007. "Religious NGOs, civil society and the quest for a public sphere in Nigeria." *African identities* no. 5 (1):135-153.
- O'Malley, Pat. 1996. "Indigenous governance." *International Journal of Human Resource Management* no. 25 (3):310-326.
- Osha, Sanya. 2006. "Birth of the Ogoni protest movement." *Journal of Asian and African studies* no. 41 (1-2):13-38.
- Otterbein, Keith F. 1997. "The origins of war." *Critical Review* no. 11 (2):251-277.
- Otterbein, Keith F. 1999. "A history of research on warfare in anthropology." *American Anthropologist* no. 101 (4):794-805.
- Owonikoko, Babajide Saheed, e Uche Ifukor. 2016. "From Campuses to Communities: Community-Based Cultism and Local Responses in the Niger Delta Region, Nigeria." *AFRREV IJAH: An International Journal of Arts and Humanities* no. 5 (4):80-93.
- Owuamanam, D. O. 1999. "A Multidimensional Approach to Combating Cultism and other Antisocial Behaviour in an African University." *Paper Presented at a Symposium on African Universities Day*.
- Parsitau, Damaris Seleina. 2006. "'Then sings my soul': gospel music as popular culture in the spiritual lives of Kenyan Pentecostal/Charismatic Christians." *The Journal of Religion and Popular Culture* no. 14 (1):3-3.
- Peel, John David Yeadon. 1968b. "Syncretism and religious change." *Comparative Studies in Society and History* no. 10 (02):121-141.
- Peel, John David Yeadon. 1990. "The pastor and the babalawo: the interaction of religions in nineteenth-century Yorubaland." *Africa* no. 60 (03):338-369.
- Peel, John David Yeadon. 1995. "For who hath despised the day of small things? Missionary narratives and historical anthropology." *Comparative Studies in Society and History* no. 37 (03):581-607.

- Peters, Krijn, e Paul Richards. 1998. "Jeunes combattants parlant de la guerre et de la paix en Sierra Leone (" When They Say Soldiers Are Rebels, It's a Lie": Young Fighters Talk about War and Peace in Sierra Leone)." *Cahiers d'Etudes africaines*:581-617.
- Pfeiffer, James, e Rachel Chapman. 2010. "Anthropological perspectives on structural adjustment and public health." *Annual Review of Anthropology* no. 39:149-165.
- Phiri, Isabel Apawo. 2003. "President Frederick JT Chiluba of Zambia: the Christian nation and democracy." *Journal of religion in Africa* no. 33 (4):401-428.
- Ranger, Terence. 1986. "Religious movements and politics in Sub-Saharan Africa." *African Studies Review* no. 29 (02):1-70.
- Reinhardt, Bruno. 2017. "Praying until Jesus returns: commitment and prayerfulness among charismatic Christians in Ghana." *Religion* no. 47 (1):51-72.
- Robbins, Joel. 2001. "God is nothing but talk: Modernity, language, and prayer in a Papua New Guinea society." *American Anthropologist* no. 103 (4):901-912.
- Robbins, Joel. 2002. "My wife can't break off part of her belief and give it to me: Apocalyptic interrogations of Christian individualism among the Urapmin of Papua New Guinea." *Paideuma*:189-206.
- Robbins, Joel. 2004. "The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity." *Annu. Rev. Anthropol.* no. 33:117-143.
- Robbins, Joel, John Barker, Fenella Cannell, Simon Coleman, Annelin Eriksen, Carlos Garma, Olivia Harris, Brian M Howell, Eva Keller, e Tanya Luhmann. 2007. "Continuity thinking and the problem of Christian culture: Belief, time, and the anthropology of Christianity." *Current anthropology* no. 48 (1):5-38.
- Rogers, Douglas. 2015. "Oil and Anthropology." *Annual Review of Anthropology* no. 44:365-380.
- Rotimi, Adewale. 2005. "Violence in the citadel: The menace of secret cults in the Nigerian universities." *Nordic Journal of African Studies* no. 14 (1):79-98.
- Schirripa, Pino. 2004. "Salute, salvezza, resistenza. Per una lettura politica dei rituali di guarigione nel Ghana contemporaneo." *Religioni e società. GEN./APR., 2004* (48):1000-1010.
- Schirripa, Pino. 2008. "La stregoneria nelle aule di giustizia. Alcune riflessioni sull'Africa postcoloniale." *Diritto e Religioni* no. 1 (II):13-24.
- Schirripa, Pino. 2012b. "Rileggere i Movimenti religiosi di Lanternari, oggi." *L'Uomo* (1-2):297-305.
- Schirripa, Pino. 2016. "Pentecostalismo, sfera pubblica e ong Il caso dell'Etiopia." *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* no. 82 (1).
- Schlemmer, Lawrence. 2008. *Dormant capital: The Pentecostal movement in South Africa and its potential social and economic role*: Centre for development and Enterprise.
- Schlichte, Klaus. 2006. "Neue Kriege oder alte Thesen? Wirklichkeit und Repräsentation kriegsgerichteter Gewalt in der Politikwissenschaft." *Den Krieg überdenken, Baden-Baden*:111-132.
- Schneider, Jane, e Peter Schneider. 2008. "The anthropology of crime and criminalization." *Annual review of anthropology* no. 37:351-373.

- Shaw, Rosalind. 2007. "Displacing violence: Making pentecostal memory in postwar Sierra Leone." *Cultural Anthropology* no. 22 (1):66-93.
- Shettima, Kole Ahmed. 1993. "Structural adjustment and the student movement in Nigeria."
- Shoaps, Robin A. 2002. "" Pray Earnestly": The Textual Construction of Personal Involvement in Pentecostal Prayer and Song." *Journal of Linguistic Anthropology* no. 12 (1):34-71.
- Smilde, David A. 1998. "'Letting God Govern": Supernatural Agency in the Venezuelan Pentecostal Approach to Social Change." *Sociology of Religion* no. 59 (3):287-303.
- Smith, Daniel Jordan. 2001. "'The Arrow of God': Pentecostalism, Inequality, and the Supernatural in South-Eastern Nigeria." *Africa* no. 71 (4):587-613.
- Smith, Daniel Jordan. 2001. "Ritual killing, 419, and fast wealth: inequality and the popular imagination in southeastern Nigeria." *American Ethnologist* no. 28 (4):803-826.
- Smith, Daniel Jordan. 2010. "Corruption, NGOs, and development in Nigeria." *Third world quarterly* no. 31 (2):243-258.
- Stock, Robert. 1988. "Environmental sanitation in Nigeria: colonial and contemporary." *Review of African Political Economy* no. 15 (42):19-31.
- Tedlock, Barbara. 1991. "From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnography." *Journal of anthropological research* no. 47 (1):69-94.
- Tomlinson, Matt. 2017. "Try the spirits: power encounters and anti-wonder in Christian missions." *Journal of Religious and Political Practice* no. 3 (3):168-182.
- Toungara, Jeanne Maddox. 1995. "Generational Tensions in the Parti Démocratique de Côte d'Ivoire." *African Studies Review* no. 38 (02):11-38.
- Ukiwo, Ukoha. 2007. "Education, horizontal inequalities and ethnic relations in Nigeria." *International Journal of Educational Development* no. 27 (3):266-281.
- Van de Kamp, Linda. 2011. "Converting the spirit spouse: the violent transformation of the Pentecostal female body in Maputo, Mozambique." *Ethnos* no. 76 (4):510-533.
- Van Dijk, Rijk. 2010. "Social Catapulting and the Spirit of Entrepreneurialism." *Traveling Spirits. Migrants, Markets and Mobilities*:101-17.
- Van Dijk, Richard A. 1992. "Young puritan preachers in post-independence Malawi." *Africa* no. 62 (2):159-181.
- Vigh, Henrik. 2008. "Crisis and chronicity: Anthropological perspectives on continuous conflict and decline." *Ethnos* no. 73 (1):5-24.
- Watts, Michael. 1996. "Islamic modernities? Citizenship, civil society and Islamism in a Nigerian city." *Public Culture* no. 8 (2):251-289.
- Watts, Michael. 2008. "Blood oil: The anatomy of a petro-insurgency in the Niger delta." *Focaal* no. 2008 (52):18-38.
- Watts, Michael. 2010. "Oil city: petro-landscapes and sustainable future." *Ecological urbanism*:420-430.
- White, Leslie A. 1943. "Energy and the evolution of culture." *American Anthropologist* no. 45 (3):335-356.

