

Scacciare demoni, occupare case. Etnografia dei pentecostali eritrei a Roma

Osvaldo Costantini

Abstract – The article explores the trajectories and the ideas of the members of an Eritrean Pentecostal Church in Rome, with particular focus on the Pentecostal elaboration of living conditions in the migratory context. The intention is to explore the ways in which Pentecostal religious language elaborates these conditions and places them into a spiritual horizon capable of conferring meaning to the experience and actions of individuals. In this sense, the ability of Pentecostalism to deal with the matters of the past – the political history of the Eritrean revolutionary movements of the second half of the twentieth century and their legacies in the present – and those of the present is shown. The conditions of life are elaborated within a complex exorcistic ritual that has a demon at its center forcing people to obsessively think about their material conditions in order to drive people crazy and therefore hinder them on their path to spiritual perfection. However, this issue is addressed in its complexity, evaluating the choice of many faithful of the congregation to resort to housing occupation in large abandoned buildings that are «converted» into living quarters by the Roman movements for the right to housing. In this way, we intend to analyze the relationship between religious thought and action in the world, primarily starting from how Pentecostals declinate the choice to occupy houses.

L'auto-etnografia di Khosravi pubblicata di recente in italiano¹ sottolinea l'esistenza dei confini anzitutto come divisori di classe: disegnati in luoghi geografici specifici (fiumi, montagne, laghi) che ne aumentano la capacità di essere percepiti come «naturali», i confini dividono anzitutto i ricchi dai poveri, i turisti dai vagabondi², chi può accedere a una mobilità – e la traduce in una forma specifica dell'esistenza (l'imprenditore, l'accademico, il turista) – e chi invece non può muoversi perché anzitutto un sistema internazionale di visti e passaporti gli impedisce di fatto l'uscita dal proprio paese o gli rende impossibile l'accesso a

¹ S. Khosravi, *Io sono confine*, Milano, Eleuthera, 2019.

² Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma - Bari, Laterza, 1999 (ed orig. *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge, Polity Press, 1998).

quei luoghi dove la propria esistenza potrebbe migliorare, dove almeno la propria manodopera può essere venduta ed a un prezzo più alto rispetto al paese di provenienza, o dove ci sono condizioni di sicurezza maggiori³. A queste barriere tra gli Stati nazionali si aggiungono delle forme specifiche di limitazione, dei confini interni, che differenziano ulteriormente l'accesso delle persone al reddito, ai diritti, ai servizi. Traiettorie e percorsi disegnati sui ben noti assi del genere, della razza e, in ultima analisi, della classe sociale⁴. Tale struttura globale basata sulla differenziazione della mobilità umana sembra mostrare un assetto coloniale su scala globale, nella misura in cui tra i pilastri del comando nelle colonie vi è l'asfissiante controllo della mobilità di una parte della popolazione⁵ – emblematico è il caso del colonialismo israeliano – sottoposta a varie forme di inferiorizzazione e disumanizzazione che la rendono maggiormente esposta alle forme contemporanee di necropolitica insieme a una indissolubile e primigenia saldatura tra razzismo e processi di valorizzazione capitalista⁶: di fatto il Mar Mediterraneo è un cimitero di persone morte nel tentativo di superare uno dei confini più famosi e famigerati dell'era contemporanea e, come vedremo, l'istante successivo allo sbarco è l'inizio di forme diverse di emarginazione e sfruttamento.

Come ulteriore elemento di riflesso coloniale nella struttura globale attuale vi è la creazione di una narrazione in base alla quale le persone migranti, sottoposte ad ogni forma di limitazione e violenza, sono anche descritte come il male assoluto. Risuonano sulle scene dei porti di sbarco narrate dai media, e di fronte alle dichiarazioni e alle decisioni politiche, le parole di Franz Fanon: «non basta al colono limitare fisicamente, vale a dire con l'aiuto della polizia e della gendarmeria, lo spazio del colonizzato. Come ad illustrare il carattere totalitario dello sfruttamento coloniale, il colono fa del colonizzato la quintessenza del male»⁷ fino a

³ Le due cose non sono sempre separate.

⁴ P. Farmer, *Sofferenza e violenza strutturale. Diritti sociali ed economici nell'era globale*, in I. Quaranta, *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Milano, Raffaello Cortina, 2006, pp. 265-302.

⁵ R. Beneduce, *Rovine postcoloniali e poteri di morte*, in A. Mbembe, *Necropolitica. Con un saggio di Roberto Beneduce*, Verona, Ombre Corte, 2016, pp. 67-107, qui p. 90. Rahola parla dello spostamento, il «movimento elastico», delle forme di governo coloniale all'interno dell'Europa – con particolare riferimento al paradigma del campo – e del suo diffondersi nel complesso quadro postcoloniale. F. Rahola, *La forma campo. Appunti per una genealogia dei luoghi di internamento contemporanei*, in «DEP», 2016, 5-6, pp. 17-32. Pierpaolo Ascari fa risalire questa forma contemporanea di immobilizzazione alla città coloniale descritta da Fanon (P. Ascari, *Corpi e recinti. Estetica ed economia politica del decoro*, Verona, Ombre Corte, 2019, pp. 91 ss.).

⁶ A. Mbembe, *Necropolitica*.

⁷ F. Fanon, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 2007 (1961¹), p. 8.

vedere nella società colonizzata non già un «mondo senza valori» ma la negazione dei valori⁸.

Beneduce ha di recente avanzato il quesito su quanto le forme di dominio coloniale e post-coloniale su determinate aree della popolazione lascino in termini di rancore, e quanto questo influisca sulle forme di violenza spesso categorizzata frettolosamente con l'etichetta generica ed onnicomprensiva di «terrorismo». Tuttavia, sostiene Beneduce⁹, nelle pieghe dei discorsi contemporanei, gli effetti di queste forme di dominio lasciano le proprie tracce anche nelle modificazioni o nelle creazioni nell'ambito del vocabolario e della pratica magica, religiosa e della stregoneria¹⁰. Seguendo tutto un filone della letteratura che passa soprattutto attraverso i coniugi Comaroff e Peter Geschiere¹¹, è il rituale, così come è inteso nei linguaggi della possessione e della stregoneria, lo spazio in cui si condensano le contraddizioni della modernità, e 'delle modernità', i suoi malcontenti per dirla direttamente con i Comaroff.

Beneduce nota giustamente quanto le retoriche del successo nelle chiese pentecostali – ad esempio quelle legate al cosiddetto «Vangelo della Prosperità»¹² – come celebrazione delle estasi dei nuovi subalterni, sarebbero il «netto controcanto» a scenari di dominazione a cui è soggetta una parte della popolazione e dall'incertezza diffusa anche tra chi vive dal «lato giusto» del mondo¹³.

È su questo aspetto che vorrei soffermarmi: al di là delle espressioni fenomeniche eclatanti, come appare alla coscienza religiosamente impegnata – formula con cui de Martino¹⁴ usava riferirsi ai fedeli – questo

⁸ *Ibidem*.

⁹ R. Beneduce, *Rovine postcoloniali*.

¹⁰ Cfr. anche R. Beneduce, *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010; dello stesso autore si veda *Poteri di morte. Violenza, memoria e tanatopolitiche nelle vicende dei rifugiati e vittime di tortura*, in «Studi Tanatologici», 2006, 2, pp. 179-214; *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Roma, Carocci, 2007.

