



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI GENOVA**

Dipartimento di Scienze della Formazione



Dottorato in Scienze Sociali

Curriculum Sociologia

Ciclo XXXV

**LO SPIRITO NEOLIBERISTA TRA DIAVOLO E DENARO.
EVANGELICI, GOVERNAMENTALITÀ E LOTTE A RIO DE
JANEIRO**

Candidato: Iafet Leonardi Bricalli

Tutor: Federico Rahola

Anno accademico 2022/2023

Abstract: In Brazil, one of the most important social phenomena of recent decades is the importance that evangelicals have acquired in society as a whole. Not only has the number of churches and faithful expanded, especially in the *favelas* and peripheries of large cities, but evangelicals have taken on an increasingly relevant role in the political and cultural fields of the country. One of the most important segments of this phenomenon is the so-called neo-Pentecostalism, whose churches were constituted from the adoption of a theology that has a close relationship with neoliberalism, the Theology of Prosperity. The main objective of the thesis is to understand the role played by neo-Pentecostalism in neoliberal governmentality. To this end, the thesis makes use of a methodological choice related to neoliberalism. More than a set of economic policies accompanied by ideologies applied to societies through the articulation between national States and corporations, as a certain Marxist discourse wants, the definition of neoliberalism adopted by this work is based on the research of authors such as Michel Foucault, Pierre Dardot, Christian Laval, Wendy Brown, among others, for whom neoliberalism is a form of governmentality, which conduct of conducts is based on a mixture of apparently contradictory principles that involve freedom and conservatism. A covert ethnography conducted in one of the headquarters in Rio de Janeiro of the main representative of Brazilian neo-Pentecostalism, the *Igreja Universal do Reino de Deus*, and the follow-up of the publications of that church revealed how religion and neoliberalism meet during services and publications: individual accountability for everyday suffering, rituals of exorcism, rejection of salaried work, individualism, encouragement of entrepreneurship, motivational speeches, coaching techniques and support for the extreme right are among the highlights of the observations made. However, as I got to know the evangelical environment through the bibliography and the contacts I had with many pastors in the city of Rio de Janeiro, two other questions emerged. The first refers to the insufficiency of talking about only one type of evangelical governmentality - the one that associates neo-Pentecostal theology and neoliberalism - and, thus, presenting the articulation of some evangelical churches and some pastors with other forms of “classical governmentality” of the *favelas* and peripheries of the city, due to the strong penetration that these churches and pastors began to have in these spaces. Through interviews and secondary data obtained from books, articles and newspaper articles, I show the reciprocal relationships between some evangelical churches and pastors with public security policies, with the policy of removing favelas, with drug trafficking and with militias. The second question is related to the attempt to present a diverse evangelical environment that I came across during my

fieldwork in Rio de Janeiro and which involves the participation of evangelicals in different struggles for social justice in the city. Using discursive interviews, I present three cases: an evangelical woman who leads the fight against the removal of the *favela* where she lives, an evangelical woman who leads the fight for human rights and a pastor of a neo-Pentecostal church who leads her church from the fight against racism, against gender violence and in favor of homeless people. With the presentation of these cases, it is concluded that the role played by the evangelical churches in conducting conduct from different types of governmentality cannot be thought from a pure determinism, since struggles and resistance always exist in confrontation with the power practices.

Keywords: neoliberalism, governmentality, evangelicals, Pentecostalism, neo-Pentecostalism.

SOMMARIO

Introduzione 7

Capitolo 1 - Metodologia della ricerca 20

- 1.1 Verso una sociologia riflessiva 20
- 1.2 Un approccio agli evangelici brasiliani dal neoliberismo: una scelta metodologica 26
- 1.3 “Scendere per le strade e guardarsi intorno”: un’etnografia tra gli evangelici a Rio de Janeiro 28
- 1.4 Etica nella ricerca 45

PARTE 1 - RELIGIONE E NEOLIBERISMO: GLI EVANGELICI IN BRASILE

Capitolo 2- Condurre le condotte: tra religione e neoliberismo 47

- 2.1 Il ruolo morale della religione nella condotta degli individui e nella legittimazione sociale 47
- 2.2 La condotta delle condotte nel protestantesimo e lo spirito del capitalismo: le lezioni di Weber 52
- 2.3 Una definizione marxista di neoliberismo 57
- 2.4 La dimensione “positiva” del potere 63
- 2.5 La teoria neoliberista 68
- 2.6 Condurre le condotte nel neoliberismo: la governamentalità neoliberista 72
- 2.7 L’impresa come modello di soggettivazione e il soggetto neoliberista 75
- 2.8 Neoliberismo e Neoconservatorismo 84

Capitolo 3 – L’espansione evangelica in Brasile e il dispositivo di governo delle *favelas* e delle periferie 91

- 3.1 Breve storia dell’espansione degli evangelici in Brasile 92
- 3.2 Breve panoramica della modernizzazione brasiliana e della transizione al neoliberismo 97
- 3.3 Pentecostalismo, una religiosità delle classi popolari 103
- 3.4 L’espansione degli evangelici nelle *favelas* e nelle periferie delle città brasiliane 111
- 3.5 Il dispositivo urbano neoliberista a Rio de Janeiro: un’introduzione 120

PARTE II - GLI EVANGELICI E IL DISPOSITIVO URBANO NEOLIBERISTA NELLA CITTÀ DI RIO DE JANEIRO

Capitolo 4 – Governare tra libertà e conservatorismo: un’etnografia in una sede dell’*Universal* a Rio de Janeiro 124

- 4.1 Breve storia dell’*Universal* 124
- 4.2 L’arrivo al campo di ricerca: osservazioni preliminari 130
- 4.3 Il discorso della sofferenza alle riunioni dell’*Universal* 137
- 4.4 Il diavolo, simbolo di ogni male 146
- 4.5 Come diventare imprenditore: i consigli dell’*Universal* 152
- 4.6 Rifiutare il fallimento: la vita come successo permanente all’*Universal* 161
- 4.7 Soggetti in eterno miglioramento: il ruolo giocato dall’*Universal* nella costruzione di un’immagine di sé 170
- 4.8 La decima e le offerte come investimenti in se stesso 183
- 4.9 Morale e politica: la partecipazione degli evangelici e dell’*Universal* alla politica brasiliana 194

Capitolo 5 – Gli evangelici nelle *favelas* e nelle periferie di Rio de Janeiro: legittimatori dell’ordine sociale 208

- 5.1 Città militare neoliberista: riflessioni da Rio de Janeiro 208
- 5.2 Sostegno evangelico alla “pacificazione” e alla militarizzazione delle *favelas* 216
- 5.3 Chiese evangeliche che legittimano la violenza di stato: la rimozione della *Favela Vila Autódromo* 227
- 5.4 Gruppi criminali territoriali ed evangelismo: rapporti reciproci 240

PARTE 3 - SOGGETTIVITÀ EVANGELICHE IN LOTTA

Capitolo 6 – Donne, nere, *faveladas* e... evangeliche! Tre casi di lotte sociali a Rio e Janeiro 253

- 6.1 Lotta evangelica come *diritto alla città* nella resistenza alla rimozione di una *favela* 255
- 6.2 La lotta di una madre evangelica contro il razzismo di stato 267

6.3 La lotta di una pastora nera in terra di milizie 273

Conclusioni 281

Bibliografia 285

Introduzione

La decisione di studiare gli evangelici brasiliani è avvenuta in modo insolito. Per il concorso di dottorato avevo presentato un progetto di ricerca relativo all'utilizzo della videosorveglianza in contesti urbani. Come di solito accade nei concorsi di dottorato, il mio progetto di ricerca è stato ispirato dalla ricerca che avevo fatto per la tesi di laurea, cioè era legato a un argomento che conoscevo bene.

Tuttavia, in uno dei primi incontri che ho avuto con il mio tutor, Federico Rahola, mentre si parlava del cambio di paradigma della sorveglianza con il passaggio dalle società disciplinari fordiste alle società di controllo neoliberiste e del soggetto specifico emerso in ognuna di queste società, lui, che conosce bene il Brasile, ha affermato che le chiese evangeliche brasiliane giocano un ruolo importante nella soggettivazione neoliberista. Rahola aveva ragione: probabilmente pensava a uno dei filoni più importanti del fenomeno religioso evangelico brasiliano, chiamato neopentecostalismo, che ha forti legami con il neoliberismo e la produzione di soggettività corrispondenti. Alzandosi dalla sedia, come per chiudere l'incontro, e sapendo che ero riluttante a portare avanti il mio progetto di ricerca iniziale, ha detto che sarebbe interessante sviluppare un progetto di ricerca che cercasse di conoscere il ruolo giocato dalle chiese evangeliche brasiliane nella soggettivazione neoliberista. Ci siamo salutati e sono tornato a casa pensando a questo rapporto tra evangelici brasiliani e neoliberismo.

Fino ad allora, non mi era mai passato per la mente di studiare qualcosa legato alle religioni. Sono nato e cresciuto in un ambiente profondamente cattolico. Figlio di un ex sacerdote italiano inviato in missione in Brasile negli anni 1960, dove conobbe mia madre mentre lavorava in una casa di suore in un piccolo paese dell'interno dello Stato di Espírito Santo, ho frequentato la chiesa del quartiere dove sono nato durante tutta la mia infanzia e adolescenza. I miei genitori, uno dei primi abitanti del quartiere, avevano contribuito alla costruzione della chiesa e ne erano diventati quasi dei simboli, aiutati molto dalla figura di mio padre di "ex sacerdote italiano". Inoltre, la mia casa era molto frequentata da sacerdoti ed ex sacerdoti, italiani e brasiliani, a causa dei rapporti che mio padre aveva instaurato durante la sua vita missionaria.

Per me, tuttavia, la chiesa non ha mai avuto molto senso. Predominano i brutti ricordi: messe, lezioni di catechismo e lezioni di cresima hanno ostacolato sia i miei giochi d'infanzia che il tifo per la mia squadra di calcio durante i fine settimana. Da adolescente, subito dopo la cresima, intorno ai 15 anni, ho smesso di frequentare la chiesa

e dopo posso contare sulle dita di una mano le volte che sono andato in una. Ma questo stava per cambiare...

La domanda di ricerca proposta dal mio tutor era molto pertinente e attuale. Il Brasile è un tipico esempio che la teoria della secolarizzazione, cioè che la modernità porta necessariamente a un declino della religione sia nella società che a livello di mentalità degli individui, è una tesi che, nella maggior parte delle società, normalmente non regge (Berger 1999). Negli ultimi decenni, la società brasiliana sta assistendo a un movimento di rinascita religiosa di diversa natura, legato all'espansione degli evangelici nel campo religioso del paese, tradizionalmente occupato dal cattolicesimo. Le chiese evangeliche si moltiplicano principalmente nelle *favelas* e nelle periferie delle città brasiliane.¹ I poveri brasiliani stanno diventando evangelici. Nonostante io sia nato in un quartiere di classe media dove praticamente non esistevano chiese evangeliche e dove eravamo praticamente tutti cattolici, già nella mia infanzia e adolescenza, negli anni 1990, ricordo che quando visitavo parenti e amici alla periferia della città dove sono nato, il panorama religioso era diverso: c'era praticamente una chiesa evangelica ad ogni angolo e la maggior parte delle persone che vi abitavano erano evangelici. Quando nel 2009 sono diventato insegnante di scuola media e ho iniziato a lavorare nelle periferie della città, i cui studenti erano per lo più poveri, mi sono reso conto che il fenomeno evangelico stava diventando sempre più attuale: le chiese si moltiplicavano e anche il numero dei fedeli.