Williams, Pat. 1991. "Religious groups and the politics of national development in Nigeria." *Research Review* no. 7 (1-2):32-44.

Libri

- Abbink, J. 2005. "Being young in Africa: The politics of despair and renewal." In *Vanguard or vandals : youth, politics, and conflict in Africa*, a cura di J. Abbink e Ineke van Kessel. Leiden ; Boston: Brill.
- Adebanwi, Wale, e Ebenezer Obadare. 2013. *Democracy and prebendalism in Nigeria : critical interpretations*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Adeboye, E. A. 1989. *Turning your austerity to prosperity*. Lagos: CRM Press.
- Aderinto, Saheed. 2014. *When sex threatened the state : illicit sexuality, nationalism, and politics in colonial Nigeria, 1900-1958*. Illinois: University of Illinois Press.
- Adunbi, Omolade. 2015. *Oil wealth and insurgency in Nigeria*. Indiana: Indiana University Press.
- Agamben, G. 2003. *Stato di eccezione: Homo sacer, II, I*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Akah, Fyनेface. 2000. *Tradition of Christianity in Charity : a process history of Port Harcourt Christian Council Project*. Port Harcourt, Rivers State, Nigeria: Pan Publishers DNDN.
- Amadi, Elechi. 1982. *Ethics in Nigerian culture*. Ibadan ; London: Heinemann Educational.
- Anderson, Allan. 2000. *Zion and Pentecost : the spirituality and experience of Pentecostal and Zionist/Apostolic churches in South Africa*. Pretoria: University of South Africa Press.
- Anderson, Allan. 2013. *An introduction to Pentecostalism : global charismatic Christianity*. Second edition. ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, Benedict. 2009. *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri.
- Anugwom, E.E. 2017. *Religion, Occult and Youth Conflict in the Niger Delta of Nigeria*. Langaa RPCIG.
- Appadurai, A. 2001. *Modernità in Polvere: Dimensioni Culturali della Globalizzazione*. Roma: Meltemi.
- Appel, Hannah. 2015. "Introduction: oil talk." In *Subterranean estates : life worlds of oil and gas*, a cura di Hannah Appel, Arthur Mason e Michael Watts.
- Appiah-Kubi, Kofi. 1981. *Man cures, God heals : religion and medical practice among the Akans of Ghana*. Totowa, N.J.: Allanheld, Osmun.
- Apter, Andrew H. 1993. "Atinga Revisited: Yoruba Witchcraft and the Cocoa Economy, 1950-1951." In *Modernity and its malcontents : ritual and power in postcolonial Africa*, a cura di Jean Comaroff e John L. Comaroff. Chicago ; London: University of Chicago Press.
- Apter, Andrew H. 2005. *The Pan-African nation : oil and the spectacle of culture in Nigeria*. Chicago, Ill. ; London: University of Chicago Press.

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion : discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore ; London: Johns Hopkins University Press.
- Asamoah-Gyadu, J. Kwabena. 2004. *African charismatics : current developments within independent indigenous Pentecostalism in Ghana*. Leiden ; [Great Britain]: Brill.
- Ashforth, Adam. 2005. *Witchcraft, violence, and democracy in South Africa*. Chicago: London : University of Chicago Press.
- Asuni, Judith Burdin. 2014. "Consequences of the Forgotten (or Missing) R." In *Monopoly of Force: The Nexus of Ddr and Ssr*, a cura di M.A. Civic, M. Miklaucic e J.N. Mattis. New York: LULU Press.
- Augé, M. 2002. *Il dio oggetto*. Milano: Meltemi.
- Austin, J.L. 1987. *Come fare cose con le parole*. Genova: Marietti Editore.
- Auty, R. M. 1993. *Sustaining development in mineral economies : the resource curse thesis*. London: Routledge.
- Ayandele, Emmanuel Avankanmi. 1966. *The missionary impact on modern Nigeria 1842-1914 : a political and social analysis*. London: Longmans.
- Balandier, Georges. 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Changements sociaux au Gabon et au Congo*. Paris: Presses universitaires de France.
- Balandier, Georges. 1971. *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*. Paris: Presses universitaires de France.
- Balsvik, Randi Rønning. 1985. *Haile Sellassie's Students: the intellectual and social background to revolution, 1952-1977*: African Studies Center, Michigan State University in cooperation with the Norwegian Council of Science and the Humanities.
- Baran, Paul A. 1962. *Il 'surplus' economico e la teoria marxista dello sviluppo*. Milano: Feltrinelli.
- Bassey, Magnus O. 1999. *Western education and political domination in Africa : a study in critical and dialogical pedagogy*. Westport, CT: Bergin & Garvey.
- Bastian, Misty L. 1993. "'Bloodhounds Who Have No Friends': Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press." In *Modernity and its malcontents : ritual and power in postcolonial Africa*, a cura di Jean Comaroff e John L. Comaroff. Chicago ; London: University of Chicago Press.
- Bastian, Misty L. 2001. "Vulture men, campus cultists and teenaged witches." In *Magical interpretations, material realities : modernity, witchcraft, and the occult in postcolonial Africa*, a cura di Henrietta L. Moore e Todd Sanders. London: Routledge.
- Bayart, Jean-François. 1979. *L'État au Cameroun*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Bayart, Jean-François. 1989. *L'Etat en Afrique : la politique du ventre*. Paris: Fayard.
- Bayart, Jean-Francois, Stephen Ellis, e Béatrice Hibou. 1999. *The criminalization of the state in Africa*. Oxford: J.Currey.
- Behrends, Andrea, Stephen P. Reyna, e Gu nther Schlee. 2011. *Crude domination : an anthropology of oil*. New York, N.Y.: Beghahn Books.
- Bellagamba, A. 2014. *L'Africa e la stregoneria: Saggio di antropologia storica*. Roma: Editori Laterza.