¹¹ P. Geschiere, *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville VA - London, University of Virginia Press, 1997; P. Geschiere, *Globalization and the Power of Indeterminate Meaning: Witchcraft and Spirit Cults in Africa and East Asia*, in «Development and Change», 29, 1998, 4, pp. 811-834; J. Comaroff - J.L. Comaroff, *Introduction*, in J. Comaroff - J.L. Comaroff (edd), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago MI, The University of Chicago Press, 1993.

¹² S. Coleman, *The Faith Movement. A Global Religious Culture?*, in «Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal», 3, 2002, 1, pp. 3-19.

¹³ R. Beneduce, *Rovine postcoloniali*, pp 72-73.

¹⁴ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977.

assetto globale? E come eventualmente questo interagisce con la possibile azione politica quotidiana? Il corollario di questi quesiti rimanda a una dimensione teorica che concerne il definitivo abbandono di ogni giudizio di inattualità (o di anti-modernità) della questione religiosa¹⁵ e di avvicinamento alle tesi di Talal Asad. Per Asad¹⁶ la rigida separazione tra religione e altre sfere sociali (in particolare quella politica) è un artificio creato dal pensiero liberale occidentale: mi pare piuttosto evidente, sia dalla mia esperienza etnografica sia dalla conoscenza della letteratura specifica, che le persone elaborino le proprie condizioni di esistenza e, va da sé, che se essi sono religiosamente impegnati, il loro modo di elaborazione passerà anche, se non primariamente, entro le categorie e i confini del numinoso.

Per questo motivo vorrei riflettere su alcuni dati etnografici provenienti dalla mia ricerca sul mondo pentecostale eritreo a Roma, in particolare sulle modalità attraverso le quali i fedeli elaborano strategie di sopravvivenza nel quotidiano, quali occupare case o ricorrere a forme di sopravvivenza informale partecipando parimenti a discorsi e rituali volti a trattare mediante l'esorcismo le ossessioni e le contraddizioni del loro regime esistenziale. È possibile, mi chiedo sin da subito, superare la contingenza operando sia nei termini di un riscatto simbolico sia sul piano materiale e politico e indagando come queste due dimensioni risultino intrecciate? Ciò che mi interessa in questa sede, ed in ultima analisi, è comprendere un elemento che superi due visioni: la religione come forza anestetizzante, da un lato, e, dall'altro, come una forza produttrice di linguaggi e palcoscenici dove le forze coloniali sono infinitamente rimpicciolite¹⁷. Si tratta, a mio avviso, di due aspetti della forma religiosa posti tra loro in una relazione dialettica, a cui vorrei aggiungere un altro polo: quello dell'azione trasformativa o quantomeno resistente rispetto all'ordine sociale. Tale azione può anche plasmarsi, ad esempio nel caso qui analizzato, come azione antisistemica, di resistenza o di quelle che Scott definisce la «infrapolitica dei senza potere»¹⁸. Lo vedremo attraverso il caso di una occupante di case eritrea appartenente alla Chiesa pentecostale che ho seguito per la mia ricerca. La premessa necessaria riguarda un aspetto epistemologico e gnoseologico a mio avviso di im-

¹⁵ B. Palumbo, *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Bologna, Marietti, 2020.

¹⁶ T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, London, The John Hopkins University Press, 1993.

¹⁷ F. Fanon, *I dannati della terra*.

¹⁸ J. Scott, *Il dominio e l'arte della resistenza. I «verbali segreti» dietro la storia ufficiale*, Milano, Elèuthera, 2006.

portanza primaria per la disciplina: essa, come sottolinea Herzfeld¹⁹ sulla scia di Ernesto de Martino, è anzitutto una comparazione tra diversi sensi comuni. Chi scrive fonda il proprio pensiero e il proprio agire su un'etica laica, dove l'azione è intesa nel suo senso di responsabilità di singoli e collettività nel fluire storico. Le persone che descrivo in questo testo, al contrario, inseriscono l'interezza della loro esistenza e delle loro scelte entro i confini del numinoso e del volere divino. Ben consapevole dell'enorme differenza culturale, sociale e, in ultima analisi, politica, tra le due visioni, cerco a) di comprendere come l'idea della volontà divina formi un tutt'uno con le scelte materiali, provando a mettere a frutto, in un'ottica di etnocentrismo critico, quell'automatismo che porta a chiedersi quanto la forma religiosa si limiti a meccanismi e dinamiche palliative della miseria materiale in cui si vive; b) di valutare la centralità dell'azione umana, seguendo l'idea che il risultato di una dinamica sociale prodotta da un'azione non soffra molto la differenza tra un'azione compiuta in nome di Dio, in nome di Marx o di qualunque altra filosofia, come concludeva Ernesto de Martino nel suo postumo *La fine del mondo*²⁰.

1. Condizioni di vita e immaginari

Come ho più volte sottolineato²¹, la migrazione eritrea contemporanea, a dispetto di una retorica umanitaria e istituzionale che la descrive come emblema della fuga forzata, mostra caratteri legati all'immaginario sull'Occidente e a un orizzonte di aspettative diffuso a livello globale²². In questo fenomeno migratorio, detto in altre parole, è presente una dimensione di scelta e non può quindi essere risolto nella categoria – legata all'idea umanitaria di «pura vittima»²³ – della fuga dalla dittatura. Il servizio militare obbligatorio, cui il governo eritreo costringe tutti i

¹⁹ D. Herzfeld, *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Firenze, SEID, 2006.

²⁰ E. de Martino, *La fine del mondo*.

²¹ O. Costantini, *Esorcizzare la sospensione. La gestione religiosa della condizione migratoria in una chiesa pentecostale eritrea a Roma*, in «L'uomo. Società tradizione sviluppo», 2018, 2, pp. 7-33; dello stesso autore si veda, *Mobility and its Malcontents. Pentecostali eritrei tra asilo politico, viaggi e (im)mobilità*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 82, 2016, 1, pp. 174-192; *Le radici storico-culturali della diaspora Eritrea (Historical and Cultural Roots of Eritrean Diaspora)*, in «Scienza e Pace», 6, 2015, 3.

²² K. Graw - S. Schielke, *Introduction. Reflections on Migratory Expectations in Africa and Beyond*, in K. Graw - S. Schielke (edd), *The Global Horizon. Expectations of Migration in Africa and Middle East*, Leuven, Leuven University Press, 2013, pp. 7-22.

²³ L. Malkki, *Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization*, in «Cultural Anthropology», 11, 1996, 3, pp. 377-404.

cittadini dai 18 ai 50 anni (40 nel caso delle donne), non è la causa univoca di questo flusso di persone, senza per questo voler sminuire l'atrocità di una tale imposizione che spesso si trasforma in una sorta di lavori forzati finalizzati alla costruzione di infrastrutture per il paese²⁴, e talvolta per agenti economici esterni: la dittatura eritrea non è uno spazio esterno al modello capitalistico di estrazione di valore a livello globale²⁵. Non vi è qui lo spazio per un approfondimento di come si articolò la scelta eritrea di partire, per il quale si rimanda ad altri lavori²⁶. Per l'economia del discorso prodotto in questa sede basti dire che il fenomeno della migrazione eritrea esprime delle caratteristiche presenti in tutte le migrazioni contemporanee l'immaginario sull'Occidente come forte spinta alla scelta di partire, la pressione familiare per l'aiuto economico²⁷, una rete di contatti transnazionali²⁸ che viaggia sulle reti parentali e su quelle religiose ed istituzionali²⁹. A queste caratteristiche si aggiunge quella che è forse una specificità della migrazione eritrea che consiste nella forte influenza della politica del paese, che storicamente ha strutturato la migrazione eritrea sin dagli anni Sessanta del secolo scorso³⁰.