Il fenomeno evangelico è diventato una dimensione importante per la comprensione delle *favelas* e delle periferie brasiliane e delle popolazioni che le costituiscono. Ma non solo. L'aumento del numero degli evangelici è stato accompagnato da un'importanza che hanno acquisito in campo culturale e politico, ad esempio. L'elezione di un candidato di estrema destra, Jair Bolsonaro, alla presidenza della repubblica nel 2018, ad esempio, è stata possibile solo grazie alla mobilitazione dei valori morali religiosi e al massiccio sostegno ricevuto dagli evangelici brasiliani. La comprensione degli evangelici brasiliani è diventata fondamentale anche per la comprensione del Brasile di oggi.²

¹ Nel terzo capitolo della tesi faccio le dovute distinzioni tra *favelas* e periferie delle città brasiliane. Per ora basta dire che questi sono gli spazi delle città brasiliane dove abitualmente vivono i poveri e i neri.

² In un testo recente molto interessante, Côrtes (2021) sostiene la tesi secondo cui alcune dimensioni presenti nella svolta autoritaria brasiliana degli ultimi anni, il cui simbolo più grande è stata l'elezione di Jair Bolsonaro, sono il risultato di una lenta maturazione di quanto stava accadendo sui margini della società brasiliana, con una forte partecipazione del discorso evangelico legato, ad esempio, alla guerra, al rifiuto dell'umiliazione e all'imprenditorialità.

Poiché l'argomento, essendo estremamente attuale, mi interessava particolarmente e poiché ero disposto ad abbandonare il mio progetto di ricerca iniziale, di cui avevo già affrontato l'argomento durante lo svolgimento della tesi di laurea, ho iniziato nei mesi successivi a dedicarmi alla lettura di tutto ciò che era stato pubblicato sugli evangelici brasiliani che era alla mia portata. Questo mi ha permesso di avvicinarmi al rapporto tra evangelici e neoliberismo in Brasile, che era al centro del progetto che stavo per sviluppare. In un paese in cui il cattolicesimo è stata la religione ufficiale per quasi quattro secoli, era naturale che il protestantesimo avesse difficoltà a penetrare. L'inizio del cambiamento iniziò a verificarsi a metà del Novecento e seguì, non a caso, il processo di modernizzazione brasiliana. A differenza dei paesi capitalisti centrali, dove il processo di modernizzazione è stato accompagnato dall'incorporazione dei lavoratori nel processo produttivo con relativo successo, che ha portato alla formazione di società relativamente più egualitarie, in particolare nei tre decenni successivi al dopoguerra, in Brasile, paese capitalista periferico, il processo di modernizzazione, tradotto in un periodo di intensa industrializzazione, migrazione rurale-urbana e urbanizzazione, è stato del tutto incapace di incorporare i lavoratori nel processo produttivo in modo minimamente soddisfacente. La conseguenza di questo processo è stata la costituzione di una società profondamente segnata dalla disuguaglianza la cui materializzazione avviene principalmente nella formazione e nell'espansione delle *favelas* e delle periferie urbane, spazi abitativi estremamente precari dove vive la maggior parte dei poveri brasiliani. La precarietà sociale che i paesi capitalisti centrali hanno cominciato a vivere con la svolta neoliberista a partire dagli anni 1980 è, quindi, una parte costitutiva del processo di modernizzazione brasiliano, le cui conseguenze sociali sono ancora assolutamente incomparabili con la realtà dei paesi centrali, anche con l'arrivo del neoliberismo in questi paesi.

L'inizio dell'espansione del protestantesimo in Brasile riflette questo processo. Ma non è, in effetti, un tipo generico di protestantesimo. Il protestantesimo che ha guadagnato forza in Brasile è quello che convenzionalmente viene chiamato pentecostalismo. A differenza del più formale e razionale, cosiddetto protestantesimo storico, i cui membri erano normalmente bianchi appartenenti alle classi medie e alle élite, il pentecostalismo è stato, fin dalla sua comparsa a Los Angeles all'inizio del XX secolo³,

³ La teoria più accreditata indica la Los Angeles del primo Novecento come la città di origine del Pentecostalismo, sebbene alcuni autori (Anderson 2010; Bergunder 2010) mettano in discussione tale conclusione, indicando che movimenti religiosi con caratteristiche simili si sono verificati

un tipo di religiosità più vicino alla magia, meno formale e razionale, basato su miracoli, guarigioni e guerre spirituali, ed è per questo che ha attirato prevalentemente membri delle classi popolari (Anderson 2014; J. Souza 2010). In Brasile, man mano che queste classi si espandevano e diventavano più complesse e le sofferenze sociali aumentavano, il pentecostalismo trovò terreno fertile per la sua espansione (Mariano 1999; J. Souza 2010).

Anche così, in un paese di forte tradizione cattolica, sebbene questa espansione sia avvenuta, è stata relativamente timida nei primi decenni della modernizzazione. L'espansione evangelica veramente significativa inizia a manifestarsi solo a partire dagli anni 1980 e 1990 e coincide con la transizione neoliberista vissuta dal Brasile durante gli anni 1980, confermata dall'adozione di una politica economica propriamente neoliberista a partire dagli anni 1990 con il governo di Fernando Collor e che rimane fino ai giorni nostri con poche variazioni. Poiché il neoliberismo in Brasile ha significato l'approfondimento della precarietà del lavoro e dell'esistenza che era già un segno costitutivo del processo di modernizzazione del paese, si andava costituendo il contesto per la moltiplicazione delle chiese evangeliche, soprattutto nelle *favelas* e nelle periferie delle grandi città. Le sofferenze quotidiane a cui era sottoposta la maggior parte dei poveri brasiliani sono state canalizzate molto bene da queste chiese: hanno creato e adattato i loro discorsi religiosi a queste sofferenze, così come hanno iniziato a costituire uno dei pochi spazi collettivi in cui queste persone potevano non solo essere ascoltate, ma anche condividere le loro esperienze di vita quotidiana. Da allora, gli evangelici sono venuti ad occupare uno spazio crescente nella società brasiliana: se nel 1980 rappresentavano circa il 5% della popolazione, oggi le proiezioni indicano che si aggirano intorno al 30%, per non parlare del peso economico, culturale e politico che hanno acquisito (Mariano 2013; Spyer 2020).

Ma il neoliberismo spiega l'espansione evangelica non solo perché ha approfondito la precarietà sociale in Brasile. Da allora, l'assimilazione dei valori di un nuovo ordine basato sul mercato si è approfondita nella società brasiliana, che si tradurrà,

quasi contemporaneamente in città indiane, coreane e cilene. Per questi autori il pentecostalismo avrebbe quindi un'origine multipla e la sua definizione dovrebbe essere ricercata in questa rete di movimenti e nei loro sviluppi futuri e non in un punto fisso e in un momento specifico: la Los Angeles del primo Novecento. Gli stessi autori, tuttavia, riconoscono che Los Angeles sembra davvero aver svolto un ruolo di primo piano nella diffusione mondiale del pentecostalismo. In Brasile, ad esempio, le prime chiese pentecostali furono fondate da missionari stranieri (non necessariamente nordamericani), ma che avevano avuto contatti con il pentecostalismo negli Stati Uniti. Nel capitolo 3 avremo l'opportunità di tornare su queste discussioni.

principalmente, nell'affermazione della libertà come valore e come pratica legittima. Le religioni, ovviamente, subiranno l'impatto di questa trasformazione. Secondo la tesi di Berger ([1967] 1990), in un contesto di approfondimento delle relazioni di mercato e di valorizzazione della libertà, si affermano anche la libertà religiosa e il pluralismo, la cui principale conseguenza sarà il trattamento della religione come una questione di libera scelta o preferenza personale. Si apriva la strada perché la tradizione cattolica iniziasse a perdere terreno nella società brasiliana, che sarebbe stata occupata dalla religiosità che meglio si adattava a questo nuovo contesto, che divenne principalmente quello della competizione religiosa.

Nel campo religioso brasiliano, a quanto pare sono stati gli evangelici quelli che meglio si sono adattati a questo nuovo contesto che ha unito precarietà sociale e libertà. L'esempio migliore di ciò viene dal riorientamento teologico e sociologico avvenuto in quello stesso periodo all'interno dell'ambito religioso pentecostale e che ha dato origine al movimento noto come neopentecostalismo (Mariano 1996; Mariano 1999). Tra i cambiamenti, due spiccano: l'intensificarsi di un aspetto teologico già presente nel pentecostalismo classico - la guerra spirituale (e materiale) contro il diavolo e la rottura con la tradizione ascetica del pentecostalismo classico quando propone una teologia non di negazione, ma di apprezzamento del mondo "qui e ora" che è convenzionalmente chiamata Teologia della Prosperità.

Esacerbando la guerra contro il diavolo, le chiese neopentecostali hanno dato contorni espliciti a una figura che fungeva da capro espiatorio per le sofferenze sociali quotidiane a cui erano sottoposti i poveri brasiliani e hanno dato un senso a queste sofferenze, che, se già esistevano in una società che porta la ferita di quasi quattro secoli di schiavitù e un processo di modernizzazione fortemente escludente, sono state approfondite con politiche neoliberiste. In linea con i precetti neoliberisti, la mobilitazione della figura del diavolo da parte del neopentecostalismo ha esacerbato la convinzione pentecostale che le sofferenze quotidiane non trovassero spiegazione nelle strutture sociali di riproduzione delle disuguaglianze, ma nell'assenza di fede, che a sua volta si basava su una decisione unica ed esclusivamente individuale. D'altra parte, la Teologia della Prosperità, non solo ammettendo ma incoraggiando, in contrasto con l'ascesi pentecostale, la vita in "questo mondo" includeva, da un punto di vista religioso, i poveri in una società del desiderio che era in pieno sviluppo nel paese. Per i neopentecostali, una vita prospera si riferiva ovviamente all'accesso ai beni materiali di consumo, ma andava ben oltre includendo anche felicità, successo, sviluppo personale,

libertà e indipendenza. Dal punto di vista neopentecostale, la prosperità sarebbe raggiunta, ancora una volta, solo da uno sforzo individuale che dipendeva, a sua volta, da una fede religiosa incrollabile. Questo sforzo ha avuto però il sostegno delle chiese neopentecostali, il cui discorso è stato adattato nel tempo per contribuire alla formazione di soggettività in convergenza con lo spirito neoliberista, in cui parole d'ordine come libertà, imprenditorialità, successo, autosviluppo personale e il costante migliorare di se stesso sono diventate l'agenda del momento. Questi cambiamenti furono responsabili di una vera "neopentecostalizzazione" delle altre religioni brasiliane che, in misura maggiore o minore, iniziarono a recepire gli elementi nuovi portati dal neopentecostalismo e, senza dubbio, contribuirono a far sì che gli evangelici occupassero uno spazio crescente nella società brasiliana.