- Bellucci, S. 2010. *L'Africa contemporanea: politica, cultura, istituzioni a sud del Sahara*. Roma: Carocci.
- Benedict, Ruth. 1964. *The Chrysanthemum and the Sword : patterns of Japanese Culture*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Bennetta, Jules-Rosette. 1991. "Tradition and continuity in African religions." In *African traditional religions in contemporary society : Conference entiled "The place of African traditional religion in contemporary Africa" : Papers*, a cura di Jacob Obafemi Kẹhinde Olupona. New York: International Religious Foundation : Distributed by Paragon House.
- Best, Shedrach Gaya, e Dimieari Von Kemedi. 2005. "Armed groups and conflict in rivers and plateau states, Nigeria." In *Armed and Aimless : Armed groups, guns, and human security in the ECOWAS region*, a cura di Nicolas Florquin e Eric Berman, 13-45. Geneva: Small Arms Survey.
- Binsbergen, Wim M. J. van. 1981. *Religious change in Zambia : exploratory studies, Monographs from the African Studies Centre, Leiden*. London ; Boston: Kegan Paul International.
- Blundo, Giorgio, e Jean-Pierre Olivier de Sardan. 2006. *Everyday corruption and the state : citizens and public officials in Africa*. London: Zed.
- Boro, Isaac. 1982. *The twelve-day revolution*. Benin City: Idodo Umeh Publishers.
- Bourne, Richard. 2015. *Nigeria : a new history of a turbulent century*. London: Zed Books.
- Brouwer, Steve, Paul Gifford, e Susan D. Rose. 1996. *Exporting the American gospel : global Christian fundamentalism*. New York London: Routledge.
- Buckley, Anthony D. 1985. *Yoruba medicine*. Oxford: Clarendon.
- Buettner, T. 1980. "On the History of the National Liberation Movement in Africa: Problems of Leadership." In *Leadership and the National Liberation Movement in Africa*, a cura di T. Buettner. Berlin: Akademie-Verlag.
- Burgess, Richard. 2008. *Nigeria's Christian revolution : the civil war revival and its Pentecostal progeny (1967-2006)*. Oxford: Regnum.
- Burgess, Richard. 2014. "Pentecostals and Politics in Nigeria and Zambia." In *Pentecostalism in Africa : presence and impact of pneumatic Christianity in postcolonial societies*, a cura di Martin Lindhardt. Leiden: Brill.
- Buzan, Barry, Ole Wæver, e Jaap de Wilde. 1998. *Security : a new framework for analysis*. Boulder, Colo. ; London: Lynne Rienner.
- C.C.N. 1969. *Christian concern in the Nigerian civil war. A collection of articles which have appeared in issues of the Nigerian Christian, from April 1967 to April 1969, etc*. Ibadan: Daystar Press.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio. 2000. *City of walls : crime, segregation, and citizenship in Sao Paulo*. Berkeley ; London: University of California Press.
- Campbell, Colin. 1987. *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Chabal, Patrick, e Jean-Pascal Daloz. 1999. *Africa works : disorder as political instrument*. Oxford: International African Institute in association with James Currey.

- Ciabarri, Luca. 2010. *Dopo lo Stato. Storia e antropologia della ricomposizione sociale nella Somalia settentrionale*. Milano: FrancoAngeli.
- Clifford, James, e George E. Marcus. 1986. *Writing culture : the poetics and politics of ethnography : a School of American Research advanced seminar*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Abner. 2003. *Custom and politics in urban Africa : a study of Hausa migrants in Yoruba towns*. [Rev. ed.] ed. London: Routledge.
- Coleman, Simon. 2011. "Prosperity unbound? Debating the "sacrificial economy"." In *The economics of religion : anthropological approaches*, a cura di Lionel Obadia e Donald C. Wood. Bingley: Emerald.
- Collier, Paul. 2001. "Economic causes of civil conflict and their implications for policy." In *Turbulent peace : the challenges of managing international conflict*, a cura di Chester A. Crocker, Pamela R. Aall e Fen Osler Hampson. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.
- Comaroff, Jean. 1985. *Body of power spirit of resistance : the culture and history of a South African people*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean, e John L. Comaroff. 1991. *Of revelation and revolution : Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean, e John L. Comaroff. 1992. *Ethnography and the historical imagination*: Westview Press.
- Comaroff, Jean, e John L. Comaroff. 1993. *Modernity and its malcontents : ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago ; London: University of Chicago Press.
- Cooke, Bill, e Uma Kothari. 2001. *Participation, the new tyranny?* London: Zed.
- Coronil, Fernando. 1997. *The magical state : nature, money, and modernity in Venezuela*. Chicago ; London: University of Chicago Press.
- Cox, Harvey. 1995. *Fire from heaven : the rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*. Reading, Mass. ; Wokingham: Addison-Wesley Pub.
- Cristofori, Silvia. 2011. *Il movimento pentecostale nel post-genocidio rwandese: i salvati (Balokole)*. Torino: L'Harmattan Italia.
- Cruikshank, Barbara. 1999. *The will to empower : democratic citizens and other subjects*. Ithaca ; London: Cornell University Press.
- Csordas, Thomas J. 1994. *The sacred self : a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley ; London: University of California Press.
- Csordas, Thomas J. 1997. *Language, charisma, and creativity : the ritual life of a religious movement*. Berkeley ; london: University of California Press.
- Cunningham, Loren. 1997. *Tout à gagner la méthode de Dieu*. Burtigny (Suisse): Jeunesse en mission éd.
- Cutolo, Armando. 2012. *Dell'obbedienza: forme e pratiche del soggetto*. Milano: FrancoAngeli.
- Daminabo, Amanyanabo Opubo Ezekiel Samuel. 2013. *The Story of Port Harcourt 1913-2013*. Port Harcourt: Pearl Publishers.

- De Craemer, Willy. 1977. *The Jamaa and the Church : a Bantu Catholic movement in Zai\0308re*. Oxford: Clarendon Press.
- de Sardan, J.P.O. 1984. *Les Sociétés Songhay-Zarma Niger-Mali chefs, guerriers, esclaves, paysans, Hommes et sociétés Histoire et civilisations*. Paris: Éditions Karthala.
- de Sardan, J.P.O. 2008. *Antropologia e sviluppo. Saggi sul cambiamento sociale*. Milano: Cortina Raffaello.
- Dei, Fabio. 2005. "Descrivere, interpretare, testimoniare la violenza." In *Antropologia della violenza*, a cura di Fabio Dei. Milano: Meltemi Editore.
- Diamond, Sara. 1989. *Spiritual warfare : the politics of the Christian right*. London: Pluto.
- Díez, J.G., S. Pratesi, e A.C. Vargas. 2014. *(In)sicurezze: sguardi sul mondo neoliberale fra antropologia, sociologia e studi politici*. Aprilia: Novalogos.
- Dolan, C., e D. Rajak. 2016. *The Anthropology of Corporate Social Responsibility*. Oxford, New York: Berghahn Books.
- Donham, Donald L. 1999. *Marxist modern : an ethnographic history of the Ethiopian revolution*. Berkeley: University of California Press ; Oxford : James Currey.
- Douglas, M. 1996. *Rischio e colpa*. Bologna: Il Mulino.
- Droz, Yvan. 2001. "Des origines vernaculaires du Réveil pentecôtiste kenyan: conversion, guérison, mobilité sociale et politique." In *Imaginaires politiques et pentecôtismes Afrique-Amérique latine*, a cura di André Corten e André Mary, 368. Paris: Éd. Karthala.
- Duffield, Mark. 2000. "Globalization, Transborder Trade, and War Economies." In *Greed and grievance : economic agendas in civil wars*, a cura di Mats R. Berdal e David M. Malone. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers.
- Durkheim, É. 2013. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*. A cura di M. Rosati. Milano: Mimesis.
- Ekebuisi, C.C. 2014. *The Life and Ministry of Prophet Garrick Sokari Braide: Elijah the Second of Niger Delta, Nigeria (c. 1882-1918)*. Bern: Peter Lang.
- Elaigwu, J.I. 2009. *Gowon*. London: Adonis & Abbey.
- Ellis, Stephen. 2007. *The mask of anarchy : the destruction of Liberia and the religious dimension of an African civil war*. Revised & updated 2nd ed. ed. New York: New York University Press.
- Ellis, Stephen. 2009. "'Campus cults' in Nigeria." In *Movers and shakers : social movements in Africa*, a cura di Stephen Ellis, e Kessel Ineke van. Leiden, Boston: Brill.
- Ellis, Stephen. 2016. *This present darkness : a history of Nigerian organised crime*. London: Hurst & Company.
- Elwert, Georg. 2003. "Intervention in markets of violence." In *Potentials of disorder*, a cura di Jan Koehler e Christoph Zurcher. Manchester: Manchester University Press.
- Engelke, Matthew. 2007. *A problem of presence : beyond Scripture in an African church*. Berkeley, Calif. ; London: University of California Press.
- Englund, Harri. 2011. "Rethinking African Christianities : Beyond the Religion-Politics Conundrum." In *Christianity and public culture in Africa*, a cura di Harri Englund. Athens, Ohio: Ohio University Press ; London : Eurospan.