In questo quadro, delle Chiese pentecostali operano sia come attore transnazionale rilevante, sia come attore politico con il loro rifiuto dell'attività politica: i fedeli della chiesa che ho studiato connotano – come ho cercato di dimostrare in una recente monografia³¹ – la politica eritrea, e in particolare tutto il periodo dell'impegno rivoluzionario eritreo (dagli anni Sessanta a oggi) come una fase di allontanamento dalla via di Gesù. Nel vocabolario quasi manicheo delle Chiese pentecostali, l'allon-

²⁴ G. Kibreab, *Forced Labour in Eritrea*, in «Journal of Modern African Studies», 47, 2009, 1, pp. 41-72.

²⁵ S. Sassen, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Bologna, Il Mulino, 2018.

²⁶ O. Costantini, *Le radici storiche-culturali della diaspora Eritrea. Flussi, motivazioni e percorsi*, in «Scienza e Pace», 6, 2015, 3, pp. 1-10.

²⁷ H. Vigh, *Wayward Migration. On Imagined Futures and Technological Voids*, in «Ethnos», 74, 2009, 1, pp. 91-109.

²⁸ Per il transnazionalismo si veda O. Costantini - A. Massa - J. Yazdani, *Introduzione*, in O. Costantini - A. Massa - J. Yazdani, *Chi, cosa. Rifugiati, transnazionalismo, frontiere*, Roma, Mincione, 2016, e soprattutto B. Riccio (ed), *Antropologia e migrazione*, Roma, CISU, 2014.

²⁹ Cfr. T.R. Hepner, *Soldiers, Martyrs, Traitors, and Exiles. Political Conflict in Eritrea and the Diaspora*, Philadelphia PA, University of Pennsylvania Press, 2009; dello stesso autore, *Transnational Governance and the Centralization of State Power in Eritrea and Exile*, in «Ethnic and Racial Studies», 31, 2008, 3, pp. 476-502.

³⁰ T.R. Hepner, *Soldiers, Martyrs, Traitors, and Exiles*.

³¹ O. Costantini, *La nostra identità è Gesù Cristo. Pentecostalismo e nazionalismo tra gli eritrei e gli etiopici a Roma*, Milano, Franco Angeli, 2019.

tanamento dalla rettitudine equivale all'avvicinamento al diabolico: per i pentecostali eritrei, infatti, l'impegno politico viene visto alla stregua di un peccato o di un problema spirituale³².

Anche dal punto di vista dei controlli della mobilità globale, i flussi migratori eritrei presentano caratteristiche comuni a tutti gli altri gruppi coinvolti nei movimenti internazionali, così come alcune caratteristiche specifiche: di fatto fino al 2015 anche per questo gruppo nazionale vigeva il regolamento di Dublino che costringeva a restare, e a inviare la propria richiesta di asilo, nel primo paese europeo di arrivo. Dal 2015 in poi invece è stato operativo un particolare regolamento avviato all'interno del cosiddetto «approccio hotspot», con il quale il controllo europeo sui confini e sui paesi costieri è diventato più stringente e regolamentato. Con questo provvedimento si stabiliva un canale preferenziale per alcuni gruppi nazionali, le cui domande di asilo avevano una media di accettazione superiore al 75% (di fatto siriani ed eritrei); essi accedevano dunque a uno speciale programma di *relocation* che dai paesi di approdo (Grecia e Italia) li avrebbe condotti in altri paesi europei. Tali programmi non hanno in realtà mai avuto una efficacia molto alta, sia per la casualità della scelta del paese di destinazione (in molti casi) sia per i tempi di attesa molto lunghi che erano ritenuti inaccettabili dagli eritrei, i quali sceglievano vie autonome e cosiddette «illegali» per giungere negli altri paesi. Il progetto di *relocation* europeo è di fatto chiuso da qualche anno. I dati etnografici che presento in questa sede riguardano in ogni caso persone che non sono rientrate nel regolamento sulla *relocation*: anche se l'etnografia si è di fatto estesa ben oltre il 2015, descrivo situazioni antecedenti a questa data e comunque mi riferisco a persone arrivate in Italia soprattutto nel primo decennio del Duemila, soprattutto tra il 2005 e il 2012. La loro condizione era fortemente condizionata dagli accordi di Dublino: il loro canovaccio migratorio³³ si basa sull'idea di raggiungere i paesi scandinavi, o, in alternativa, almeno quelli dell'Europa centro-settentrionale (Germania, Francia, Svizzera). Entrambe le aree sono caratterizzate da un mercato del lavoro con maggiori opportunità e un inserimento socio-economico veloce e organizzato. In questo sce-

³² *Ibidem*.

³³ Ho usato altrove l'espressione «canovaccio migratorio» usata per risolvere il dibattito intorno all'espressione «progetto migratorio», che da un lato vuole restituire l'agire al soggetto migrante, ma, dall'altro sembra occultare i fattori strutturali in grado di limitare la possibilità di azione al punto che «progetto» darebbe l'impressione di una autonomia rispetto alla struttura che i migranti non hanno. «canovaccio migratorio» mi pare una buona mediazione, per descrivere una condizione in cui si conosce la traccia e la trama, poi però si improvvisa nelle condizioni date. O. Costantini, *Mobility and its Malcontents*.

nario, restare in Italia era considerata una condizione di «blocco»³⁴ in due sensi: essere ostacolati rispetto all'andare altrove ma, al contempo, trattenuti in una condizione sociale svantaggiata. La vita degli eritrei a Roma negli anni della mia ricerca era caratterizzata dalla precarietà e dalla miseria nella maggioranza dei casi, o, sarebbe meglio dire, nella totalità dei casi ad eccezione di una o due situazioni assolutamente straordinarie. I fedeli della Chiesa erano infatti quasi tutti disoccupati, pochi tra gli uomini lavoravano nel facchinaggio per le grandi catene di distribuzione come Bartolini, mentre alcune donne erano impiegate come domestiche presso famiglie italiane. Nella quasi totalità dei casi, le persone, o gli interi nuclei familiari, vivevano nelle occupazioni abitative presenti nella capitale³⁵. Questa scelta si operava nella contingenza, spesso senza un coinvolgimento forte nella lotta politica per il diritto all'abitare³⁶. In alcuni casi gli eritrei e le eritree erano molto attivi nei comitati interni delle occupazioni, quando non proprio i diretti gestori in piena autodeterminazione come i casi di Collatina, Anagnina e Piazza Indipendenza (sgomberata nel 2017), tre occupazioni completamente abitate e autogestite da eritrei ed etiopici. La vita nell'occupazione, sebbene permetta di avere una casa senza dover pagare l'affitto e le bollette e consenta in una certa misura l'attenuazione del ruolo del lavoro salariato nella riproduzione della vita, presenta tuttavia dei problemi. Innanzitutto vi è una condizione precaria, data la costante minaccia di sgombero, sempre più reale con l'avanzata di narrazioni politiche tutte incentrate sull'ordine e la sicurezza e l'occultamento delle questioni sociali³⁷. In secondo luogo, alcune occupazioni (come ad esempio quella di Anagnina conosciuta come «Salam Palace») non presentano condizioni strutturali ottimali, per cui la vita all'interno è precaria sotto molti profili.

Le giornate con i miei interlocutori e con le mie interlocutrici passavano spesso nella noia di una casa occupata ad ascoltare musica tigrina, o alla stazione termini, ad assumere gli zuccheri delle bustine da bar come

³⁴ Uso il virgolettato perché si tratta di un termine impiegato dai miei interlocutori.