Il rapporto tra evangelici e neoliberismo in Brasile che più interessa questo lavoro è direttamente correlato a questo movimento evangelico che divenne noto come neopentecostalismo. Tuttavia, è necessario essere più preciso riguardo alla definizione di neoliberismo che adottato. Da un punto di vista marxista, il cui principale esponente forse sia Harvey ([2005] 2007), il neoliberismo è legato al tentativo di restaurare il potere della classe capitalista dalle crisi economiche degli anni 1970 e anche alle trasformazioni del capitalismo da allora in poi. Queste trasformazioni sono legate, ad esempio, alla deindustrializzazione dei paesi capitalisti centrali, alla finanziarizzazione dell'economia, alla riduzione del ruolo dello Stato e all'espansione e all'approfondimento delle relazioni mercantili in tutti i settori sociali. Il neoliberismo sarebbe la ripetizione di un vecchio copione in cui le corporazioni e gli stati nazionali (questi catturati dalle corporazioni) metterebbero in atto, dall'alto, in una determinata società, un insieme di politiche pubbliche accompagnate da ideologie corrispondenti, i cui effetti sono invariabilmente negativi. Il concetto chiave per identificare tali effetti è quello di *accumulazione per espropriazione* (Harvey [2005] 2007; Harvey [2010] 2018).

Tuttavia, il neoliberismo non si limita all'applicazione di politiche e ideologie economiche alle società da un punto esterno (Dardot e Laval [2009] 2016; Foucault [2004] 2005; Foucault [2004] 2017). Il neoliberismo è, al contrario, una nuova razionalità politica costruita "dal basso" nelle più diverse relazioni sociali quotidiane a partire da una specifica modalità di governamentalità, cioè il modo in cui le persone conducono (governano) altre persone e se stesse (Foucault [2004] 2005). Questo tipo specifico di governamentalità funziona principalmente dalla produzione di un nuovo ordine soggettivo (Dardot e Laval [2009] 2016; Foucault [2004] 2005; Rose 1996). Con il

neoliberismo, siamo lontani dal soggetto disciplinare che rispondeva all'ordine soggettivo richiesto dal capitalismo industriale fordista. In risposta alle lotte sociali di studenti, lavoratori, donne, neri, immigrati e omosessuali degli anni 1960 e 1970 contro le società disciplinari e in nome della libertà, il soggetto neoliberista è il frutto di un “nuovo spirito del capitalismo” (Boltanski e Chiapello [1999] 2014) che funziona non contro la libertà, ma, al contrario, attraverso di essa, per incorporare le esigenze delle lotte. L'aspetto fondamentale di questo “nuovo spirito” è la produzione di un nuovo ordine soggettivo basato sul modello di impresa, secondo il quale gli individui devono essere in costante processo di sviluppo e miglioramento come capitale umano, per poter competere con altri capitali, cioè, con altri individui. In altre parole, è possibile dire che il neoliberismo si basa sull'impresa come modello di soggettivazione e sulla concorrenza come norma di condotta (Dardot e Laval [2009] 2016).

Ciò che è importante, tuttavia, è che la libertà su cui si fonda il neoliberismo può benissimo coesistere con il suo opposto. Non dimentichiamo, ad esempio, che la prima esperienza neoliberista è stata una violenta dittatura insediata in Cile nel 1973. Contrariamente a quanto una lettura che associa il neoliberismo a un ritorno alle pratiche liberali del *laissez faire*, il neoliberismo è l'invenzione di una nuova concezione estremamente interventista di capitalismo. Uno stato forte, che si traduce, ad esempio, in militarismo e penalizzazione generalizzata, finalizzata alla gestione della marginalità urbana, è una condizione del neoliberismo (Wacquant 2008). Inoltre, il neoliberismo può benissimo coesistere con valori conservatori apparentemente contrari ad esso. E qui non si tratta solo della strumentalizzazione da parte dell'estrema destra del risentimento delle classi che hanno perso con il neoliberismo dalla mobilitazione di valori come la sicurezza, la patria, la religione, Dio e la famiglia, che sarebbero esterni e contraddittori al neoliberismo (Harvey [2005] 2007; J. Souza 2020). Aspetti conservatori legati alla tradizione, alla religione e alla famiglia sono presenti all'interno della teoria neoliberista, principalmente attraverso il lavoro di Friedrich Hayek (Brown 2019; Dardot et al. 2021).

In un libro recentemente pubblicato, Dardot et al. (2021) cercano di aggiungere un nuovo capitolo alla storia del neoliberismo, tracciando una genealogia che li porta a concludere che la sua fondazione è dipesa da una scelta fondante: la scelta della guerra civile. Si tratta di una concezione molto diversa della guerra civile da quelle classiche, come quella di Hobbes, in cui ci sarebbe una “guerra di tutti contro tutti”, legata al ritorno ad uno “stato di natura” - a cui l'ordine contrattuale dello Stato avrebbe posto fine - se lo Stato cessa di esistere. Il significato della guerra civile nel neoliberismo dipende

fondamentalmente dall'esistenza dello Stato. Occorre anche usare il plurale in quanto si tratta effettivamente di "guerre civili", che sono guerre "totali": sociali, in quanto cercano di indebolire i diritti sociali delle popolazioni; etniche, poiché cercano di escludere gli stranieri da ogni forma di cittadinanza; politiche e giuridiche, in quanto ricorrono all'ordinamento giuridico per reprimere e criminalizzare i movimenti di resistenza e di protesta; culturale e morale, in quanto attaccano i diritti individuali in nome di un conservatorismo spesso basato su valori cristiani (Dardot et al. 2021).

Qui entriamo nel cuore della domanda che ci ha portato qui. Pensare al rapporto tra gli evangelici brasiliani e il neoliberismo va oltre il pensare come l'arrivo del neoliberismo in Brasile abbia accentuato lo smantellamento sociale e reso più complessa la composizione delle classi popolari in Brasile, contribuendo così a creare un terreno fertile per l'espansione di un tipo di religiosità adattata a questo contesto. Questo aspetto, ovviamente, è fondamentale. Tuttavia, la dimensione del rapporto tra gli evangelici e il neoliberismo che più mi interessa è come il discorso di un certo filone degli evangelici brasiliani, i cosiddetti neopentecostali, contribuisca alla costruzione del neoliberismo brasiliano "dal basso", in questo caso in un contesto religioso, mescolando valori apparentemente contraddittori, legati, da un lato, alle libertà, e, dall'altro, al conservatorismo. In questo caso particolare che riguarda la religione, entra in gioco un'altra dimensione fondamentale della ricerca, ovvero come la religione sia profondamente legata all'esercizio del potere (Berger [1967] 1990; Bourdieu, [1971] 2012). Dal prevalere della spiegazione della realtà sociale su una realtà morale ultima (religiosa), la religione può funzionare come elemento che non consente la spiegazione delle strutture economiche, sociali e politiche di una data società. Gli effetti di questo tipo di interpretazione del reale in una società profondamente ineguale possono essere perversi. Abbiamo, quindi, che nel caso di questa ricerca, la governamentalità neoliberista è supportata da una governamentalità di tipo religioso. È l'articolazione tra questi due tipi di governamentalità che costituisce il fulcro di questo lavoro. Formulerei la domanda di ricerca, la principale a cui risponderà questo lavoro, come segue: Qual è il ruolo giocato dal neopentecostalismo brasiliano nella governamentalità neoliberista? L'ipotesi principale della ricerca, quindi, è che il neopentecostalismo brasiliano contribuisca al governo dei poveri brasiliani, che costituiscono la maggioranza del suo pubblico, sia basato sui principi religiosi che su quelli della governamentalità neoliberista.

Nel senso che la questione stabilisce un rapporto tra protestantesimo e capitalismo, non è solo foucaultiana, come spero di aver chiarito, ma anche weberiana. Weber ([1904]

2018) ha cercato di spiegare un fenomeno economico, lo sviluppo del moderno capitalismo occidentale, a partire da un fenomeno culturale, la Riforma protestante europea. Nella tesi di Weber ([1904] 2018), una certa etica ascetica protestante, in particolare calvinista, basata sul dubbio dell'elezione divina, ha prodotto soggetti metodici, razionali e devoti i cui spiriti convergevano con la necessità della disciplina del lavoro del capitalismo industriale, nonché il bisogno di risparmio, che rispondeva all'esigenza di un continuo reinvestimento dei capitali nel processo produttivo. Nel nostro problema di ricerca, però, le cose appaiono un po' diversamente, per non dire contrarie alla tesi proposta da Weber ([1904] 2018). In un certo senso, è la svolta della società brasiliana al neoliberalismo che spiega lo sviluppo del neopentecostalismo, e non il contrario. Il neoliberalismo ha creato terreno fertile per l'emergere di questa peculiare forma di religiosità in quanto, in primo luogo, ha accentuato le disuguaglianze e le sofferenze dei più poveri, e in secondo luogo, perché ha fornito elementi per la costruzione di una particolarissima "etica" protestante che è riuscita a mescolare elementi propriamente religiosi e tracce della razionalità neoliberalista. L'approssimazione con la tesi di Weber ([1904] 2018) appare nella misura in cui si tratta di evitare un certo economicismo nell'interpretazione del rapporto tra capitalismo e protestantesimo e valorizzare un'interpretazione sociologica in cui una certa religiosità - il neopentecostalismo - finisce per alimentare e perpetuare il neoliberalismo in Brasile "dal basso".

Man mano che avanzavo nelle letture sugli evangelici brasiliani e dal momento in cui ho iniziato il lavoro sul campo in Brasile (che approfondirò nel prossimo capitolo), mi sono reso conto che parlare di un unico tipo di governamentalità evangelica, quella relativa al discorso evangelico neopentecostale, non sarebbe adeguato. A poco a poco, mi sono reso conto che l'espansione degli evangelici nelle *favelas* e nelle periferie di Rio de Janeiro, dove stavo svolgendo il lavoro sul campo, è un fenomeno di tale impatto che il discorso evangelico, alcune chiese evangeliche e alcuni pastori hanno iniziato a essere collegati ad altri modi "classici" di governo nelle *favelas* e nelle periferie di Rio de Janeiro, tutti più o meno legati al neoliberalismo. Così, oltre a rispondere alla domanda principale, questo lavoro cerca di illustrare come il fenomeno evangelico sia arrivato a fungere da legittimatore di un ordine urbano neoliberalista a Rio de Janeiro, dalla sua articolazione, ad esempio, con le politiche di pacificazione/militarizzazione delle *favelas*, con le politiche di rimozioni delle *favelas*, con il narcotraffico e con le milizie.