- Fabian, Johannes. 1971. *Jamaa. A charismatic movement in Katanga*. Evanston: Northwestern University Press.
- Falola, Toyin, e Ann Genova. 2009. *Historical dictionary of Nigeria*. Lanham, Md. ; Plymouth, UK: Scarecrow Press.
- Falola, Toyin, e Matthew M. Heaton. 2008. *A history of Nigeria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Favret-Saada, Jeanne. 1980. *Deadly words : witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, James. 1999. *Expectations of modernity : myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley, Calif. ; London: University of California Press.
- Ferguson, R. Brian. 1984. *Warfare, culture, and environment*. New York: Academic Press.
- Ferguson, R. Brian. 1984. *Warfare, culture, and environment*. New York: Academic Press.
- Fernandez, James W. 1982. *Bwiti : an ethnography of the religious imagination in Africa*. Princeton ; Guildford: Princeton University Press.
- Fields, Karen E. 1985. *Revival and rebellion in colonial Central Africa*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Foucault, Michael. 1992. *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*. A cura di L.H. Martin e S. Marchignoli. Torino: Bollati Boringhieri.
- Foucault, Michael. 1998. *Taccuino persiano*. A cura di Pierluigi Panza e Renzo Guolo. Milano: Guerini e Associati.
- Foucault, Michael. 2005. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. A cura di P. Napoli. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, Michael. 2012. *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice - cours de Louvain, 1981*. A cura di F. Brion e B.E. Harcourt. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- Foucault, Michael. 2014. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*. A cura di P.A. Rovatti e D. Borca. Milano: Feltrinelli.
- Frahm-Arp, Maria. 2010. *Professional women in South African Pentecostal Charismatic churches, Studies of religion in Africa*. Leiden ; Boston: Brill.
- Freeman, Dena. 2012. "The Pentecostal Ethic and the Spirit of Development." In *Pentecostalism and development : churches, NGOs and social change in Africa*, a cura di Dena Freeman. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Freeman, Dena. 2015. "Pentecostalism and economic development in Sub-Saharan Africa." In *Routledge international handbooks*, a cura di Emma Tomalin, 1 online resource. The Routledge handbook of religions and global development.
- Friedmann, D. 1993. *I guaritori*. Palermo: Flaccovio.
- Frynas, Jędrzej Georg. 2002. *Oil in Nigeria : conflict and litigation between oil companies and village communities*. Based on a Ph.D. thesis-St Andrews University., LIT, Münster ; London.
- Gary, Ian, e Terry Lynn Karl. 2003. "Bottom of the Barrel." *Africa's Oil Boom and the Poor*. Catholic Relief Services.
- Geertz, Clifford. 1987. *Interpretazioni di culture*. Bologna: Il Mulino.

- Gentili, A.M. 2008. *Il leone e il cacciatore. Storia dell'Africa sub-sahariana*. Roma: Carocci.
- Geschiere, Peter. 1997. *The modernity of witchcraft : politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville, Va. ; London: University Press of Virginia.
- Gifford, Paul. 1998. *African Christianity : its public role*. London: Hurst.
- Gifford, Paul. 2001. "The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology." In *Between Babel and Pentecost : Transnational pentecostalism in Africa and Latin America*, a cura di Andre Corten e Ruth Marshall-Fratani. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Gill, A. 2002. "Religion and democracy in South America: challenges and opportunities." In *Religion and politics in comparative perspective : the one, the few, and the many*, a cura di Ted G. Jelen e Clyde Wilcox. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gluckman, Herman Max. 1954. *Rituals of Rebellion in South-East Africa, etc*. Manchester: Manchester University Press.
- Gluckman, Herman Max. 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected essays, with an autobiographical introduction*. London: Cohen & West.
- Gramsci, A. 1975. *Quaderni del carcere: Quaderni 6 (VIII)-11 (XVIII)*. A cura di V. Gerratana. Milano: Giulio Einaudi.
- Gunner, Elizabeth. 2004. *The man of heaven and the beautiful ones of God : Isaiah Shembe and the Nazareth Church = Umuntu wasezulwini nabantu abahle bakankulunkulu : Isiah Shembe neBandla lamaNazaretha*. Scottsville, South Africa: University of Kwazulu-Natal Press.
- Gusman, Alessandro. 2014. "La religione come strategia di riduzione dell'insicurezza: note dal continente africano (e dall'Uganda in particolare)." In *(In)Sicurezze : Sguardi sul mondo neoliberal*, a cura di Ana Cristina Vargas e Javier González Pratesi Diez, Stefano. Aprilia: Novalogos.
- Guyer, Jane I. 2009. "Composites, fictions, and risks: toward an ethnography of price." In *Market and society : the great transformation today*, a cura di C. M. Hann e Keith Hart, 203-220. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, Jane I., e Laray Denzer. 2013. "Prebendalism and the people: the price of petrol at the pump." In *Democracy and prebendalism in Nigeria : critical interpretations*, a cura di Wale Adebaniwa e Ebenezer Obadare. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Haller, Dieter, e Cris Shore. 2005. *Corruption : anthropological perspectives*. London: Pluto Press.
- Hansen, Thomas Blom, e Finn Stepputat. 2005. *Sovereign bodies : citizens, migrants, and states in the postcolonial world*. Princeton, N.J. ; Oxford: Princeton University Press.
- Harris, O. 1989. "The Earth and the state: The sources and meanings of money in Northern Potosí, Bolivia." In *Money and the morality of exchange*, a cura di Jonathan Parry e Maurice Bloch, 232-268. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hexham, Irving, e Karla Poewe. 1994. "Charismatic Churches in South Africa A critique of Criticism and Problem of Bias." In *Charismatic Christianity as a global culture : Conference : PapersColumbia*, a cura di Karla Poewe. Columbia: University of South Carolina.
- Hobsbawm, E.J., e T. Ranger. 2002. *L'invenzione della tradizione*. Roma: Einaudi.