³⁵ Fenomeno complesso, quello delle occupazioni, che analizzerà in altri lavori. Si tratta di una specificità della città di Roma: circa 15.000 persone vivono in spazi occupati (solitamente connotati in senso negativo come «abusivi») tra le oltre 100 realtà occupate sul territorio (cfr. G. De Finis - I. Di Noto [edd], *R/Home. Diritto all'abitare dovere capitale*, Roma, Bourdeaux, 2018).

³⁶ Per un testo militante, ma estremamente descrittivo, del movimento per il diritto all'abitare a Roma si veda C. Armati, *La scintilla. Dalla valle alla metropoli, una storia antagonista della lotta per la casa*, Roma, Fandango, 2015. L'autore, oltre a essere un attivista, è un antropologo allievo di Clemente.

³⁷ P. Vereni, *Il diritto alla città (a essere se stessa)*, in G. de Finis - I. Di Noto (edd), *R/home. Diritto all'abitare, dovere capitale*, pp. 34-41.

fonte di sostentamento. La stazione, a differenza delle occupazioni, era anche il luogo dove i fedeli delle chiese erano impegnati in azioni di proselitismo.

2. La Chiesa pentecostale e l'esistenza migratoria

La Chiesa eritrea che ho frequentato per la mia ricerca era composta da circa 70 persone, quasi tutte convertite dopo l'uscita dal paese. Gli uomini erano in numero leggermente superiore alle donne, in linea comunque con la presenza eritrea in Italia. La chiesa pentecostale produce discorsi orientati verso diversi orizzonti: da un lato, come anticipato, prova a costituire uno spazio di rottura dal nazionalismo e dalla politica eritrea³⁸, dall'altro il suo idioma risulta capace di affrontare i drammi e le contraddizioni della condizione migratoria. È su questo secondo aspetto che intendo in questa sede soffermarmi, mediante una spiegazione generale dell'azione pentecostale in questo campo e mediante un più specifico caso etnografico di una fedele molto impegnata spiritualmente, allo stesso tempo occupante di case.

L'elaborazione della Chiesa³⁹ rispetto alle migrazioni e alla condizione di blocco appena descritta è molto complessa e a uno sguardo superficiale mostra alcune contraddizioni. Durante la mia ricerca, ad esempio, la Chiesa condannava formalmente le strategie volte a scavalcare illegalmente i blocchi e i confini soprattutto mediante due pratiche: i «fake marriages» e il trattamento dei propri polpastrelli con l'acido per cancellare le impronte. I matrimoni definiti «fake» nella letteratura sulle migrazioni, e molto spesso dal linguaggio istituzionale⁴⁰, sono in realtà dei veri matrimoni, contratti in tutta regolarità, dietro il pagamento di una cifra da parte del coniuge che vuole raggiungere il paese dove vive l'altro membro della coppia. Ad esempio: Tesfay è in Sudan e Milly è in Italia, attraverso le reti amicali e della parentela le due famiglie si parlano ed organizzano un matrimonio affinché Tesfay possa avere il diritto a giungere in Europa con il ricongiungimento familiare⁴¹. Un

³⁸ O. Costantini, *La nostra identità è Gesù Cristo*.

³⁹ Il resoconto che qui propongo si basa su a) osservazione delle interazioni, b) conversazioni private, c) i sermoni e gli interventi pubblici dei fedeli in chiesa (in realtà elemento centrale).

⁴⁰ I paesi europei si mostrano sempre più ossessionati dalla figura del «falso rifugiato» (O. Costantini - A. Massa - J. Yazdani, *Chi, cosa*) all'interno della quale rientra il cosiddetto «finto matrimonio», per cui alcuni paesi europei arrivano a domande fortemente invadenti della privacy personale per indagare se la richiesta di ricongiungimento familiare si basa su un «vero» matrimonio.

⁴¹ L'esempio è inventato nei nomi, ma rappresenta una situazione tipica.

matrimonio del genere, per continuare con gli esempi, costa tra i 10 e i 15mila euro, solitamente 13mila. Se il contraente si trova in un paese scandinavo, il matrimonio tende a costare un po' di più. Si tratta in sintesi di una modalità, non molto condannata negli ambienti eritrei, di monetizzare e capitalizzare la propria posizione e la rigidità dei confini: le famiglie sono spesso contente di pagare migliaia di euro per consentire ai propri cari un viaggio 'sicuro', che per loro significa anche una futura fonte 'sicura' di reddito da rimesse⁴². L'altra modalità per attraversare i confini era invece bruciare i propri polpastrelli e quindi evitare il riconoscimento delle impronte: dall'inizio del Duemila infatti, all'interno del cosiddetto «sistema Dublino», ai richiedenti asilo venivano prese le impronte digitali nel paese in cui essi approdavano e raccolte in un sistema informatico a disposizione delle polizie europee. In questo modo un richiedente asilo in Francia poteva essere identificato come persona transitata per l'Italia e dunque deportato verso quest'ultimo paese in virtù della regola dell'obbligatorietà della richiesta d'asilo nel primo paese di approdo. Bruciare i polpastrelli era il modo per ingannare, quantomeno temporaneamente, questa struttura. Rispetto a queste pratiche, la Chiesa pentecostale poneva una sorta di veto spirituale: il matrimonio è solo per Dio e il corpo, in quanto altare divino, è immodificabile (per lo stesso motivo ritenevano immorali *piercing* e tatuaggi). Nelle conversazioni quotidiane, tuttavia, i fedeli non solo svelano una insofferenza verso queste restrizioni spirituali, ma altresì confessano di praticare queste strade. Gli stessi pastori, irremovibili dal pulpito, concepiscono questo tipo di azioni «per la vita»⁴³. Di fatto la disciplina della Chiesa, da un lato sembra avvicinarsi ad una retorica legalitaria di tipo neoliberale: depoliticizzare il soggetto (la politica eritrea è demoniaca), colpevolizzare i subalterni, ricorrere al legalismo (anche i lavori legati all'economia informale o illegale sono condannati); dall'altro lato, tuttavia, all'interno dello stesso linguaggio fluiscono anche quelle forme di elaborazione intellettuale fortemente legate all'orizzonte economico, alle condizioni materiali dell'esistenza. Occupare le case rientra in questo discorso, talvolta considerando i leader del movimento romano per il diritto all'abitare guidati dallo Spirito Santo o da Dio.

⁴² Un viaggio non sicuro attraverso il Sudan, la Libia e il Mediterraneo ha comunque un costo molto alto, che può superare i 6.000 dollari e con un rischio molto alto di violenza, stupro, vessazioni e morte.

⁴³ Espressione usata spesso per indicare qualcosa fatto per la sopravvivenza o per un minimo miglioramento delle proprie condizioni materiali di esistenza.

3. Liberati dai demoni, riempiti di Spirito Santo

La condizione di blocco in Italia era trattata all'interno della Chiesa mediante i linguaggi della possessione e della guarigione spirituale, purtuttavia detti linguaggi non ostacolavano l'azione politica, come vedremo tra poco, sebbene essa venga inserita all'interno dell'idioma religioso che ne fornisce l'orizzonte di elaborazione, in un prodotto finale in cui il materiale, il politico e il religioso diventano elementi congiunti e indistinguibili alla coscienza religiosa del soggetto.