Ma un'altra domanda di ricerca è ancora emersa. Appena arrivato a Rio de Janeiro per iniziare la ricerca sul campo, il professore Giuseppe Cocco, dell'Università Federale di Rio de Janeiro (UFRJ), che aveva accettato di ricevermi per un periodo di soggiorno, mi ha dato una serie di contatti di evangelici, pastori e fedeli, che aveva conosciuto in città. Erano evangelici "differenti": avevano in comune il fatto di aver partecipato a diversi tipi di lotte sociali in tutta la città. Questi contatti mi hanno portato ad altri contatti e mentre parlavo con ognuna di queste persone, sono stato costretto a riconoscere l'insufficienza di un tipico ragionamento di senso comune brasiliano, che era anche in parte mio, che cerca di stabilire relazioni dirette tra gli evangelici, il mantenimento di lo *status quo* e il conservatorismo in Brasile.⁴ Tali evangelici hanno illustrato come il potere non possa mai essere pensato come puro determinismo, come se le lotte e le rotture da loro imposte non esistessero (Cocco 2009). Quindi, se cerco di mostrare che le chiese evangeliche giocano un ruolo importante nella condotta dei soggetti dai principi della governamentalità neoliberista, mostro anche l'esistenza di soggettività evangeliche che non si lasciano condurre sulla base di questi principi. Chiamo "soggettività evangeliche in lotta" questi casi che forse illustrano e aggiornano ciò che Foucault ([2004] 2017) chiama contro-condotte, cioè una serie di movimenti di resistenza individuale e collettiva (secc. XVII-XIX) in un contesto di potere pastorale la cui genealogia risale alle pratiche di governo della chiesa cattolico-romana.

Infine, una breve considerazione. Nel terzo capitolo della tesi, dove descrivo in dettaglio l'espansione del protestantesimo in Brasile, sarà chiaro come questa espansione abbia portato alla formazione di chiese e movimenti molto diversi, il che rende gli evangelici brasiliani un gruppo molto eterogeneo. Così, la categoria "evangelici" finisce per essere molto generica. Gli evangelici a cui si rivolge questo lavoro sono interamente quelli appartenenti al ramo del protestantesimo chiamato pentecostalismo, di cui fanno ovviamente parte i neopentecostali. Durante il testo continuo ad utilizzare la categoria "evangelici" per dare fluidità alla lettura, ma in questo lavoro va intesa come sinonimo di

⁴ Si tratta infatti di uno stereotipo sugli evangelici, soprattutto quelli legati alle diverse versioni del pentecostalismo, che è ben lungi dall'essere un'esclusività brasiliana. Droogers (2010), ad esempio, mostra come il senso comune e altre chiese cristiane legate al protestantesimo storico e al cattolicesimo tendano a creare stereotipi di vario genere sul pentecostalismo e sui suoi membri. Se il legame maggioritario tra pentecostalismo e conservatorismo ha un peso importante nella produzione di stereotipi di vario tipo, la spiegazione passa, a mio avviso, anche per il fatto che il pentecostalismo è una religiosità fondamentalmente popolare.

“evangelici pentecostali e neopentecostali”. A volte però, quando il testo lo richiede, cerco di essere più specifico e di fare le dovute distinzioni.

Questa tesi è strutturata in tre parti e sei capitoli. Nel *capitolo 1* presento la metodologia della tesi. Comincio con un dibattito sulla riflessività nella ricerca sociologica, mettendo in discussione l’idea di una presunta oggettività assoluta e neutralità della ricerca, che era presente nel fondamento positivista che ha dato origine alla disciplina. Affermo così la partecipazione della mia soggettività a tutte le fasi della ricerca, prestando la dovuta attenzione a non cadere nella trappola del soggettivismo puro che finirebbe per negare l’esistenza di qualsiasi realtà oggettiva dell’oggetto della ricerca. Successivamente, giustifico la scelta metodologica di affrontare il fenomeno evangelico brasiliano da una certa prospettiva del neoliberalismo. Poi, descrivo in dettaglio l’organizzazione della ricerca sul campo, rivelando il contesto empirico della ricerca, i tipi di metodologie utilizzate, le tecniche utilizzate per la raccolta dei dati e per l’analisi del materiale empirico raccolto. Concludo il capitolo con una breve discussione sull’etica della ricerca alla luce delle mie scelte metodologiche.

La prima parte della tesi è formata dai capitoli 2 e 3. Nel *capitolo 2* mostro come la condotta degli individui in una data società può essere svolta sia dalla religione che dal capitalismo. Comincio presentando il dibattito sulla religione basato su alcuni autori classici della sociologia, per poi approfondire il rapporto tra protestantesimo e capitalismo presentato dalla tesi di Weber ([1904] 2018). Poi, presento una definizione marxista di neoliberalismo, per poi metterla in discussione utilizzando un’altra proposta metodologica per la sua definizione. Chiudo il capitolo mostrando come il neoliberalismo e il neoconservatorismo possano camminare insieme, cosa già previsto nel cuore della teoria neoliberalista.

Nel *capitolo 3* mi dedico a presentare l’espansione degli evangelici brasiliani e il contesto economico, politico, sociale e culturale in cui questa espansione avviene. Il capitolo inizia mostrando come il protestantesimo abbia avuto difficoltà a penetrare in un paese di forte tradizione cattolica, che iniziò a cambiare solo a metà del XX secolo quando un tipo specifico di protestantesimo, il pentecostalismo, un tipo di religiosità “adattata” alle classi popolari, comincia ad espandersi principalmente tra i brasiliani poveri nelle *favelas* e nelle periferie delle grandi città. Poi mostro che il contesto di questa espansione è il processo di modernizzazione brasiliano e, principalmente, l’arrivo del neoliberalismo

nel paese. Il capitolo si conclude con una sorta di introduzione ai capitoli successivi, mostrando che il rapporto che si instaurerà tra evangelici e capitalismo brasiliano avviene in modo diverso dal rapporto stabilito da Weber ([1904] 2018) tra protestantesimo e capitalismo.

I capitoli 4 e 5 costituiscono la *seconda parte* della tesi. Nel *capitolo 4*, il “cuore della tesi”, presento i risultati dell’etnografia che ho condotto in una delle sedi di una chiesa neopentecostale a Rio de Janeiro. Inizio il capitolo presentando una breve storia dell’emergere e dell’espansione di questa chiesa, per poi presentare i risultati dell’etnografia: le mie prime impressioni, il discorso della sofferenza e della lotta contro il diavolo, il discorso dell’imprenditorialità e del successo, i consigli della chiesa per l’autosviluppo e per la costruzione di un’immagine di sé, il pagamento della decima come investimento in se stesso e, infine, il rapporto tra questa chiesa e la politica brasiliana da un discorso che mescola dosi di libertà e conservatorismo.

Nel *capitolo 5* mostro come alcune chiese evangeliche, per la loro forte penetrazione nelle *favelas* e nelle periferie di Rio de Janeiro, mescolandosi con altre forme di governamentalità “classiche” in questi territori, tutte più o meno legate al neoliberalismo, finiscano fino a legittimarle moralmente. Inizio il capitolo presentando il processo di neoliberalizzazione e militarizzazione della città di Rio de Janeiro, soprattutto considerando la preparazione della città ai cosiddetti Mega Eventi (Mondiale di calcio e Olimpiadi soprattutto). Mostro poi come il discorso evangelico, alcune chiese e alcuni pastori siano serviti da legittimatori morali della politica di “pacificazione”/militarizzazione di alcune *favelas* della città. Successivamente, presento un caso specifico di una *favela* a Rio de Janeiro la cui rimozione è stata facilitata dall’articolazione del comune con alcune chiese evangeliche. Infine, il capitolo si conclude mostrando le articolazioni di alcune chiese evangeliche con una sorta di capitalismo mafioso che include il traffico di droga e le milizie.

La *terza e ultima parte* della tesi è formata dal *capitolo 6*. Se nei due capitoli precedenti cerco di mostrare come le chiese evangeliche governano, in questo capitolo cerco di sottrarmi a un’analisi totalizzante, presentando l’emergere di rotture attraverso le quali la religione può essere collegata a certe lotte per la giustizia sociale. Presento tre casi a Rio de Janeiro di quelle che chiamo “soggettività evangeliche in lotta”: una donna evangelica che, sostenuta dall’istituzione di cui fa parte, conduce la lotta contro la rimozione di una *favela*; una donna evangelica che opera nella lotta per i diritti umani, in particolare denunciando le violenze praticate dalla polizia contro i giovani neri nelle

favelas e nelle periferie di Rio de Janeiro; e, infine, una pastora evangelica nera che, in una zona della città controllata dalla milizia, lavora per combattere il razzismo, sostenere le donne vittime di violenza e aiutare i senzatetto.

Capitolo 1 – Metodologia della ricerca

1.1 Verso una sociologia riflessiva⁵

Verso una sociologia riflessiva è il titolo del volume curato da Melucci (1998), che comprende una serie di saggi che cercano di problematizzare la posizione del sociologo rispetto al suo oggetto di ricerca, ovvero il tema della riflessività nella ricerca sociologica. Il tentativo di dare legittimità scientifica alla sociologia, in un contesto di forte tradizione positivista, ha reso l'oggettività del metodo scientifico una questione per quello che è considerato uno dei fondatori della disciplina, il francese Émile Durkheim. In *Le regole del metodo sociologico*, testo che assume "il carattere di pietra miliare nel discorso moderno sul metodo delle scienze sociali" (Cerroni 2019:8), Durkheim parte da un principio fondamentale che per lui è "la realtà oggettiva dei fatti sociali" (Durkheim [1895] 2019:41).

I fatti sociali, per Durkheim, sono "modi di fare o di pensare riconoscibili per la particolarità che li rende suscettibili di esercitare sulle coscienze individuali una influenza coercitiva" (Durkheim [1895] 2019:37) e si costituiscono come "l'insieme delle regole che determinano effettivamente la condotta" (Durkheim [1895] 2019:67). Tuttavia, sono particolarmente interessato all'approccio durkheimiano all'aspetto dell'esteriorità dei fatti sociali in relazione agli individui. L'implicazione metodologica di una tale proposizione è che i fatti sociali devono essere studiati dai ricercatori come cose. Secondo Durkheim,

Una cosa si riconosce principalmente dal segno che essa non può essere modificata attraverso un semplice decreto della volontà [...] Ben lungi da essere un prodotto della nostra volontà, i fatti sociali la determinano dall'esterno. Essi consistono in una specie di modelli nei quali siamo costretti a inserire le nostre azioni [...] La sociologia deve passare dallo stadio soggettivo, che finora non ha ancora varcato, alla fase oggettiva (Durkheim [1895] 2019:68-69).

Se prendiamo in considerazione la proposta di Durkheim ([1895] 2019), si può concludere che la realtà sociale indagata da un ricercatore esiste indipendentemente da lui. In altre parole, il soggetto-ricercatore e l'oggetto della ricerca sono due entità separate e indipendenti e, in tal caso, lo sforzo del ricercatore comporta un atteggiamento di totale distacco dalla realtà studiata (Filippi 2019).

⁵ La strutturazione di questo paragrafo è dovuta alla lettura della tesi di Davide Filippi (2019), che mi ha ispirato a scriverlo. Ovviamente, nelle pagine seguenti, nei momenti rilevanti, l'autore verrà debitamente citato.