- Hodder-Williams, Richard. 1984. *An introduction to the politics of tropical Africa*. London: Allen & Unwin.
- Hollenweger, Walter Jacob, e Richard Armstrong Wilson. 1972. *The Pentecostals*. London: S.C.M. Press.
- Honwana, Alcinda Manuel, e Filip de Boeck. 2005. *Makers & breakers : children & youth in postcolonial Africa*. Oxford: James Currey.
- Horton, Robin. 1970. "A Hundred Years of Change in Kalabari Religion." In *Black Africa : its peoples and their cultures today*, a cura di John Middleton. New York: Macmillan (N.Y.) ; London : Collier-Macmillan.
- Hulme, David, e Michael Edwards. 1997. *NGOs, states and donors : too close for comfort?*, *International political economy series*. Basingstoke: Macmillan.
- Igoe, Jim, e Tim Kelsall. 2005. *Between a rock and a hard place : African NGOs, donors and the state*. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.
- Ikelegbe, Augustine. 2010. "Oil, resource conflicts and the post conflict transition in the Niger Delta Region: Beyond the Amnesty." *Centre for Population and Environmental Development (CPED) Monograph Series* (3).
- Iliffe, John. 2011. *Obasanjo, Nigeria and the world*. Oxford: James Currey.
- Iroegbu, P.E. 2010. *Healing Insanity: A Study of Igbo Medicine in Contemporary Nigeria*. Bloomington: Xlibris US.
- Jones, Ben. 2012. "Pentecostalism, Development NGO and Meaning in Eastern Uganda." In *Pentecostalism and development : churches, NGOs and social change in Africa*, a cura di Dena Freeman. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Joseph, Richard A. 1987. *Democracy and prebendal politics in Nigeria : the rise and fall of the Second Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joset, Paul-Ernest, e Marcel Griaule. 1955. *Les sociétés secrètes des Hommes-Léopards en Afrique noire*, *Bibliothèque historique*. Paris: Payot.
- Jourdan, L. 2014. *Generazione Kalashnikov: Un antropologo dentro la guerra in Congo*. Bari: Editori Laterza.
- Jules-Rosette, Bennetta. 1975. *African apostles : ritual and conversion in the Church of John Maranke*. Ithaca ; London: Cornell University Press.
- Kaldor, Mary. 1999. *New and old wars : organized violence in a global era*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Kastfelt, Niels. 2005. *Religion and African civil wars*. London: Hurst.
- Kay, William K. 2009. *Pentecostalism*. London: SCM Press.
- Kingsley, Mary Henrietta. 1964. *West African Studies*. With a new introduction by John E. Flint. London: Frank Cass & Co.
- Lanternari, Vittorio. 1960. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milano: Feltrinelli.
- Lanternari, Vittorio. 1974. *Antropologia e imperialismo*. Torino: Einaudi.
- Lanternari, Vittorio. 1974b. "Antropologia e imperialismo, ovvero la crisi dell'antropologia." In *Antropologia e imperialismo*, a cura di Vittorio Lanternari. Torino: Einaudi.

- Lanternari, Vittorio. 1994. *Medicina, magia, religione, valori*. Napoli: Liguori.
- Lanternari, Vittorio. 1997. *Antropologia religiosa: etnologia, storia, folklore*. Bari: Dedalo.
- Lassalle, F. 1863. *Arbeiterprogramm: über den besondern Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes*. Zurich: Meyer und Zeller.
- Lewis, David. 2000. *The management of non-governmental development organisations : an introduction*. London: Routledge.
- Lindhardt, Martin. 2011. *Practicing the faith : the ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians*. Oxford: Berghahn.
- Lindhardt, Martin. 2014. *Pentecostalism in Africa : presence and impact of pneumatic Christianity in postcolonial societies*. Leiden: Brill.
- Lock, Margaret M., e Vinh-Kim Nguyen. 2010. *An anthropology of biomedicine*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Longman, Timothy Paul. 2010. *Christianity and genocide in Rwanda*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Love, Velma E. 2012. *Divining the self : a study in Yoruba myth and human consciousness*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- Mamdani, Mahmood. 2001. *When victims become killers : colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Manby, Bronwen, Peter Nanyenya-Takirambudde, Michael McClintock, e Wilder Tayler. 1999. *The price of oil : corporate responsibility and human rights violations in Nigeria's oil producing communities*. New York ; London: Human Rights Watch.
- Mann, Kristin. 2007. *Slavery and the birth of an African city : Lagos, 1760-1900*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press ; Chesham : Combined Academic [distributor].
- Marshall, Ruth. 1993a. "Power in the Name of Jesus. Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria Revisited." In *Legitimacy and the state in twentieth-century Africa : essays in honour of A.H.M. Kirk-Greene*, a cura di T. O. Ranger, Olufemi Vaughan e A. H. M. Kirk-Greene. Basingstoke: Macmillan in association with St. Antony's College, Oxford.
- Marshall, Ruth. 1993b. "Pentecostalism in Southern Nigeria: an Overview." In *New dimensions in african christianity*, a cura di Paul Gifford. Nigeria: Sefer Boks Ltd.
- Marshall, Ruth. 1995. "God is not a democrat: Pentecostalism and democratisation in Nigeria." In *The Christian churches and the democratisation of Africa*, a cura di Paul Gifford, 239-60. Leiden: Brill.
- Marshall, Ruth. 2009. *Political spiritualities : the Pentecostal revolution in Nigeria*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press ; Bristol : University Presses Marketing.
- Martin, David. 1990. *Tongues of fire : the explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Martin, David. 2001. *Pentecostalism : the world their parish*. Oxford: Blackwell.
- Marzocca, O. 2004. *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo*. Milano: Mimesis.

- Maxwell, David. 2002. "A Youth Religion? Born-Again Christianity in Zimbabwe and Beyond." In *Africa's young majority*, a cura di Barbara Trudell. Edinburgh: University of Edinburgh, Centre of African Studies.
- Mayer, Adam. 2016. *Naija marxisms : revolutionary thought in Nigeria*. London: Pluto Press.
- Mbembe, Joseph-Achille. 1985. *Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire, Logiques sociales*. Paris: l'Harmattan.
- McCain, Danny. 2013. "The Metamorphosis of Nigerian Pentecostalism: from Signs and Wonders in the Church to Service and Influence in Society." In *Spirit and power : the growth and global impact of Pentecostalism*, a cura di Donald E. Miller, Kimon Howland Sargeant e Richard W. Flory, xv, 412 pages. Oxford: Oxford University Press.
- Meillassoux, C. 1992. *Antropologia della schiavitù*. Milano: Ugo Mursia Editore.
- Meyer, Birgit. 1999. *Translating the Devil : religion and modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute.
- Meyer, Birgit. 2006. "Impossible Representations: Pentecostalism, Vision and Video Technology in Ghana." In *Religion, media, and the public sphere*, a cura di Birgit Meyer e Annelies Moors, vi, 325 p. Bloomington: Indiana University Press.
- Michael, Sarah. 2004. *Undermining development : the absence of power among local NGOs in Africa*. Oxford & Bloomington: Indiana University Press.
- Mitchell, Robert Cameron. 1970. "Religious Protest and Social Change. The Origins of the Aladura Movement in Western Nigeria." In *Protest and power in Black Africa*, a cura di Robert I. Rotberg e Ali Al'Amin Mazrui. New York: Oxford University Press.
- Mohr, Adam author. 2013. *Enchanted Calvinism : labor migration, afflicting spirits, and Christian therapy in the Presbyterian Church of Ghana*. Woodbridge: Boydell & Brewer.
- Momah, Sam. 2013. *Nigeria beyond divorce : amalgamation in perspective*. Ibadan, Nigeria: Safari Books.
- Moore, Henrietta L., e Todd Sanders. 2001. *Magical interpretations, material realities : modernity, witchcraft, and the occult in postcolonial Africa*. London: Routledge.
- Naagbaton, Patrick B. 2015. *The Last Militant*. Lagos: CreekTown Books.
- Nash, June. 1979. *We eat the mines and the mines eat us : dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. New York ; Guildford: Columbia University Press.
- Nicolini, Beatrice. 2006. *Studies in witchcraft, magic, war and peace in Africa : nineteenth and twentieth centuries*. Lewiston, N.Y. ; Lampeter: Edwin Mellen Press.
- Nordstrom, Carolyn, e Antonius C. G. M. Robben. 1995. *Fieldwork under fire : contemporary studies of violence and survival*. Berkeley ; London: University of California Press.
- Novati, G.C., e P. Valsecchi. 2005. *Africa: la storia ritrovata : dalle prime forme politiche alle indipendenze nazionali*. Roma: Carocci.
- Nyamnjoh, Francis B. 2004. "Reconciling the 'Rhetoric of Rights' with Competing Notions of Personhood and Agency in Botswana." In *Rights and the politics of recognition in Africa*, a cura di Harri Englund e Francis B. Nyamnjoh. London: Zed.