Dal punto di vista spirituale occorre mettere in luce il ruolo di un esorcismo collettivo, volto a liberare le persone da un particolare demone: quello che costringerebbe le persone a pensare ossessivamente alla mancanza di lavoro, alla mancanza di abitazione e al parziale fallimento del proprio progetto migratorio legato all'impossibilità di attraversare i confini. Il rituale in questione – che descrivo in maniera minuziosa altrove⁴⁴ – evocava le potenze del negativo, ovvero quelle condizioni materiali che costituiscono un problema per le persone tra le quali ho passato gli anni della mia ricerca. Chi conduceva il culto⁴⁵ elencava queste condizioni che affliggevano le/i fedeli provocando un movimento caotico nella Chiesa, con urla scomposte, movimenti irrelati e, soprattutto, l'impossibilità per molti di raggiungere la condizione descritta come invasione dello Spirito Santo nel fedele e che si manifesta tramite la glossolalia o «parlata in lingue»⁴⁶. Ad un certo punto dell'incontro, la guida spirituale inseriva un elemento risolutivo – di fatto operando quella che de Martino avrebbe chiamato una «destorificazione del negativo» – tramite l'offerta di una interpretazione demonica della situazione data: l'ossessione del pensiero per questo tipo di sofferenza dettata dal regime esistenziale è opera di un demone, il cui scopo è portare le persone alla pazzia. Occorre, in questo passaggio, sottolineare una caratteristica importante: il demone è la causa dell'ossessione del pensiero rispetto alla miseria materiale, non della miseria materiale stessa. Molti movimenti pentecostali, basati sulla dottrina del «Vangelo della prosperità» attribuiscono invece – in

⁴⁴ O. Costantini, *Esorcizzare la sospensione*.

⁴⁵ Nel caso più eclatante, che descrivo nel lavoro del 2018, è una donna con doti di profezia.

⁴⁶ Carattere comune a tutte le Chiese pentecostali nel mondo (P. Schirripa, *Terapie religiose. Neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, Roma, CISU, 2012), l'idea di parlare in lingue si rifà ad un episodio della Bibbia (*Atti II*), centrale per i pentecostali, in cui gli apostoli il giorno della Pentecoste si riuniscono in preghiera seguendo un suggerimento che il Maestro aveva loro lasciato quando era in vita, cioè di pregare di fronte a uno stato di difficoltà. La Bibbia narra allora che a seguito di questa preghiera dal cielo scesero lingue di fuoco che riempirono gli astanti di Spirito Santo ed essi iniziarono a parlare lingue sconosciute.

maniera molto attinente a una narrazione neoliberista – la stessa povertà alle forze demoniache e colpevolizzano il soggetto in quanto legato alla venerazione di idoli errati, demonici appunto, identificati nelle divinità «tradizionali» autoctone. A mio avviso, la differenza è notevole: le condizioni materiali dell'esistenza non sono mai destoricizzate, esistono, sono presenti e le cause che le determinano sono solo ed unicamente materiali. La costruzione neoliberista⁴⁷ che tende a puntare sulla responsabilità dei soggetti subalterni rispetto alla loro condizione, occultando le cause politiche ed economiche di quelle gerarchie sociali, chiamando in causa le loro scarse capacità di iniziativa o il loro radicamento in «culture sbagliate», non viene in questo caso attivata. L'azione dello spirito si pone infatti su un piano più complesso: esso vuole, dicono, disturbare il cammino spirituale del fedele verso la perfezione. Offerito questo piano simbolico, la situazione è destoricizzata e tutto si trasporta sul livello della lotta simbolica tra il bene e il male, tra Gesù e Satana, dove il bene vince perché ha già vinto in *illo tempore*. I fedeli iniziano infatti a urlare e a scacciare il demone invocando il nome di Gesù, e tutto si ristabilizza, la chiesa torna calma, i movimenti irrelati lasciano spazio alla preghiera coordinata, la glossolalia fa la sua comparsa, segno dell'avvenuto adoramento dello Spirito Santo. Finito il culto, tutti tornano alle loro case, come nella fine della rappresentazione degli sciamani artici alle prese con il perdurare della tempesta⁴⁸. Verrebbe da dire che la crisi sorgente dalle condizioni materiali è contenuta all'interno di uno spazio e di un tempo rituali in maniera da non consentirne la fuoriuscita nella vita quotidiana. Ma non è la descrizione della tecnica esorcistica qui ad interessarmi. Piuttosto, vorrei concentrarmi ancora una volta sulle ambivalenze e sulle complessità dell'elaborazione cui l'etnografo, ed il lettore tramite quest'ultimo, si trova di fronte. Il demone in questione viene descritto come una entità mossa dalla volontà di ostacolare il cammino spirituale del fedele, che diventa l'obiettivo primario rispetto alla realizzazione del percorso migratorio. Si opera dunque uno spostamento di orizzonte, le cui declinazioni devono però essere analizzate in relazione alla più complessa cosmologia pentecostale: l'entrata del demone nel soggetto scompone l'ordine corporeo costituito, secondo i pentecostali, da tre elementi. L'anima è il luogo dell'azione, del comportamento, del

⁴⁷ Presente in qualche misura in tutta la narrazione capitalista; cfr E. Capussotti, «Per i posti di lavoro al Nord siano preferiti i settentrionali». *Migrazioni interne, razzismo e inclusione differenziale nel secondo dopoguerra a Torino*, in A. Curcio - M. Mellino (ed), *La razza al lavoro*, Roma, Manifestolibri, 2012, pp. 123-140.

⁴⁸ E. de Martino, *La fine del mondo*, Torino, Einaudi, 1948.

ragionamento. Il corpo è il luogo delle passioni, dei bisogni, del desiderio. Lo spirito, infine, è quell'elemento posto in Adamo da Dio per continuare a dialogare con lui. L'anima, dunque, è contesa tra lo spirito e il corpo, dando luogo a una situazione peccaminosa quando essa è sopraffatta dalle passioni di quest'ultimo o a una condizione spirituale quando invece tende dal lato dello spirito. La sovrapposizione tra anima e spirito è la condizione perfetta alla quale tendono i fedeli. Il demone che condurrebbe le persone alla pazzia⁴⁹ costituirebbe un ostacolo su questo cammino per la connessione, tipica della cosmologia pentecostale, tra malattia ed entrata dei demoni nel fedele. Questo livello è fondamentale per la comprensione del discorso: la pazzia è assunta di fatto come una condizione che rimanda a due livelli. Da un lato, il disagio psicologico che insorge in molti alle prese con le condizioni di vita descritte e, dall'altro, una specifica lettura pentecostale che rimanda alla lotta tra il bene e il male, spostando l'orizzonte di azione delle persone da un livello materiale legato alla migrazione ad uno spirituale. Purtroppo, tale spostamento non implica l'abbandono delle strategie anche politiche all'interno del contesto dato, che è il punto che tento di dimostrare nel prossimo paragrafo con un breve esempio etnografico.

4. Volontà divine e case occupate

Heden aveva trent'anni quando l'ho conosciuta nel 2011. Oltre al tigrino e all'inglese parla perfettamente l'arabo, avendo trascorso in Sudan gran parte della sua infanzia/prima adolescenza dal 1984 al 1991, dove era fuggita con la famiglia appartenente a una organizzazione politica legata al Fronte di Liberazione dell'Eritrea⁵⁰. Membra del coro della Chiesa pentecostale sulla quale ho svolto una lunga ricerca⁵¹, è sempre stata una delle persone più accoglienti nei confronti del ricercatore. Il racconto che ne faccio in questo testo si basa su una conoscenza e una frequentazione ancora oggi attiva, sebbene io non segua più la Chiesa. Heden vive in una occupazione abitativa molto grande: un ex hotel della famiglia Gheddafi, costruito a inizio millennio con i fondi del Giubileo, abbandonato nel 2011 e occupato a fine 2012 da un gruppo di famiglie

⁴⁹ Si tratta qui di un termine emico, *tzellul*, tradotto dalle persone con l'inglese «crazy» e l'italiano «pazzo/pazza».