L'oggettività delle scienze sociali è stata anche una questione per Weber ([1922] 2019), sebbene in modo molto più ambiguo rispetto alla proposta di Durkheim. Il metodo weberiano si basa su processi di causalità sociale, "ossia i processi attraverso i quali i soggetti o attori sociali, in virtù di caratteristiche definibili come sociali, producono su se stessi e su altri soggetti effetti che hanno rilevanza sociale" (Palumbo e Stagi 2013:1). Tuttavia, poiché "il numero e il tipo delle cause, che hanno determinato un qualsiasi avvenimento individuale, è infatti sempre infinito, e non c'è alcuna caratteristica inerente alle cose stesse la quale consenta di isolarne una parte da prendere essa sola in considerazione" (Weber [1922] 2019:44), la determinazione delle relazioni causali weberiane ha una forte componente soggettiva in quanto dipende dalla coscienza del ricercatore e dalla sua personale concezione del mondo. Una ricerca sociale, quindi, è sempre una scelta tra tante ed è fortemente determinata dai giudizi di valore che il ricercatore porta con sé (Weber [1922] 2019). Per Weber,

Ogni conoscenza della realtà culturale è sempre [...] una conoscenza da punti di vista particolari. Quando noi pretendiamo dallo storico e dallo studioso di scienze sociali, come presupposto elementare, che egli sappia distinguere ciò che è importante da ciò che non lo è, e che egli disponga dei "punti di vista" indispensabili per questa distinzione, ciò vuol dire semplicemente che egli deve imparare a riferire i processi della realtà – consapevolmente o inconsapevolmente – a "valori culturali" universali, e quindi porre in luce le connessioni che sono per noi fornite di significato. Sebbene l'opinione che quei punti di vista possono essere "tratti dalla materia stessa" si ripresenti sempre, ciò deriva dall'illusione ingenua dello specialista il quale non riflette che egli ha isolato da un'assoluta infinità, in virtù delle idee di valore con cui si è inconsapevolmente accostato alla sua materia, un elemento minimo, quello che solo gli interessa trattare (Weber [1922] 2019:48-49)

Tuttavia, una volta riconosciuto che la soggettività del ricercatore è coinvolta nella determinazione delle cause sociali, Weber ([1922] 2019) cerca di affermare la necessità dell'oggettività scientifica nelle scienze sociali, allontanando il processo di conoscenza da qualsiasi giudizio di valore. Pertanto, se la spiegazione causale iniziale è necessariamente influenzata dal "punto di vista" del ricercatore, una volta scelta la relazione causale da considerare, il ricercatore deve valorizzare l'oggettività scientifica, allontanandosi empiricamente ed emotivamente dal suo oggetto di ricerca.

Anche se Weber ([1922] 2019) ha problematizzato il ruolo della soggettività del ricercatore nella ricerca nelle scienze sociali, il suo tentativo di legittimare la conoscenza scientifica delle scienze sociali attraverso uno sforzo di oggettivazione, lo colloca accanto a Durkheim sullo scaffale degli scienziati sociali il cui metodo era ancora fortemente influenzato dalla scienza positivista del XIX secolo. Questo tipo di approccio è ancora

molto influente nella ricerca attuale in sociologia, ma secondo Filippi (2019) si è verificata una rottura epistemologica da due critiche metodologiche fondamentali: gli studi critici femministi e gli studi critici di matrice postcoloniali. Furono questi due approcci teorici e metodologici che iniziarono a mettere in discussione la posizione neutra e separata dello scienziato sociale in relazione al suo oggetto di studio e alla presunta oggettività della realtà sociale. Entrambi avevano in comune il fatto di interrogarsi sulle asimmetrie di potere che si instauravano tra il ricercatore entrato in un mondo sociale e l'oggetto della ricerca - spesso confuso con i soggetti sociali - e sul ruolo soggettivo del ricercatore nella scelta del suo oggetto di studio (Filippi 2019).

Per quanto riguarda la critica femminista, a partire dagli anni 1970 una serie di studiose e ricercatrici, prevalentemente anglosassone, hanno avviato un dibattito che, negli anni, è diventato noto come “metodologia femminista” (Terragni 1998 apud Filippi 2019). Anche se i temi e le critiche che vennero sviluppate dalla critica femminista ruotavano attorno al modo tradizionale con cui fino ad allora, in generale, si produceva conoscenza nelle scienze sociali, erano anche profondamente segnati dalle lotte politiche delle donne che si stavano sviluppando in quegli anni (Filippi 2019). Collegamento, quindi, tra pratiche di ricerca e pratiche politiche.

La “metodologia femminista” metteva in discussione la presunta oggettività e neutralità scientifica, sottolineando che il paradigma positivista si era strutturato attorno a una visione maschile del mondo e della natura, naturalizzando un tipo di visione che in nome dell'oggettività escludeva le donne e i loro atteggiamenti dai luoghi dai quali parlavano la scienza positivista e causale (Harding 1993 apud Filippi 2019). Ha inoltre posto al centro della discussione il concetto di “esperienza”, in quanto l'esperienza non è stata solo correlata agli individui “oggetto” della ricerca e alle relazioni sociali da essi strutturate, ma coinvolgeva anche la ricercatrice sociale (Harding 1987 apud Filippi 2019). Essa, invadendo con il corpo e con l'anima gli spazi della vita e della ricerca, determinerà sempre, in una certa misura, la conoscenza prodotta dalla realtà indagata. Da qui deriva il ruolo fondamentale svolto dalla dimensione emotiva del ricercatore, elemento essenziale e determinante nei processi di ricerca e nella capacità del ricercatore di comprendere i significati delle dinamiche sociali della realtà indagata (Goodal 1998 apud Filippi 2019). La conseguenza di questa invasione del campo di ricerca da parte del ricercatore è la critica al ruolo di separazione tra soggetto-ricercatore e oggetto di ricerca che era cara alla tradizione positivista. Questa separazione non è criticata solo perché

impraticabile, ma anche perché costituisce un limite ai processi di costruzione di nuovi saperi e conoscenze (Filippi 2019).

Quindi, secondo la “metodologia femminista”, se lo sguardo della ricercatrice verso il mondo è carico di una forte soggettività che deriva dal sistema di valori stesso da essa portato (Dal Lago e De Biasi 2002; Haraway 2018 apud Filippi 2019), l’unica possibilità di obiettività per la conoscenza scientifica è che il ricercatore si situi in relazione all’oggetto di studio e spieghi che tipo di relazione è strutturato tra di loro (Filippi 2019), come era anche parte delle preoccupazioni di Bourdieu ([1993] 2015) sul metodo sociologico. In questo caso, è inevitabile che la conoscenza prodotta sia sempre parziale e imperfetta, poiché è il risultato di uno sguardo particolare alla realtà sociale.

D’altra parte, dalle lotte anticoloniali e ant imperialistiche del dopoguerra sono emersi gli studi critici postcoloniali. In questo caso, la critica fondamentale era legata al modello eurocentrico di dominio militare e culturale, poiché la colonizzazione di gran parte dell’Africa e di alcuni paesi asiatici ha comportato non solo l’uso di pratiche militari, ma anche l’uso di strategie di dominio che cercavano di naturalizzare saperi e conoscenze parziale, rappresentandoli come oggettivi (Filippi 2019). La dominazione era, dunque, anche culturale (Rahola 2002). Gli studi postcoloniali ebbero origine nel contesto britannico, come conseguenza della “fine” del colonialismo europeo, che finì per sfociare in un intenso processo di migrazione dalle ex colonie africane e asiatiche verso l’Europa, in particolare la Gran Bretagna (Bassi e Sirotti 2010 apud Filippi 2019). Tali studi, il cui contesto di emergenza, quindi, è il processo di liberazione attraverso il quale hanno attraversato alcune popolazioni di alcuni paesi che erano stati colonie di paesi europei, possono essere suddivisi, a loro volta, in due tipi di approcci (Di Piazza 2004 apud Filippi 2019).

Il primo approccio è legato agli scritti di Edward Said, in particolare alla sua opera principale, *Orientalismo* ([1978] 1991). Per Said, un palestinese naturalizzato statunitense, l’Oriente è una creazione occidentale (Said [1978] 1991). Ciò significa che l’orientalismo non è solo un progetto di ricerca per conoscere un oggetto in modo più rigoroso, ma “un discorso che crea l’oggetto stesso durante il suo sviluppo” (Said [1978] 1991 apud Hardt e Negri [2000] 2021:126). Le due caratteristiche principali dell’orientalismo, questa creazione del discorso europeo, sono l’omogeneizzazione dell’Oriente e la sua essenzializzazione (Said [1978] 1991 apud Hardt e Negri [2000] 2021), che, alla fine, hanno portato alla costruzione di un’immagine inferiore dell’Oriente rispetto all’Occidente, che di conseguenza era considerato superiore.

Il secondo approccio si basa sulla filosofia decostruzionista di Jaques Derrida e il suo testo rappresentativo è *Critica della ragione postcoloniale* ([1999] 2004) di Gayatri Chakravorty Spivak. La filosofa di origine bengalese cerca di mettere in relazione le dimensioni di razza e genere e come questi fattori, biologicamente e socialmente costruiti, influenzino la formazione e determinino una sorta di auto-inferiorizzazione del colonizzato. Sebbene Spivak ([1999] 2004) cerca di combinare la critica postcoloniale con la critica femminista, l'autrice è profondamente critica nei confronti di una certa egemonia del femminismo occidentale, visto come universale, che finisce per essere un meccanismo oggettivante che impedisce l'emergere di nuovi femminismi dalle soggettività di donne colonizzate che si vedono silenziate dalle voci occidentali (Filippi 2019). In questo caso, il femminismo occidentale diventa oggetto di critiche in quanto finisce per riprodurre gli stessi vizi di una scienza presumibilmente universale, a cui erano rivolte le sue principali critiche. Viene così sabotata la possibilità di conoscere a fondo l'oggetto dell'indagine scientifica (Filippi 2019).

Le critiche femministe e postcoloniali alla pretenziosa ricerca dell'oggettività scientifica nelle scienze sociali, che in ultima analisi hanno rappresentato il tentativo di conferire loro una legittimità scientifica basata sulle scienze naturali in un contesto di positivismo, sono alla base dell'emergere del dibattito intorno alla riflessività nella ricerca sociologica. Se la tradizione sociologica positivista presuppone che una realtà oggettiva sia preesistente e debba essere rivelata dal lavoro del ricercatore, pensare alla sociologia in termini riflessivi significa considerarla una scienza interpretativa, poiché la realtà è sempre una costruzione sociale da cui dipenderà la concezione del mondo da parte del ricercatore.

Sebbene il concetto di riflessività sia soggetto a molteplici interpretazioni e analisi e sia quindi definito nella tradizione sociologica in modi molto diversi, è possibile tracciarne alcune caratteristiche generali. Le questioni relative alla riflessività in un lavoro di ricerca si riferiscono, in definitiva, al problema del rapporto tra un oggetto e un soggetto di ricerca che hanno la stessa natura, cioè una natura sociale. Il fulcro del discorso sulla riflessività è, quindi, il ruolo svolto dal ricercatore nella ricerca e il rapporto instaurato, durante la ricerca, con gli attori sociali indagati (Bacigalupo 2007). Si tratta sempre di un rapporto di potere, in quanto il ricercatore è il soggetto che avvia un processo di oggettivazione sul mondo sociale che finisce per instaurare un rapporto asimmetrico tra soggetto-ricercatore e oggetto di ricerca - che nella ricerca sociologica viene confuso con

altri soggetti (Rahola 2002; Semi 2010) – che, alla fine, finisce per essere definito, analizzato e categorizzato.