- Obi, Cyril I. 2001. *The changing forms of identity politics in Nigeria under economic adjustment : the case of the oil minorities movement of the Niger Delta*, Research report / Nordiska Afrikainstitutet. Uppsala, London: Nordic Africa Institute ; Global.
- Oculi, Okello. 2009. "University students and civil society in Nigeria." In *Discourses on civil society in Kenya*, a cura di Peter Wanyande e M. A. Okebe. Nairobi: African Research and Resource Forum.
- Offiong, Daniel A. 2003. *Secret cults in Nigerian tertiary institutions*. Enugu, Nigeria: Fourth Dimension Pub. Co.
- Ogbogu, I., e Idogho, O. 2006. "The role of civil society organizations in HIV/AIDS control." In *AIDS in Nigeria : a nation on the threshold*, a cura di Olusoji Adeyi e Dominic Chavez, vii, 578 p., 24 p. of plates. Cambridge, MA: Harvard Center for Population and Development Studies : Distributed by Harvard University Press.
- Ojo, Matthews A. 2006. *The end-time army: Charismatic movements in modern Nigeria*. Asmara: Africa World Press.
- Olofinjana, Israel. 2011. *20 Pentecostal pioneers in Nigeria : their lives, their legacies, volume 1*. Bloomington, Ind.: Xlibris Publishing.
- Olukoya, D.K. 2001. *Dealing with Local Satanic Technology*. Lagos: The Battle Cry Christian Ministries.
- Olukoya, D.K. 2010. *Power to Prosper*. Lagos: Mountain of Fire And Miracles Ministries.
- Olukoya, D.K. 2010b. *Power must change hands : prayer points (1995-2010)*. Lagos: Mountain of Fire And Miracles Ministries.
- Ong, Aihwa. 2006. *Neoliberalism as exception : mutations in citizenship and sovereignty*. Durham, N.C. ; London: Duke University Press ;.
- Onyioha, K. O. K. 1980. *African godianism : a revolutionary religion for mankind through direct communication with God*. Owerri: Conch Magazine Ltd.
- Otis, G. 1991. *The Last of the Giants*. Ada Township: Chosen Books.
- Park, Andrew Edward Wilson. 1972. *The sources of Nigerian law*. Lagos: African Universities Press ; London : Sweet and Maxwell.
- Parsitau, Damaris Seleina. 2011. "Arise oh ye Daughters of Faith: Pentecostalism, Women and Public Culture in Kenya." In *Christianity and public culture in Africa*, a cura di Harri Englund. London: Eurospan.
- Pavanello, Mariano. 2010. *Fare antropologia: metodi di ricerca etnografica*. Bologna: Zanichelli.
- Pavanello, Mariano. 2015. "La stregoneria nell'etnografia africanista del Novecento." In *Magia, superstizione, religione. Una questione di confini.*, a cura di Marina Caffiero. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Pavanello, Mariano. 2016. "Witchcraft and Dream. A Discussion of the Akan Case." In *Perspectives on African witchcraft*, a cura di Mariano Pavanello. Oxford: Routledge.
- Peel, John David Yeadon. 1968. *Aladura : a religious movement among the Yoruba*. London: Published for the International African Institute by the Oxford U.P.
- Peel, John David Yeadon. 2000. *Religious encounter and the making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press.

- Pels, Peter. 1999. *A politics of presence : contacts between missionaries and Waluguru in late colonial Tanganyika*. Australia: Harwood Academic.
- Petrarca, Valerio. 2008. *Costa d'Avorio 2005 : I pazzi di Grégoire*. Napoli: Arte Tipografica Editrice.
- Pratten, David. 2007. *The man-leopard murders : history and society in colonial Nigeria*. Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute.
- Pratten, David. 2013. "The Precariousness of Prebendalism." In *Democracy and prebendalism in Nigeria : critical interpretations*, a cura di Wale Adebani e Ebenezer Obadare. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Pritchard, E.E.E. 2002. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*. Milano: Cortina Raffaello.
- Pype, Katrien. 2012. *The making of the Pentecostal melodrama : religion, media and gender in Kinshasa*. New York: Berghahn Books.
- Quiroz, Sitna. 2016. "Seeking God's blessings: Pentecostal religious discourses, pyramidal schemes and money scams in the southeast of Benin Republic." In *Neoliberalism and the Moral Economy of Fraud*, a cura di David Whyte e Jörg Wiegratz. Oxon; New York: Routledge.
- Rajak, Dinah. 2011. *In good company : an anatomy of corporate social responsibility*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Ranger, Terence. 1993. "The Local and the Global in Southern African Religious History." In *Conversion to Christianity : historical and anthropological perspectives on a great transformation*, a cura di Robert W. Hefner. Berkeley: University of California Press.
- Ranger, T. O. 1968. *Aspects of Central African History*. Vol. 1: Northwestern Univ Pr.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Remotti, F. 2013. *Fare umanità: I drammi dell'antropo-poiesi*. Bari: Editori Laterza.
- Reno, William. 1998. *Warlord politics and African states*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Reno, William. 2011. *Warfare in independent Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reynolds, P. 1995. "Youth and the Politics of Culture in South Africa." In *Children and the politics of culture : Session : International conference entitled "Children at risk" : Selected papers*, a cura di Sharon Ed Stephens. Princeton: Princeton University Press.
- Richards, Audrey I. 1956. *Chisungu : a girl's initiation ceremony among the Bemba of Zambia*: Psychology Press.
- Richards, Paul May. 1996. *Fighting for the rain forest : war, youth & resources in Sierra Leone*. London: International African Institute.
- Riles, Annelise. 2000. *The network inside out*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Robbins, Joel. 2004b. *Becoming sinners : Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*. Berkeley, Calif. ; London: University of California Press.
- Robin, Corey. 2004. *Fear : the history of a political idea*. Oxford ; New York: Oxford University Press.