⁵⁰ Cioè il fronte che proprio negli anni Ottanta fu sconfitto militarmente dal Fronte Popolare di Liberazione dell'Eritrea, il quale assunse il comando del processo rivoluzionario e di liberazione dall'Etiopia.

⁵¹ O. Costantini, *La nostra identità è Gesù Cristo*.

in forte difficoltà abitativa entrate in connessione con il collettivo Blocchi Precari Metropolitani, una delle sigle del movimento romano per il Diritto all'Abitare. In questo spazio, dal 2019, mi occupo della gestione di una biblioteca popolare/spazio giochi per bambini. Heden è da sempre un'occupante, come molti altri fedeli della Chiesa eritrea⁵², e allo stesso tempo è una delle più coinvolte nella dottrina della Chiesa: ritiene il coinvolgimento nella politica eritrea un problema spirituale⁵³ e sostiene la necessità di frequentare la congregazione onde combattere il pericolo di impazzire a causa delle condizioni materiali e della delusione del contesto migratorio. Una sua frase mi costrinse infatti a concentrarmi sul discorso pentecostale relativo alla pazzia e alla prevenzione da essa: «Sai Osvaldo – mi disse – noi viaggiamo attraverso percorsi molto pericolosi con una idea precisa in testa. Quando arriviamo qui, quello che ci troviamo di fronte è una vita senza lavoro, senza niente, viviamo in occupazioni ... se non andassimo in chiesa diventeremmo pazzi». Una affermazione che si comprenderà, in tutta la sua forza, nell'analisi del rituale esorcistico della chiesa.

Durante la prima crisi del COVID-19 dell'inverno-primavera 2020, io e Heden ci siamo visti diverse volte, soprattutto perché aiutavo nella gestione dei pacchi alimentari e della compilazione delle richieste dei buoni spesa all'interno dell'occupazione. Heden adesso ha 39 anni, e un bellissimo bambino avuto con un altro membro della Chiesa, suo convivente (disoccupato), con cui Heden è sposata «per Dio», ovvero il loro legame è riconosciuto dalla comunità pentecostale. Heden, suo marito e il bambino vivono grazie al Reddito di Cittadinanza, introdotto qualche anno fa dal governo italiano, e dei piccoli, quasi irrilevanti, introiti saltuari del marito. Le piacerebbe lavorare, ma le poche occasioni che ha trovato erano pagate al di sotto delle poche centinaia di euro che riceve come Reddito di Cittadinanza e richiedevano un impegno di ore che non le avrebbero consentito di badare all'educazione, all'accudimento e all'istruzione del figlio. In sintesi non ha mai trovato un lavoro che le consentisse di vivere meglio di come vive e di poter accedere a una casa in affitto. La sua soggettività risulta infatti costruita tra le dimensioni dell'essere una buona fedele (pentecostale), una

⁵² La maggioranza dei fedeli vive o ha vissuto in occupazioni abitative.

⁵³ In un caso, che narro altrove, reagisce all'affermazione di un giovane eritreo non pentecostale sulla necessità di impegnarsi per cambiare il governo eritreo in un modo stupefacente: si mise a pregare e ad invocare il nome di Gesù prima di spiegare al nostro interlocutore che si trattava di una affermazione sbagliata: O. Costantini, *La nostra identità è Gesù Cristo*.

buona mamma⁵⁴ e un sostegno, soprattutto economico, per la famiglia di origine, sia per la componente rimasta in Eritrea che per coloro che hanno intrapreso la migrazione verso l'occidente ed hanno bisogno di supporto economico. Come molte e molti suoi connazionali, infatti, Heden ha due sorelle ancora nell'esercito⁵⁵, mentre una sorella è morta nel tentativo di raggiungere l'Europa ormai anni fa. Il resto dei dieci tra fratelli e sorelle, sono sparsi in giro per i continenti: un fratello in Israele, a rischio di essere espulso dai nuovi provvedimenti del paese, uno negli Stati Uniti da poco, essendovi entrato da poco il Messico, e uno in Svezia.

L'occupazione abitativa in cui Heden vive è composta quasi totalmente da immigrati: di fatto i nuclei italiani sono due su quasi 200 famiglie. Non parlerò in questa sede del livello decisionale e dell'autogestione perché non è rilevante. Basti dire, in questo senso, che la gestione degli affari interni dell'occupazione è autonoma quasi completamente anche rispetto al collettivo di militanti veri e propri. Coloro che vivono nella struttura sono considerati occupanti, e, a parte pochi casi di persone con un maggior coinvolgimento in termini di impegno politico, non ci si riferisce loro con il termine «compagni/e», riferito invece appunto ai militanti/attivisti. La maggior parte degli occupanti ricorre all'occupazione per sfuggire ad uno sfratto (o in conseguenza di esso), per un recupero di reddito indiretto, o per sottrarsi alla logica considerata semi-detentiva ed assistenziale dei centri di accoglienza: gran parte delle persone presenti in occupazione non potrebbe cioè permettersi un affitto nella città in cui vive, dove i canoni di locazione elevati caratterizzano anche i quartieri maggiormente periferici della capitale; un'altra parte cospicua della popolazione occupante potrebbe pagarsi un affitto con il reddito familiare, ma senza poter avere altre risorse a disposizione per l'alimentazione, l'educazione dei figli, per affrontare un'emergenza sanitaria o di altro tipo. Con il recupero delle risorse per affitto e bollette⁵⁶, invece, si riescono a realizzare alcuni obiettivi considerati necessari: mangiare, avere un mezzo di trasporto, poter pagare gli studi ai figli, potersi permettere una assistenza sanitaria ormai quasi completamente privatizzata⁵⁷, poter

⁵⁴ Nelle caratteristiche culturali che il suo gruppo attribuisce a questa espressione.

⁵⁵ La leva militare obbligatoria alla quale l'attuale governo eritreo costringe tutti i suoi cittadini.

⁵⁶ Sulla questione delle bollette vi sarebbe un approfondimento qui riassumibile nel seguente modo: sarebbe anche richiesta degli occupanti ottenere gli allacciamenti regolari delle utenze, ma l'articolo 5 del famoso «decreto Lupi» (vedi nota successiva) impedisce di eleggere residenza nelle occupazioni e, dunque, di ottenere regolarmente le utenze.

⁵⁷ Si aggiunga che con l'articolo 5 del decreto Lupi (governo Renzi), non è più possibile ottenere la residenza in spazi occupati. Risulta dunque impossibile iscriversi al Servizio Sanitario Nazionale.

comprare un videogioco ai figli o iscriverli alla pratica di uno sport. In sintesi, poter ottenere quel livello minimo di benessere che chi ha una condizione privilegiata di etnia e classe si può permettere. A questo ragionamento⁵⁸ occorre aggiungere il dato di rapporto con il lavoro salariato, in quanto la pressione del lavoro in questo modo viene almeno smorzata: non si è costretti a condizioni massacranti per poter mantenere i figli, né ad accettare qualunque lavoro a qualunque salario e a qualunque condizione. Per molti e molte degli occupanti, infatti, questa scelta di vita consente lo svolgimento di lavori autonomi (il più diffuso è il venditore ambulante o fisso nei mercati cittadini), in cui la persona è libera da costrizioni su orari di lavoro e scelte. Una ricerca di autonomia e autodeterminazione che prescinde da coordinate politiche e sembra muoversi più su quelle emotivo-caratteriali⁵⁹ e, soprattutto, della contingenza. Heden riesce dunque a sostenere le spese per il figlio e a partecipare in parte alla vita economica della sua famiglia trans-nazionale grazie a piccoli lavoretti, e ora al reddito di cittadinanza, in una condizione in cui abbate le spese legate all'affitto e alle bollette. In sintesi, è l'occupazione che le permette, da un lato, di soddisfare in parte ciò che viene chiesto a un migrante dalla propria famiglia, e, dall'altro, di non subire in maniera pressante la delusione e la condizione del contesto migratorio, mediante l'ottenimento di qualcosa che di fatto le è negato dalla struttura economica: una casa valutata come dignitosa.