Il tema della riflessività attraversa tutto il lavoro del sociologo e comprende, ad esempio, la scelta teorico-metodologica di riferimento, le metodologie e le tecniche di *fieldwork* e le modalità di pubblicazione dei risultati. Nella misura in cui il ricercatore è egli stesso un soggetto sociale condizionato dalle strutture del mondo sociale che lo circonda, l'unico modo per portare un certo grado di oggettività alla ricerca scientifica è che il ricercatore espliciti, nel modo più trasparente possibile, le scelte adottate per la ricerca e le condizioni sociali a cui è sottoposto (Bourdieu e Wacquant 1995; Dal Lago e De Biase 2002). Ciò include, ad esempio, la biografia del ricercatore e la sua appartenenza a classe, genere, etnia e generazione. Ciò, ovviamente, non eliminerà del tutto gli effetti distorsivi sull'oggetto della ricerca, ma consentirà un costante esercizio di autoriflessione in quanto tali caratteristiche biografiche influiscono sul modo di fare ricerca, di accesso al campo e del rapporto con i soggetti sociali interpellati. La riflessività è una sorta di autoanalisi del sociologo, in quanto comprende la riflessione sulle condizioni di possibilità della disciplina stessa e l'imposizione a se stesso dello stesso esame critico al cui pone l'oggetto d'indagine (Bourdieu e Wacquant 1995).

In questo lavoro, assumo i presupposti fondamentali di una ricerca riflessiva discussi sopra. La mia soggettività di ricercatore sottoposto ad uno specifico contesto culturale, la mia biografia e la mia concezione del mondo hanno influenzato direttamente le scelte teorico-metodologiche della ricerca e, quindi, i risultati ottenuti. E che, contrariamente a quanto vorrebbe Weber ([1922] 2019) per garantire l'oggettività scientifica di una ricerca nelle scienze sociali, non si è limitato al solo momento della scelta degli elementi che venivano a comporre le relazioni causali dell'indagine. Anche dopo queste scelte sono entrato con il mio corpo, la mia anima e il mio spirito nel contesto sociale scelto per l'indagine. Non esito a esplicitare i miei sentimenti e le mie impressioni durante il lavoro sul campo, come risulterà chiaro nel corso del testo. I risultati ottenuti sono, quindi, tributari di questa postura adottata che mira a rompere, per quanto possibile, i confini della dicotomia soggetto-oggetto.

Tuttavia, ciò non significa assolutamente negare l'esistenza di una qualsiasi oggettività scientifica e, quindi, la possibilità che esista una realtà da rappresentare nel contesto studiato. Come avvertono molti autori, il rischio di adottare una prospettiva riflessiva in sociologia è di cadere nella trappola del puro soggettivismo, negando l'esistenza di qualsiasi realtà oggettiva e assumendo l'aspetto unicamente interpretativo

della realtà (Bacigalupo 2007; Hammersley e Atkinson 2019; Rahola 2002). La riflessività è ben lontana da una posizione che esclude la possibilità di oggettivazione in sociologia. Cerca solo di problematizzare questa oggettivazione. La strada, quindi, sta nel trovare una via di mezzo tra una pura oggettività che separi completamente il soggetto-ricercatore dal suo oggetto di ricerca e una totale autoriflessività. Secondo Bourdieu, “ciò che costituisce un ostacolo alla conoscenza scientifica è tanto l’eccesso di prossimità quanto l’eccesso di distanza” (Bourdieu [1984] 2013:37) in relazione all’oggetto della ricerca. A mio avviso, la comprensione della frase di Bourdieu passa principalmente attraverso la comprensione dei due usi della parola “eccesso” ed è per questo che in questa ricerca prendo una posizione che cerca di evitare i due eccessi, cioè né così vicini agli evangelici brasiliani né tanto distanti da loro.

È vero che non mi trovo in una posizione equidistante tra vicinanza e distanza rispetto agli evangelici brasiliani. La mia vicinanza a loro sta nel fatto che sono brasiliano, che conosco relativamente bene la “realtà” sociale normalmente precaria in cui sono inseriti e il fatto che l’ambiente cristiano in cui sono nato ed educato è certamente inscritto nella mia soggettività. Sono invece un brasiliano di classe media che porta un capitale culturale molto lontano da quelli posseduti dalle persone con cui ho interagito durante la ricerca, così come l’ambiente in cui sono nato, pur essendo cristiano, non era evangelico ma cattolico e l’ho lasciato relativamente presto. Ritengo, quindi, di trovarmi in una certa “via di mezzo” tra vicinanza e distanza rispetto agli evangelici brasiliani, ma la mia biografia forse mi pone più distante dagli evangelici brasiliani che vicino a loro. Pertanto, anche se mi adeguo al consiglio bourdesiano di evitare gli “eccessi”, va detto che non è necessario essere Cesare per capirlo: a prescindere dalla distanza che si ha rispetto all’oggetto della ricerca, tutta la conoscenza prodotta sarà sempre parziale e discutibile (Hammersley e Atkinson 2019).

1.2 Un approccio agli evangelici brasiliani dal neoliberismo: una scelta metodologica

Come affermato nell’introduzione a questo lavoro, la decisione di studiare gli evangelici brasiliani da una prospettiva che tenga conto delle trasformazioni della società brasiliana con l’arrivo del neoliberismo è dovuta a una circostanza contingente. È stato durante un incontro con il mio tutor, mentre discutevamo, sulla base del lavoro di Foucault, della differenza tra il soggetto disciplinare prodotto dal capitalismo industriale e il soggetto “libero” che emerge con il neoliberismo, che abbiamo considerato la possibilità che il mio progetto si dirigesse verso pensare al rapporto tra chiese evangeliche

e soggettivazione neoliberista. La proposta, ovviamente, è nata per la vicinanza che avevo con il cristianesimo brasiliano e per un bagaglio di conoscenze che già portavo con me sin dalla laurea, quando ho iniziato a entrare in contatto con l'opera di Foucault. La proposta, quindi, nasceva da una preoccupazione metodologica, nel senso che ero relativamente vicino all'oggetto della ricerca, ma emergeva indirettamente per la possibilità di comprendere la realtà utilizzando un autore che conoscevo da molti anni.

Tuttavia, avvicinarsi al fenomeno evangelico brasiliano da una prospettiva foucaultiana del neoliberismo può illuminare molti aspetti di questo fenomeno che altrimenti, credo, rimarrebbero invisibili. È vero che l'espansione evangelica nella società brasiliana coincide con le politiche e le ideologie neoliberiste che hanno iniziato a invadere la società brasiliana negli anni 1980 e si sono effettivamente consolidate negli anni 1990, con il governo Collor. La crescita evangelica risponde, quindi, all'approfondimento dello smantellamento della società brasiliana iniziato con il processo di modernizzazione ma approfondito con il neoliberismo. Una prospettiva marxista del neoliberismo, sia da autori stranieri - Harvey ([2005] 2007), per esempio - sia da autori brasiliani - Saad Filho e Morais (2020), per esempio - rivelerebbe l'associazione tra gli evangelici e il neoliberismo. Tuttavia, il movimento evangelico brasiliano emerso alla fine degli anni 1970, che divenne noto come neopentecostalismo e che influenzò profondamente l'intero campo religioso brasiliano, si sviluppò teologicamente da nozioni care al neoliberismo inteso come la razionalità del capitalismo contemporaneo, come l'imprenditorialità, la competitività, la concorrenza, la meritocrazia, il successo, l'autosviluppo personale e il conservatorismo. Il fenomeno evangelico, quindi, non si ridurrebbe a sintomo della svolta neoliberista della società brasiliana, ma sarebbe anche manifestazione di un tipo di governamentalità capace di condurre i comportamenti dei soggetti sociali da una mescolanza apparentemente paradossale tra i principi di libertà e del conservatorismo della razionalità neoliberista.

È vero che, a seconda di come viene utilizzato, il termine "neoliberismo" può suonare molto astratto. Non coglie, ad esempio, il cambiamento nella natura del processo di accumulazione che passa dalla produzione materiale alla produzione immateriale di conoscenza (Rullani 2009) dalle trasformazioni del capitalismo iniziate negli anni 1970, come suggerisce l'espressione "capitalismo cognitivo" (Cocco, Silva, e Galvão 2003; Fumagalli 2007; Moulner Boutang 2002; Vercellone 2009). Infatti, con il passaggio dal fordismo al capitalismo cognitivo, le capacità cognitive e relazionali degli individui diventano di fondamentale importanza e simboleggiano l'evoluzione delle forme di

produzione capitalistiche, soprattutto nei paesi capitalisti centrali. L'espressione "capitalismo cognitivo" significa anche cambiamento di governamentalità in quanto lo sfruttamento basato sulla forma salariale viene superato in nome di uno sfruttamento di tutta la soggettività, e non solo di quella legata al "lavoro". Nel "capitalismo cognitivo", vita e lavoro sono realtà indifferenziate.

Tuttavia, ai fini di questo lavoro, l'analisi del cambio di paradigma della governamentalità con le trasformazioni del capitalismo negli anni 1970, sebbene abbia una forte convergenza con i teorici del "capitalismo cognitivo", è meglio sviluppata, a mio avviso, da una lettura combinata di Brown (2019), Dardot and Laval ([2009] 2016), Dardot et al. (2021), Foucault ([2004] 2005; [2004] 2017) e Rose (1996). Dall'analisi dei testi dei teorici neoliberisti, gli autori citati mostrano nel dettaglio la genesi di un tipo di società che si stava preparando già dalla crisi del liberalismo, ma che ha trovato coerenza teorica solo negli anni 1970. Uso il termine neoliberismo in modo molto concreto, dunque, per indicare un tipo specifico di governamentalità che includa nozioni care a questo lavoro, come l'imprenditorialità, lo sviluppo personale, il successo e il conservatorismo.

1.3 "Scendere per le strade e guardarsi intorno": un'etnografia tra gli evangelici a Rio de Janeiro

Dal primo momento in cui il mio progetto di ricerca ha cominciato a essere disegnato attorno al rapporto tra gli evangelici e il neoliberismo in Brasile, fare un'etnografia tra gli evangelici brasiliani è diventata quasi un'ossessione. Se la mia ipotesi principale fosse che le chiese evangeliche neopentecostali giocano un ruolo importante, a modo loro, nella governamentalità neoliberista, sarebbe essenziale "un certo sguardo" a ciò che sta accadendo in una di queste chiese. Tutta la vasta letteratura prodotta sugli evangelici brasiliani, sebbene di fondamentale importanza per l'elaborazione del progetto di ricerca, non ha potuto rivelare in modo soddisfacente come le chiese si fossero appropriate di un discorso convergente con il neoliberismo e come questo discorso fosse vissuto dai fedeli. Nessuna ricerca quantitativa potrebbe rivelare questi discorsi o capire come gli evangelici brasiliani si relazionassero ad essi. Sarebbe necessario "scendere per le strade e guardarsi intorno" come suggerito dai sociologi della Scuola di Chicago nella prima metà del XX secolo. In altre parole, sarebbe necessario avviare un'etnografia tra gli evangelici brasiliani.