- Ross, Michael. 2003. "Oil, drugs, and diamonds: How do natural resources vary in their impact on civil war." In *The political economy of armed conflict: Beyond greed and grievance*, 47-67.
- Ross, Michael. 2012. *The oil curse : how petroleum wealth shapes the development of nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ross, Sylvia Leith. 1939. *African Women. A study of the Ibo of Nigeria, etc.* [With plates and maps.]. London: Faber & Faber.
- Rowlands, M. 1993. "Accumulation and the Cultural Politics of Identity in the Grassfields." In *Pathways to accumulation in Cameroon*, a cura di Peter Geschiere e Piet Konings. Paris: Editions Karthala.
- Sadowsky, Jonathan Hal. 1999. *Imperial bedlam : institutions of madness in colonial southwest Nigeria*. Berkeley ; London: University of California Press.
- Saro-Wiwa, Ken. 1989. *Four farcical plays*. London: Saros.
- Saro-Wiwa, Ken. 1989. *On a darkling plain : an account of the Nigerian civil war*. Epsom: Saros.
- Saro-Wiwa, Ken. 1995. *A Month and a Day: A Detention Diary*. London: Penguin Books.
- Sawyer, Suzana. 2004. *Crude chronicles : indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Durham [N.C.]: Duke University Press ; London : [Combined Academic, distributor].
- Scheper-Hughes, Nancy. 1992. *Death without weeping : the violence of everyday life in Brazil*. Berkeley ; Oxford: University of California Press.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1992. *Death without weeping : the violence of everyday life in Brazil*. Berkeley ; Oxford: University of California Press.
- Scheper-Hughes, Nancy, e Philippe I. Bourgois. 2004. *Violence in war and peace : a cura di Nancy Scheper-Hughes and Philippe Bourgois*. Oxford: Blackwell.
- Schirripa, Pino. 1992. *Profeti in città: etnografia di quattro chiese indipendenti del Ghana*. Cosenza: Progetto 2000.
- Schirripa, Pino. 2008b. "Le chiese cristiane africane e lo spirito del tardo capitalismo." In *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*, a cura di A. Lombardo e L. Mariotti, 113-127. Napoli: Liguori.
- Schirripa, Pino. 2012. "Salute e Salvezza nei contesti pentecostali carismatici." In *Terapie Religiose. Neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo.*, a cura di Pino Schirripa. Roma: CISU.
- Schirripa, Pino. 2016b. "Where Christianity is ancient." In *Perspectives on African witchcraft*, a cura di Mariano Pavanello. London & New York: Taylor & Francis.
- Schlosser, Katesa. 1949. *Propheten in Afrika, Braunschweig*. A. Limbach.
- Schmitt, Carl. 1921. *Die Diktatur*. Munchen ; Leipzig.
- Schneider, Jane, e Peter Schneider. 2003. *Reversible destiny : mafia, antimafia, and the struggle for Palermo*. Berkeley, Calif. ; London: University of California Press.
- Schram, Ralph. 1971. *A history of the Nigerian health services ... With an introduction by Sir Samuel Manuwa*: [Ibadan:] Ibadan University Press.

- Seekings, Jeremy, e David Everatt. 1993. *Heroes or villains? : youth politics in the 1980s*. Johannesburg: Ravan.
- Sider, Gerald, e Gavin A. Smith. 1997. *Between history and histories : the making of silences and commemorations*. Toronto ; Buffalo: University of Toronto Press.
- Simpson, George Eaton. 1980. *Yoruba religion and medicine in Ibadan*. Ibadan: Ibadan University Press.
- Smith, Daniel Jordan. 2006. "Violent Vigilantism and the State in Nigeria : The Case of the Bakassi Boys." In *States of violence : politics, youth, and memory in contemporary Africa*, a cura di Edna G. Bay e Donald L. Donham. Charlottesville ; London: University of Virginia Press.
- Smith, Daniel Jordan. 2007. *A culture of corruption : everyday deception and popular discontent in Nigeria*. Princeton, N.J. ; Woodstock: Princeton University Press.
- Smith, G.R. 2016. *The Church Militant: Spiritual Warfare in the Anglican Charismatic Renewal*. Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- Soyinka, W. 2005. *Interventions: Cults: a people in denial*. Salt Lake City: Bookcraft.
- Stoler, Ann Laura. 2002. *Carnal knowledge and imperial power : race and the intimate in colonial rule*. Berkeley ; London: University of California Press.
- Stoller, Paul. 1995. *Embodying colonial memories : spirit possession, power and the Hauka in West Africa*. New York ; London: Routledge.
- Sundkler, Bengt G. M. 1948. *Bantu prophets in South Africa*. London: Lutterworth Press.
- Talbot, P. Amaury. 1926. *The Peoples of Southern Nigeria : A sketch of their history, ethnology and languages with an abstract of the 1921 Census*. [S.l.]: Oxford University Press.
- Talbot, P. Amaury. 1962. *The Physical Anthropology of Southern Nigeria. A biometric study in statistical method, etc. [With maps.]*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tasie, G. O. M. 1978. *Christian missionary enterprise in the Niger delta 1864-1918*. Leiden: Brill.
- Taussig, Michael T. 1980. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill : University of North Carolina Press.
- Taylor, Christopher C. 1999. *Sacrifice as terror : the Rwandan genocide of 1994*. Oxford: Berg.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction : an ethnography of global connection*. Princeton, N.J. ; Woodstock: Princeton University Press.
- Turner, Harold Walter. 1967b. *History of an African independent church*. Oxford: Clarendon Press.
- Turner, Harold Walter. 1979. "Prophets and Politics : A Nigerian Test-Case." In *Religious innovation in Africa : collected essays on new religious movements*, a cura di Harold Walter Turner. Boston, Mass.: G.K. Hall.
- Turner, Victor W. 1967. *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Tvedt, Terje. 1998. *Angels of mercy or development diplomats? : NGOs & foreign aid*. Oxford & Trenton, N.J.: Africa World Press.

- Ukah, Asonzeh. 2011. "God Unlimited: Economic Transformations of Contemporary Nigerian Pentecostalism." In *The economics of religion : anthropological approaches*, a cura di Lionel Obadia e Donald C. Wood. Bingley: Emerald.
- Ukah, Asonzeh. 2015. "Obeying Caesar to obey God : the dilemmas of registering of religious organisation in Nigeria." In *Law and Religion in Africa: The quest for the common good in pluralistic societies*, a cura di P. Coertzen, M.C. Green e L. Hansen. Conference-RAP.
- Umeh, J.A. 1997. *After God is Dibia: Igbo cosmology, healing, divination & sacred science in Nigeria*. London: Karnak House.
- van Wyk, Ilana. 2011. "Believing Practically and Trusting Socially in Africa." In *Christianity and public culture in Africa*, a cura di Harri Englund. London: Eurospan.
- Vaughan, Idris J. 1991b. *Nigeria : the origins of Apostolic Church pentecostalism in Nigeria with particular reference to the years 1931-52 together with some personal reminiscences*. South Wales: The Ipswich Book Company.
- Vaughan, Megan. 1991. *Curing their ills : colonial power and African illness*: Polity.
- Vayda, Andrew P. 2000. "Azioni, variazioni, e cambiamento: la nascente prospettiva anti-essenzialista in antropologia." In *L'antropologia culturale oggi*, a cura di Robert Borofsky. Milano: Meltemi Editore srl.
- Visca, Danila. 1984. *Il crisma e il carisma: studio sul leader di un movimento religioso kenyota*. Roma: La goliardica editrice universitaria.
- Warnier, Jean-Pierre. 1993. *L'esprit d'entreprise au Cameroun, Les Afriques*. Paris: Karthala.
- Watch, Human Rights. 2008. *Politics as War: The Human Rights Impact and Causes of Post-election Violence in Rivers State, Nigeria*: Human Rights Watch.
- Watts, Michael. 2001. "Petro-violence: Community, extraction, and political ecology of a mythic commodity." In *Violent environments*, a cura di Nancy Lee Peluso e Michael Watts, 189-212. Ithaca: Cornell University Press.
- Watts, Michael. 2005. "Resource curse? Governmentality, oil, and power in the Niger Delta, Nigeria." In *Geopolitics of resource wars : resource dependence, governance and violence*, a cura di Philippe Le Billon. London: Frank Cass.
- Weber, M. 1965. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Firenze: Sansoni.
- Weber, M. 1974. *Economia e società*. A cura di P. Rossi. Roma/Ivrea: Edizioni di Comunità.
- Weber, M. 1981. *Economia e società: Sociologia politica*. Roma / Ivrea: Edizioni di Comunità.
- Weber, M. 1998. "Sulla burocrazia." In *Scritti politici*, 29-36. Roma: Donzelli.
- West, Harry G., e Todd Sanders. 2003. *Transparency and conspiracy : ethnographies of suspicion in the new world order*. Durham: Duke University Press.
- White, Leslie A. 1949. *The Science of Culture. A study of man and civilization*. New York: Farrar, Straus & Co.
- Wlodarczyk, Nathalie. 2009. *Magic and warfare : appearance and reality in contemporary African conflict and beyond*. 1st ed. ed. New York: Palgrave Macmillan.
- Wolf, E.R. 1990. *L'Europa e i popoli senza storia*. Bologna: Il Mulino.