In un pomeriggio soleggiato di maggio, Heden mi prepara un caffè mentre analizzo la sua situazione: ha ottenuto pochissimi soldi di buona spesa (100 €) durante la fase COVID e cerchiamo di capire se questo è normale. A un certo punto la conversazione cade sul collettivo che ha portato all'occupazione dello stabile in cui stiamo parlando. Heden mi interrompe per parlarmi di loro: mi dice varie volte, nominandomi diverse persone, ritenendole mosse dal volere divino. La loro azione, nelle parole di Heden, è direttamente ispirata da Dio tramite lo Spirito Santo. Dice di essersi confrontata con una sua connazionale e di averle detto: «Sai molte persone [degli attivisti] non conoscono la Bibbia, non conoscono Dio, ma Dio agisce tramite loro», giustificando l'affermazione con l'idea che queste persone non sono pagate da nessuno per fare

⁵⁸ Sto qui sintetizzando posizioni e discorsi molto diversi, che affronterò in altra sede in maggiore dettaglio.

⁵⁹ In breve: questi atteggiamenti non sono dettati da una adesione a principi anarchici o dei movimenti rivoluzionari degli anni Settanta, cioè quei movimenti hanno fatto della sottrazione al lavoro salariato un pilastro. La maggior parte degli stranieri che ho conosciuto non saprebbe neppure definire questi termini e queste strutture di pensiero. Purtroppo essi esprimono talvolta delle concettualizzazioni basate sul netto rifiuto dello sfruttamento e del dominio dell'uomo sull'uomo.

quello che fanno. Devo ammettere che l'affermazione mi provocò più un sorriso che una riflessione. Con un atteggiamento etnocentrico la assunsi come una metafora del tipo «Dio lo benedica» riferito a qualcuno che riteniamo meritevole. Scherzai la sera stessa al telefono con alcuni attivisti, sul fatto che fossero mossi da Dio⁶⁰. Con il passare dei giorni ci ripensai molte volte e mi resi conto invece dell'importanza della sua affermazione, anzitutto del fatto che, da quel punto di vista, non era una metafora: Heden ritiene quelle persone realmente ispirate dallo Spirito Santo.

Conclusioni

Ad uno sguardo superficiale questa narrazione mostrerebbe una serie di cortocircuiti logici: il lettore obietterà con quesiti come «ma Heden è contraria all'impegno politico, come è che fa politica occupando case o ritenendo chi occupa case come mosso direttamente da Dio?» o anche «ma la chiesa opera il rituale di esorcismo collettivo rispetto alle condizioni di vita? Ma è quello a funzionare o le occupazioni? Ma quel rituale, in termini politici, è un anestetico delle coscienze che blocca l'azione?» o infine: «che rapporto c'è tra la coscienza religiosa e la coscienza politica?».

Il rituale menzionato⁶¹ mostra chiaramente ciò che la letteratura citata in introduzione suggerisce come pista: i linguaggi del mistico, del magico e del religioso, sono capaci di contenere, e in una certa misura di esprimere, le contraddizioni della modernità e della globalizzazione. Le contraddizioni in questo caso sono diverse e rispecchiano differenti livelli dell'esperienza della soggettività analizzata: vi è una contraddizione tra immaginato e vissuto, che riguarda l'esperienza migratoria pensata come salvezza e miglioramento delle proprie condizioni di vita e invece esperita in una miseria esistenziale quotidiana e onnipervasiva. Vi è una contraddizione tra la famiglia come rete e la famiglia come ulteriore fonte di pressione, per le rimesse richieste. Vi è la contraddizione tra desiderio delle merci e la mancanza di mezzi per l'accesso ad esse⁶².

⁶⁰ Chi nella vita ha avuto a che fare con persone provenienti dai gruppi extraparlamentari di sinistra, dell'autonomia o di formazioni proletarie attive ed auto-organizzate, si renderà conto di quanto una affermazione del genere possa provocare l'immediata ilarità e sarebbe chiaramente inaccettabile su un piano pubblico.

⁶¹ Altrove trattato più nel dettaglio: O. Costantini, *Esorcizzare la sospensione*.

⁶² *Ibidem*.

Infine vi è la contraddizione, legata all'ultima menzionata, della vita nello spazio urbano contemporaneo, dove, secondo Saskia Sassen, la trasformazione urbana legata ai meccanismi di produzione di valore, finanziarizzazione e privatizzazione delle eccedenze rappresentano una vera e propria forma di accumulazione primitiva che estrae risorse dall'ambiente urbano per orientarle verso gli operatori di mercato e sulla finanza speculativa⁶³. Una trasformazione urbana intrecciata, a Roma, con una strutturale carenza di case popolari, che finiscono per favorire il mercato privato non incidendo come calmieri dei prezzi dal lato dell'offerta. Strutture che rendono la vita di Heden, come quella di molti altri fedeli, difficile e a tratti misera. Rispetto a questa miseria va letta la sua affermazione sulla Chiesa come modo per non diventare pazzi e l'intero rituale che trasforma l'ossessione per le condizioni di miseria in un demone da scacciare: senza il contenimento del lato emotivo della condizione di miseria entro uno spazio regolato dal rituale, non sarebbe probabilmente possibile l'agire quotidiano in cui è compreso il riscatto materiale di prendersi una casa. Un atto che va valutato sia rispetto alla struttura neoliberale della città – basata su privatizzazione-valorizzazione economica degli spazi urbani e sulla conseguente espulsione di una parte della popolazione⁶⁴ – sia per ciò che concerne la costruzione del soggetto neoliberale. Riguardo al primo aspetto, l'atto di sottrazione al mercato rappresentato dalla decisione di occupare una casa risulta una rottura importante – anche dal punto di vista dell'orizzonte del possibile⁶⁵ – che consente un cambiamento immediato della propria esistenza e l'uscita da uno spazio di deprivazione in cui qualunque emergenza può diventare un problema insormontabile, o, peggio, da una vita in strada.

Per quanto riguarda invece la questione della costruzione della soggettività – ma in realtà potremmo dire anche della visione del mondo di questo specifico settore di subalternità (quella dei migranti eritrei e pentecostali) – sia l'elaborazione della Chiesa sulla povertà sia la lettura della scelta di occupare rompono con la colpevolizzazione del soggetto

⁶³ S. Sassen, «*When Local Housing Becomes an Electronic Instrument: The Global Circulation of Mortgages — A Research Note*», in «*International Journal of Urban and Regional Research*», 33, 2009, 2, pp. 411-426.

⁶⁴ Cfr. S. Gainsforth, *Airbnb città merce. Storie di resistenza alla gentrificazione digitale*, Roma, DeriveApprodi, 2019.