L'etnografia è uno degli approcci metodologici all'interno delle scienze sociali la cui origine risale all'antropologia del XIX e all'inizio del XX secolo, quando gli antropologi occidentali utilizzavano metodi di osservazione per descrivere comunità e culture, solitamente situate al di fuori dell'Occidente, e generalmente trattate come primitive o esotiche (Hammersley e Atkinson 2019). Nel corso del XX secolo, l'etnografia ha cessato di essere un metodo esclusivo per descrivere le culture "esotiche" mediante l'antropologia. È diventata un metodo ampiamente utilizzato per lo studio delle aree urbane e rurali nei paesi occidentali, il che può essere ben illustrato, ad esempio, dall'importanza che l'etnografia ha assunto per gli studi urbani dei sociologi della Scuola di Chicago. Poiché l'uso dell'etnografia come metodo di ricerca si è diffuso in diverse aree di conoscenza e in diversi contesti sociali, sarebbe difficile concettualizzarla in un modo unico. Tuttavia, alcuni tratti comuni possono essere delineati come un modo per avvicinarsi a una definizione di cosa "sia" l'etnografia e cosa fa. Vediamo cosa ci dicono alcuni autori:

La ricerca etnografica è caratterizzata dal privilegio dell'osservazione e della descrizione delle pratiche sociali sull'analisi semantico-strutturale. Ciò non significa, ovviamente, disinteressarsi di significati e strutture dell'azione sociale, ma problematizzarli a partire dalle pratiche, cioè da ciò che gli attori fanno e dicono di fare nella loro esperienza quotidiana [...] La ricerca etnografica non pretende di essere oggettiva o esaustiva, ma di illustrare in modo originale, a partire da "punti di vista" inevitabilmente parziali, aspetti, mondi o dimensioni della vita sociale. Tuttavia, cercando di collegare questi punti di vista a prospettive culturali "universali" (come avrebbe detto Weber), essa può anche individuare tipi di pratiche invariante o generalizzabili [...] (Dal Lago e De Biase 2002:xvii)

[...] fare etnografia: svolgere cioè un'attività di ricerca descrittiva e qualitativa, che fonda il proprio carattere scientifico, tutt'altro che evidente, non sull'oggettività di dati inequivocabili [...], ma sulla presenza diretta dell'osservatore e sul rapporto problematico, dinamico e processuale che questa presenza innesca. In altre parole, il discorso etnografico non sembra delineare confini precisi di un oggetto, quanto piuttosto dello stile e del punto di vista assunti per analizzarlo (Rahola 2002:27)

In termini di raccolta di dati, l'etnografia coinvolge solitamente il ricercatore che partecipa, apertamente o di nascosto, alla vita quotidiana delle persone per un lungo periodo di tempo, osservando ciò che accade, ascoltando ciò che viene detto e/o ponendo domande attraverso interviste informali e formali, raccogliendo documenti e manufatti - infatti, raccogliere tutti i dati disponibili per gettare luce sulle questioni che stanno emergendo nell'indagine in questione. Come ciò indica, in generale, gli etnografi attingono a una serie di fonti di dati, sebbene a volte possano fare affidamento principalmente su una - molto spesso l'osservazione partecipante (Hammersley e Atkinson 2019:3, traduzione mia).

Le definizioni sopra presentate rivelano alcune tracce di una ricerca etnografica. In primo luogo, l'etnografia implica la presenza diretta e regolare del ricercatore nel

proprio contesto di ricerca per un periodo di tempo normalmente molto variabile a seconda delle scadenze e delle domande della ricerca. Il classico *Argonauti del Pacifico Occidentale* ([1922] 2011) di Malinowski rivela molto chiaramente come questa presenza avvenga come una sorta di incontro e riproduca “un’esperienza di cui l’autore fa parte” (Rahola 2002:30). È vero che per Malinowski ([1922] 2011) il lavoro dell’etnografo sembrava iscritto in una tradizione positivista che si traduceva nella necessità di cogliere dall’esterno il punto di vista dei nativi, ma per l’autore era già evidente come la soggettività dell’osservatore si costituiva come un dato che si mescolava alla ricerca etnografica. La presenza del ricercatore nel campo di ricerca mette immediatamente in discussione la nozione positivista di separazione assoluta tra soggetto-ricercatore e oggetto di ricerca e la neutralità della ricerca scientifica. In etnografia, forse più che in ogni altro metodo di ricerca utilizzato nelle scienze sociali, il ricercatore penetra anima e corpo nel suo oggetto e i risultati ottenuti saranno necessariamente influenzati dalle conseguenze che questa presenza provoca.

Con l’etnografia si ammette preventivamente il carattere interpretativo della realtà da studiare, la parzialità e la “precarietà” dei risultati ottenuti. L’etnografia è sempre il punto di vista del ricercatore in relazione all’oggetto della ricerca, come suggerito, ad esempio, da Geertz ([1973] 2019). In altre parole, la riflessività è una questione chiave per l’etnografia. Ciò non significa, tuttavia, confondere l’etnografia con il puro soggettivismo. Prima di entrare in campo è necessario, almeno dal mio punto di vista, predisporre un progetto di ricerca che riveli interrogativi a cui rispondere e, quindi, una dimensione oggettiva della realtà da indagare. Naturalmente, il disegno della ricerca non dovrebbe mai essere troppo rigido, poiché chiunque abbia esperienza di etnografia sa che la ricerca sul campo tende sia a mettere in discussione domande pre-formulate sia a provocare nuove domande per la ricerca.⁶

Tra le tecniche utilizzate per la raccolta dei dati durante un’etnografia, spiccano l’intervista (sapere cosa dicono le persone) e l’osservazione (sapere cosa fanno le persone). Inoltre, il ricercatore deve essere a conoscenza di tutte le fonti di dati che possono fare luce sulle domande di ricerca, come documenti, oggetti e pubblicazioni prodotte dai soggetti che compongono l’oggetto in esame. In altre parole, è necessario

⁶Nella sua etnografia classica, Malinowski ([1922] 2011) ha già spiegato questa tensione tra teoria e ricerca sul campo. Un buon lavoro etnografico, secondo l’autore, dipende da una buona capacità di porre problemi, che, a sua volta, dipende dalla portata delle conoscenze teoriche accumulate. Tuttavia, questa conoscenza teorica non dovrebbe mai rappresentare una camicia di forza che porti alla formulazione di idee preconcrete.

considerare tutte le fonti di dati disponibili ed essere attenti a ogni elemento del mondo sociale indagato, poiché aspetti fondamentali di esso possono emergere in dettagli e situazioni che a prima vista sembrano banali. Finora ho tracciato alcuni aspetti generali di quella che convenzionalmente viene chiamata etnografia. Saranno approfonditi d'ora in poi, quando comincerò a presentare il modo in cui si è sviluppata l'etnografia che ho condotto per l'elaborazione di questo lavoro.

Il mio progetto di ricerca iniziale prevedeva un'etnografia di un anno condotta in una delle unità della *Igreja Universal do Reino de Deus* (Chiesa Universale del Regno di Dio)⁷ nella città di Rio de Janeiro. Fare un'etnografia per un anno è stata, a mio avviso, una decisione adatta sia per una ricerca sul campo dettagliata che per le scadenze di un dottorato. In modo schematico avevo suddiviso i tre anni di corso come segue: il primo anno per seguire le lezioni, i corsi e per le letture della bibliografia; il secondo anno per la ricerca sul campo e per ulteriori approfondimenti bibliografici; e il terzo anno per la stesura della tesi. La scelta di una chiesa specifica, l'*Universal*, è stata dovuta al fatto che essa è la principale rappresentante del neopentecostalismo brasiliano, cioè il movimento religioso evangelico brasiliano i cui aspetti teologici e sociologici potrebbero permettermi di rispondere alle domande della mia ricerca. Infine, la scelta della città di Rio de Janeiro è avvenuta per due ragioni principali: primo, perché, come detto nell'introduzione, il movimento evangelico brasiliano è un fenomeno tipico delle *favelas* e delle periferie delle grandi città brasiliane, e la città di Rio de Janeiro, quindi, sarebbero un territorio archetipico per l'osservazione del fenomeno; secondo, perché il neopentecostalismo brasiliano è nato a Rio de Janeiro, con la fondazione della prima sede della *Universal* nel 1977, e la città continua ad essere uno dei principali territori della sua espansione.

Tuttavia, la pandemia di Covid 19 mi ha costretto a modificare i piani iniziali. Per andare in Brasile avevo bisogno dell'autorizzazione del Collegio dei Docenti e del coordinatore del corso di dottorato per un periodo di visiting. Durante la fase più critica della pandemia, la mobilità internazionale è stata sospesa dall'Università di Genova e non c'è stato modo di ottenere l'autorizzazione. Allo stesso tempo, la situazione pandemica in Brasile sarebbe un grave ostacolo alla ricerca poiché molte chiese erano chiuse o ricevevano pochi fedeli. Ho dovuto tenere in sospeso il progetto di andare in Brasile per

⁷ In Italia la chiesa viene chiamata "Comunità Cristiana". Ma poiché si tratta di una ricerca in Brasile, ho deciso di mantenere il nome brasiliano. Tuttavia, per dare fluidità alla lettura, considerando che l'*Igreja Universal do Reino de Deus* sarà menzionata molto spesso nel testo, d'ora in poi la chiamerò semplicemente *Universal*.

fare la ricerca. Tuttavia, nel tempo la situazione pandemica è diventata meno grave e le cose si sono gradualmente normalizzate. La mobilità internazionale è stata nuovamente consentita dall'Università di Genova e il lavoro sul campo in Brasile non sarebbe più stato compromesso poiché le chiese stavano tornando alle loro normali attività. Ho ottenuto l'autorizzazione per andare in Brasile solo alla fine del secondo anno del mio dottorato. Ho deciso di mantenere il periodo di visiting di un anno, da settembre 2021 ad agosto 2022. Tuttavia, questo cambio di data ha finito per interferire con il mio progetto poiché non potevo fare l'etnografia e scrivere la tesi con la calma che volevo inizialmente. In breve, avevo meno tempo per il lavoro sul campo e meno tempo per la stesura della tesi. Almeno, la proroga di tre mesi del dottorato ha parzialmente aggirato questo problema.

Arrivato a Rio de Janeiro, dovevo scegliere una delle decine delle sedi dell'*Universal* per iniziare la mia ricerca. L'obiettivo era trovare l'unità più rappresentativa possibile di questa chiesa. A differenza di altre chiese evangeliche brasiliane, le cui sedi in maggioranza assoluta si trovano all'interno delle *favelas* e dei quartieri periferici, l'*Universal* ha una specificità rispetto alle altre chiese. Se alcune sue sedi seguono lo schema di localizzazione di altre chiese evangeliche, cioè si trovano in zone povere della città, la maggior parte di esse, invece, si trova in "luoghi di passaggio" della città: luoghi di grande circolazione di persone, vicini, ad esempio, ai centri commerciali e alle strade e stazioni della metropolitana più trafficate. Ciò non significa che il profilo del pubblico che frequenta queste sedi sia molto diverso da quello delle altre chiese. In realtà è una decisione strategica sulla posizione: l'*Universal* cerca principalmente di catturare un pubblico "in movimento" di lavoratori poveri che circolano in città, spesso facendo il pendolare da e verso i loro luoghi di lavoro. Sarebbe più rappresentativo del profilo dell'*Universal*, dunque, scegliere una di queste sedi ubicate in una di queste aree di transito.