Wolpe, Howard. 1974. *Urban politics in Nigeria : a study of Port Harcourt*. Berkeley: University of California Press.

Archivi

Cadbury Research Library – Special Collections – University of Birmingham

- Aina, J. A. (1932). *The present-day prophets and the principles upon which they work*. ['The Present-Day Prophets and the Principles upon which they work' by Pastor J. Ade Aina : Place, Publisher and Date of Publication: Lagos, 1932, 16 p.]. XHT - The Harold Turner Collection, (HT/B/50/1/13). Cadbury Research Library, Birmingham.
- Banfield, A. W. (1916). *A Prophet in Iboland*. [From 'The Church Missionary Review' No. 808=67 : (August/September 1916) : p. 477 : also from 'The Bible in the World' : (July 1916) : p. 137-138 : based on visit to E. Nigeria, March/April 1916 : on the Braide movement]. XHT - The Harold Turner Collection, (HT/B/42/37). Cadbury Research Library, Birmingham.
- Church, C. A. (1960-1970?). *The constitution of the Christ Army Church*. ['The Constitution of the Christ Army Church' : Place, Publisher and Date of Publication: Niger, Ikpal Press, 1965?, 52 p : also 'Constitution of the Christ Army Church (GBC) : Ark Faith Healing Denomination ' by Bishop GAI Inyambi Hart' : Place, Publisher and Date of Publication: Uyo, HJP Ukpaukure, 1960-1970?, 19 p : also 'The Rules and Constitution of the Christ Army Church (GBC)' : Place, Publisher and Date of Publication: (Niger?), Christ Army Church, 1960-1970?, 18 p.]. XHT - The Harold Turner Collection, (HT/B/44/1/11). Cadbury Research Library, Birmingham.
- Johnson, J. (1906). *Report on the Niger Delta Pastorate Church and Mission Work*. XCMS - Church Missionary Society Archive. Cadbury Research Library, Birmingham.
- Johnson, J. (1916). *Elijah II*. [From 'The Church Missionary Review (London CMS)' No. 808=67 : (August 1916) : p. 455-462]. XHT - The Harold Turner Collection, (HT/B/42/160). Cadbury Research Library, Birmingham.
- Pilter, M. T. (1917). *More about "Elijah" II*. [From 'The Church Missionary Review (CMS, London)' No. 815=68 : (March 1917) : p. 142-145 : a missionary on the Braide movement 1915-1916]. XHT - The Harold Turner Collection, (HT/B/42/252). Cadbury Research Library, Birmingham.
- Tasie, G. O. M. (1917-1920?). *Sources for Niger Delta studies (from Court Record Books) : the trial of Prophet Garrick Braide and his followers, 1916*. XHT - The Harold Turner Collection, (HT/B/42/267). Cadbury Research Library, Birmingham.
- Turner, H. W. (1966). *Excerpts from Dr. Turner's speech on Independent Churches*. [A paper on the African Independent Churches at the Inter-Church Study Group Meeting, Uyo, 18 December 1965 with special reference to the Bible, (written 10 February 1966), 2 p.]. XHT - The Harold Turner Collection, (HT/B/2/428). Cadbury Research Library, Birmingham.

National Archive of Nigeria, University of Ibadan

Akinfemiwa, A. (1964). Special List of Records on the Origins And Development of the Nigerian Medical and Sanitary Service. Nigerian National Archives, Ibadan, Nigeria.

Tesi

Chuta, Sunday Chibuzo. 1986. *Africans in the Christianization of Southern Igboland, 1875-1952*, Ph. D thesis, University of Nigeria, Nsukka.

Moyet, Xavier. 2007. *Pentecôtisme au Nigéria et au Ghana. Entre délivrance et possession matérielle : étude comparative du message de la prospérité dans deux « nouvelles » églises*, EHESS.

Ukah, Asonzeh. 2003. *The Redeemed Christian Church of God (RCCG), Nigeria. Local Identities and Global Processes in African Pentecostalism*, University of Bayreuth.

Siti

Gaulme, François. *Georges Balandier, passeur de l'africanisme et de l'anthropologie*. Le Monde Afrique 2016 [controllato il 17/09/2017. Disponibile su http://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/10/10/georges-balandier-passeur-de-l-africanisme-et-de-l-anthropologie_5011145_3212.html#sFV7zsU4tWBwr9Ly.99.

HRW. *Rivers and Blood: Guns, Oil and Power in Nigeria's Rivers State*. Human Right Watch 2005 [controllato il 17/09/2017. Disponibile su <https://www.hrw.org/legacy/backgrounder/africa/nigeria0205/index.htm>.

Junger, Sebastian. *Blood Oil*. Vanity Fair 2007 [controllato il 17/09/2017. Disponibile su <http://www.vanityfair.com/news/2007/02/junger200702>.

Ringraziamenti

Voglio ringraziare, anzitutto, le persone che hanno reso possibile questa ricerca in Nigeria; tutte le persone che dialogando ogni giorno con me, hanno cercato di farmi star bene. Un ringraziamento speciale va ad Amaechi Kelechi Justin, Alagoa Morris, Kentebe Ebiaridor, i quali hanno contribuito a dar forma alla ricerca. Ci sono altre persone che dovrei ringraziare di cuore per la riuscita del campo, ma di cui non posso citare il nome; almeno un altro Kelechi, 'my pastor' Chile, Koriake, Gérard e molti altri con cui, per fortuna, ancora dialogo. Un grande ringraziamento va al mio *chief* bianco, il quale ha fornito sostegno logistico, finanziario e garanzie per la mia sicurezza senza cui la ricerca sarebbe stata impensabile. Ringrazio poi l'University of Port Harcourt che mi ha sostenuto e in particolare la Prof.ssa Chioma Daisy Onyige.

Voglio ringraziare il collegio docenti del Dottorato in Storia, Antropologia e Religioni dell'Università 'Sapienza' di Roma, che mi ha concesso la fiducia necessaria affinché procedessi con questa ricerca. In particolare, grazie a Alessandro Lupo, Alberto Sobrero, Alessandro Simonicca, Laura Faranda e Matteo Aria per aver fornito indispensabili consigli attraverso cui sviluppare il testo. Un ringraziamento particolarmente grande va al mio relatore Pino Schirripa, il quale mi ha introdotto all'antropologia tanti anni fa, durante le presentazioni dei corsi triennali e mi ha consigliato, con pazienza e passione, fino a oggi. Grazie anche ai *referee* esterni, Luca Jourdan e Armando Cutolo.

Dei ringraziamenti sono dovuti anche al Prof. Allan Anderson e al Prof. Wolfgang Vondey, oltretutto agli studenti che ho conosciuto durante il mio periodo di *visiting* all'University of Birmingham.

Grazie agli altri dottorandi e studenti con cui mi sono confrontato e sono cresciuto in questi anni; Osvaldo Costantini, Aurora Massa, Jvan Yazdani, Desirée Adami, Luigigiovanni Quarta, Fabiana Pasquazzi, Stefano Maltese, Petros Passas, fra gli altri.

Grazie poi alla mia famiglia, che è stata in pensiero, senza però appesantirmi.

Infine, grazie alla mia compagna Claudia Campisano, che si è presa cura della mia sicurezza, mi ha incoraggiato, ha curato i miei vuoti e mi ha sostenuto col suo amore in ogni passo.