⁶⁵ Risulta superfluo sottolineare che la decisione di occupare comporta, oltre a quanto sottolineato nel testo, una rottura con la sacralità della proprietà privata, un cambiamento dell'idea di politico dalla delega all'azione diretta e la maturazione di una consapevolezza rispetto ai meccanismi che regolano l'economia urbana contemporanea.

subalterno prodotta all'interno del discorso neoliberale⁶⁶ e con l'idea del successo come risultato dell'imprenditorialità personale. Le condizioni di povertà non sono attribuite alla venerazione di idoli sbagliati, cultura delle persone o alla mancanza di iniziativa: la maggioranza dei fedeli della Chiesa elabora la propria condizione come il risultato di rapporti storici e di strutture razziste degli Stati occidentali⁶⁷. L'ossessione per quelle condizioni, e non dunque la condizione stessa, è destoricata, ed è rappresentata da un demone che vuole condurli alla pazzia. In questa configurazione la Chiesa svolge un'azione salvifica parallela alla scelta di «prendersi casa». La scelta di occupare, che ha coinvolto una buona parte dei fedeli delle Chiese che ho seguito, non viene da loro rappresentata come un volere divino. In un caso simile, ad esempio, Rafael Sanchez ha studiato un movimento pentecostale venezuelano i cui membri consideravano le case occupate come un dono divino⁶⁸. Heden, come altri suoi connazionali, invece la ritiene una sua scelta materiale dettata dal fatto che altrimenti non avrebbe una casa, vivrebbe in strada e non potrebbe accudire suo figlio e aiutare la sua famiglia. L'intervento divino è posto a un altro livello: i militanti dei movimenti per il diritto all'abitare sono agiti dalla divinità anche se non sono dei leader religiosi pentecostali – come invece è nel caso studiato da Sanchez in Venezuela. Il suo atto di occupare non è inserito in una prospettiva politica del tipo «la casa è un diritto, l'affitto non si paga»⁶⁹, ma è il risultato delle costrizioni materiali e del suo processo di produzione del soggetto, che trascende in parte sia la costruzione neoliberista sia quella pentecostale. Il suo compito, mi ripete spesso, è quello di far crescere bene il figlio e dargli una buona vita, ringraziando Dio per ogni giorno vissuto. Il suo atto, tradotto in termini intellettuali, è l'atto, parafrasando Mbembe⁷⁰ «di chi si trova con le spalle al muro»⁷¹; un atto che consente il recupero di un agire rispetto ad un orizzonte di valori e ha poco o nulla di

⁶⁶ Il neoliberismo è un fenomeno complesso e multifaccettato: in questa sede – per ragioni di spazio – ci si riferisce solo ad alcuni pilastri di questo pensiero.

⁶⁷ Accompagnai un fedele nelle pratiche burocratiche per il riconoscimento del suo titolo di studio in Eritrea; mi disse senza mezzi termini che non riconosce quei titoli (una laurea nella fattispecie) fosse un atto di razzismo, così che loro avrebbero fatto sempre i lavori più umili e malpagati.

⁶⁸ Utilizzo soltanto il dato, tralasciando le interpretazioni di Sanchez che ritengo errate.

⁶⁹ Si tratta di uno slogan dei movimenti rivoluzionari italiani degli anni Settanta.

⁷⁰ A. Mbembe, *Critica della ragione negra*, Como, Ibis, 2019.

⁷¹ Sto parafrasando, in questo senso, un'affermazione di Mbembe, per il quale, seguendo Fanon, la violenza del colonizzato non è una violenza ideologica (mentre quella del colonizzatore lo è profondamente), ma appunto una violenza di reazione, «la violenza epilettica dell'uomo con le spalle al muro». Ho scelto di rimanere sul termine «atto» perché occupare case non rientra nell'alveo fenomenologico della violenza.

adesione a un posizionamento politico movimentista: l'essere mamma responsabile per il figlio, sorella/figlia che aiuta la famiglia nel paese di origine, fedele della Chiesa ed infine soggetto che accede a delle forme minime di benessere al fine di migliorare la propria esistenza individuale. Il ruolo attribuito all'azione spirituale si declina su un livello diverso: sono le persone, i militanti del movimento, che consentono l'accesso a questa forma di esistenza, talvolta di sopravvivenza, ad essere guidate dallo Spirito di Dio. La casa non è direttamente un dono divino, come nel caso di Sanchez, ma una scelta, mentre l'azione politica dei militanti, sebbene riconosciuta materialmente («fanno questo senza che nessuno li paghi», mi dice) viene inserita nel dualismo manicheo pentecostale: sono loro ad essere guidati dalla divinità, anche se non lo sanno.

Come si vede, questa interpretazione non contrasta l'agire politico in senso trasformativo – o, oserei dire «antisistemico». Sottrarsi dal debito individuale, e dal mercato, mediante una azione diretta di «riappropriazione, è infatti sicuramente un atto che mette in discussione il sistema basato sulla produttività individuale dell'«onesto lavoratore» inserito nella società o della colpevolizzazione di se stessi in quanto poveri – lasciando spazio a una serie di domande aperte, la prima delle quali concernerebbe la necessità di un ragionamento che, seguendo Asad, distingue l'attore/agente dal soggetto, dove il primo è legato al principio dell'efficacia, mentre il secondo alla questione della coscienza, due elementi appartenenti a due diversi universi teoretici⁷². La seconda, conseguente, è uno scarto completo rispetto alla centralità della coscienza – una operazione intellettuale che Mezzadra attribuisce a Fanon⁷³ – ed al suo ruolo nel dominio e nella repressione: Heden esperisce la propria condizione, elaborandola solo fino a un certo punto sul piano della consapevolezza, dell'intenzione e dell'attribuzione di significato all'esperienza, ma occupa resistendo alla sua condizione strutturale in un quadro di tipo coloniale o post-coloniale di gerarchizzazione dei gruppi sociali. Tuttavia, chi glielo rende possibile è letto, dalla sua coscienza religiosa (che è quella che attribuisce il significato alla sua esperienza), come un soggetto mosso dalla volontà divina. Tale livello di interpretazione mostra una sovrapposizione: Heden sa benissimo che i militanti non si considerano tali e che agiscono sulla base di una organizzazione politica tipica della sinistra in qualche modo antisistemica, anche perché ha vissuto in una famiglia legata alla lotta di liberazione eritrea,

⁷² T. Asad, *Genealogies of Religion*.

⁷³ P. Ascarì, *Corpi e recinti*.

connotata in molti aspetti dal marxismo-leninismo, e ha un grado di istruzione elevato. Infatti dice che essi sono da ringraziare perché nessuno li paga per fare ciò. Su questo livello, tuttavia, inserisce l'idea che essi siano agiti o aiutati dalla divinità. Con questa affermazione riporta in parte ovviamente il suo atto all'interno del suo percorso religioso, ma, potremmo dire a un maggiore livello di profondità, che nella sua lettura del mondo la divinità agisce in favore della scelta prodotta nella materialità ovvero che la distinzione tra le due sfere nella coscienza religiosamente impegnata risulti di fatto inesistente. Una sovrapposizione che si intreccia con un altro importante elemento da sottolineare e che riguarda il contenuto del termine «politico», in cui la mia interlocutrice comprende il coinvolgimento con organizzazioni eritree e l'intera storia eritrea contemporanea, ma la partecipazione ai movimenti per il diritto all'abitare e l'occupazione di immobili abbandonati, considerate una pratica necessaria alla sopravvivenza e per evitare una vita in strada, non vengono inserite all'interno della stessa sfera del politico.

Insomma un significato elaborato a partire dalla propria esistenza letta con le lenti del pentecostalismo.