Così, nei primi giorni a Rio de Janeiro ho mappato queste sedi e ho iniziato a frequentarne alcune. Quella che si è rivelata più interessante per la ricerca è stata la sede di Del Castilho, un quartiere della *Zona Norte*⁸ della città. Questa chiesa è la sede

⁸ La città di Rio de Janeiro è solitamente suddivisa in quattro diverse zone: il *Centro*, la *Zona Norte*, la *Zona Sul* e la *Zona Oeste*. Questo modo di dividere la città finì per diventare un modo popolare e schematico di dividere la città tra i diversi profili sociali ed economici che la compongono. Anche se ciascuna di queste zone è caratterizzata da eterogeneità, la generalizzazione finisce per rivelare qualche verità che sarà utile durante la lettura del testo, poiché queste zone saranno citate frequentemente. Pertanto, ai fini dell'analisi, mi permetto di fare la seguente differenziazione: il *Centro* è formato per lo più da poveri e neri che abitano alcune delle *favelas* più antiche della città, sebbene si trovino anche settori della classe media bianca; la

dell'*Universal* a Rio de Janeiro e può essere considerata un vero simbolo dell'*Universal*: ha un'architettura imponente e grandiosa; il pubblico che la frequenta è composto da poveri provenienti da tutta la città, molti dei quali lavoratori che tornano dal lavoro; i rituali che intendevo osservare erano infinitamente più ricchi rispetto ai rituali delle altre sedi che ho frequentato.

Scelta la chiesa e la sua sede, ho potuto iniziare l'etnografia prevista nel mio progetto di ricerca. La risposta alla principale domanda di ricerca sarebbe meglio sviluppata da un attento lavoro di osservazione di ciò che stava accadendo nella chiesa, in particolare dei discorsi dei pastori e di come questi discorsi venivano recepiti dai fedeli. Se prendiamo sul serio il dibattito sulla riflessività in etnografia, non ha senso parlare di osservazione partecipante in termini di ruolo osservativo del ricercatore nella ricerca etnografica, poiché l'influenza del ricercatore sul suo oggetto di ricerca rende ogni osservazione già partecipante (Bacigalupo 2007; Dal Lago e De Biase 2002; Rahola 2002). Secondo Cardano (2011), più importante per quanto riguarda il ruolo osservativo del ricercatore è la decisione se l'osservazione condotta sarà di tipo scoperta o coperta, cioè se il ricercatore assumerà o meno la sua identità di ricercatore di fronte a il gruppo che verrà studiato. Il mio progetto prevedeva un'etnografia che iniziava con un'osservazione coperta, come parte della bibliografia suggerisce come un primo approccio al campo (Cardano 2011; Hammersley e Atkinson 2019), ma che presto si sarebbe trasformata in un'osservazione scoperta, una volta che rivelare la mia identità di ricercatore eluderebbe la questione etica di una ricerca coperta (che sarà discussa nel prossimo paragrafo) e consentirebbe una maggiore libertà di movimento nel campo della ricerca.

Tuttavia, quando ho iniziato a partecipare alle riunioni⁹ dell'*Universal* a Del Castillo, ho iniziato a rendermi conto che rivelare la mia identità di ricercatore poteva diventare un problema. Prima di iniziare il lavoro sul campo, sapevo già che la stampa non era ben vista dalla *Universal*. Nel corso della sua storia, la chiesa ha condotto una vera e propria guerra con vari media che hanno denunciato le pratiche controverse di

Zona Norte, pur avendo dei quartieri di classe medie dove risiedono alcuni bianchi, è formata per lo più da neri e poveri che abitano le zone periferiche e le enormi *favelas* che compongono questa zona; la *Zona Sul*, pur avendo alcune *favelas* dove vivono molti neri e poveri, è la classica zona residenziale della classe media e dell'élite cittadina; la *Zona Oeste*, a sua volta, ospita alcuni dei principali quartieri della classe media e dell'élite, ma è formata principalmente da quartieri periferici e *favelas* abitati da poveri e neri.

⁹ In convergenza con il linguaggio degli affari, i culti dell'*Universal* sono chiamati riunioni.

raccogliere fondi, curare malattie e combattere il diavolo, per esempio. Tuttavia, come semplice ricercatore, inizialmente pensavo che la mia presenza non causerebbe alcuna preoccupazione alla chiesa. Col passare dei giorni, però, ho notato dei segnali che mi dicevano il contrario. Alcuni avvertimenti posti accanto alle porte di accesso principali della chiesa vietavano la registrazione di audio, video e immagini all'interno della chiesa. Inoltre, c'era un certo clima di vigilanza durante le riunioni, soprattutto da parte di alcune persone che contribuivano all'organizzazione e alla realizzazione delle riunioni. Giravano sempre per le navate laterali della chiesa, osservando ogni "strano" movimento.

Pur sapendo, prima di iniziare il lavoro sul campo, che le pratiche dell'*Universal* erano di dominio comune, cioè che non ci sono grandi segreti da svelare, ho cominciato a notare che un'osservazione sistematica delle riunioni come quella che stavo facendo poteva rivelare dettagli finora inosservati e ancora più controversi sulle pratiche della chiesa. Sicuramente la presenza di un ricercatore alle riunioni non sarebbe interessante per l'*Universal*. Se rivelassi la mia identità, il mio lavoro difficilmente sarebbe autorizzato dalla chiesa. Ero già propenso a continuare a fare un'osservazione coperta e dopo aver iniziato a entrare in contatto con lavori che rivelavano le difficoltà di fare ricerche sulla chiesa rivelando l'identità di ricercatore e dopo aver parlato con alcuni ricercatori che mi hanno suggerito di continuare il lavoro sul campo senza rivelare la mia identità, ho preso la decisione finale.

Senza rivelare la mia identità di ricercatore, ho partecipato settimanalmente alle riunioni dell'*Universal* de Del Castilho tra settembre 2021 e febbraio 2022, quindi durante i primi sei mesi della mia permanenza a Rio de Janeiro. In questo periodo pensavo di aver già raccolto del materiale abbastanza consistente per la mia ricerca. Non avendo più il privilegio di trascorrere un anno lavorando sul campo e solo dopo iniziare a scrivere la tesi durante l'ultimo anno del mio dottorato, decisi che nei tre mesi successivi sarei andato in chiesa ogni due settimane. Negli ultimi tre mesi del mio soggiorno a Rio de Janeiro, sono andato in chiesa solo poche volte per verificare alcune informazioni che ritenevo importanti per l'elaborazione del testo della tesi. In questo modo potevo concentrarmi sull'organizzazione dei dati ottenuti sul campo e sulla stesura della tesi.

In qualsiasi sede dell'*Universal*, le riunioni si svolgono più volte al giorno e hanno un tema specifico a seconda del giorno della settimana. In Del Castilho non era diverso. Le tabelle seguenti presentano i temi specifici (Tabella 1) e gli orari (Tabella 2) delle riunioni in base al giorno della settimana all'*Universal* de Del Castilho.

Tabella 1: Temi delle riunioni dell' *Universal* secondo il giorno della settimana.

Domenica	<i>Encontro com Deus</i> (Incontro con Dio)
Lunedì	<i>Congresso para o Sucesso</i> (Congresso per il Sucesso)
Martedì	<i>Corrente dos 70</i> (Catena dei 70)
Mercoledì	<i>Escola da Fé Inteligente</i> (Scuola di Fede Intelligente)
Giovedì	<i>Terapia do Amor</i> (Terapia dell'Amore)
Venerdì	<i>Sessão do descarrego</i> (Sessione di Esorcismo)
Sabato	<i>Jejum das causas impossíveis</i> (Digiuno per cause impossibili)

Fonte: Preparato dall'autore sulla base delle informazioni disponibili su *Universal* (2021a).

Tabella 2: Orari delle riunioni dell' *Universal* di del Castilho in base al giorno della settimana.

Domenica	Lunedì	Martedì	Mercoledì	Giovedì	Venerdì	Sabato
07:00	07:00	07:00	07:00	07:00	07:00	07:00
09:30	10:00	10:00	10:00	10:00	10:00	10:00
15:00	12:00	12:00	12:00	12:00	12:00	12:00
18:00	14:00	15:00	15:00	15:00	15:00	15:00
	18:00	19:30	19:30	19:30	19:30	19:30
	20:00					
	22:00					

Fonte: Preparato dall'autore sulla base delle informazioni disponibili su *Universal* (2021b).

Come si evince dall'osservazione della Tabella 1, ogni giorno della settimana corrisponde ad un tema specifico affrontato dall' *Universal*. Ad esempio, la riunione del giovedì, denominata “*Terapia do Amor*” (Terapia dell'Amore), è dedicata alle famiglie, in particolare alle coppie; la riunione del martedì, denominata “*Corrente dos 70*” (Catena dei 70), è dedicata alla guarigione; la riunione del lunedì, chiamata “*Congresso para o Sucesso*” (Congresso per il Sucesso), è dedicata alla prosperità; la riunione del venerdì, denominata “*Sessão do Descarrego*” (Sessione di Esorcismo), è dedicata alla liberazione dei demoni; e così via. I temi specifici secondo il giorno della settimana significano solo una certa predominanza di un tema sull'altro, il che non significa che non possano mescolarsi durante la stessa riunione. Ad esempio, nelle riunioni del lunedì dedicate alla prosperità può essere presente anche il discorso sulle famiglie, così come nelle riunioni del venerdì, dedicate prevalentemente all'esorcismo, si affrontano anche temi legati alla prosperità. E così via. Come indicato nella Tabella 2, le riunioni si tengono più volte al

giorno: di norma cinque volte al giorno, ad eccezione del giorno di minor richiesta (domenica) in cui si tengono quattro riunioni e del giorno di maggiore richiesta (lunedì) in cui sono tenute sette riunioni.

Durante l'etnografia, ho cercato di partecipare alle riunioni per coprire diversi orari e diversi giorni della settimana. Tuttavia, dopo aver fatto una mappatura generale delle riunioni, mi sono reso conto che le riunioni serali del lunedì, giovedì e venerdì erano quelle che più mi interessavano dal punto di vista della ricerca. Queste riunioni riunivano un gran numero di persone, presentavano rituali più ricchi e affrontavano argomenti cari alla mia ricerca, come la prosperità, il successo, la famiglia e la lotta contro il diavolo. Quindi ho dato la priorità a questi giorni per le mie visite in chiesa.

Un'etnografia coperta presenta alcuni svantaggi e alcuni vantaggi metodologici rispetto a un'etnografia scoperta. Per quanto riguarda gli svantaggi, citerei una certa mancanza di libertà di movimento, nel senso che dovevo essere sempre consapevole di ciò che stavo facendo per evitare di rivelare la mia identità. In relazione a questo, la prima cosa da dire è che una sensazione di preoccupazione e ansia mi ha accompagnato durante tutta la mia ricerca sul campo, soprattutto nelle prime settimane. Inoltre, questa caratteristica rendeva difficile, ad esempio, l'accesso ai miei interlocutori. Lo ha reso difficile ma non l'ha impedito. In alcune occasioni ho provocato contatti io e in altre sono stati i miei interlocutori a provocarli. Tuttavia, questi contatti erano più rari di quanto avrei voluto.

Questa relativa mancanza di libertà mi ha anche impedito di sedermi semplicemente su un sedile e di osservare ciò che accadeva intorno a me durante una riunione. Non potendo comportarmi in modo deviante rispetto all'ambiente in cui mi trovavo, sono stato costretto a imitare ciò che gli altri fedeli facevano durante le riunioni. Così ho ripetuto le parole d'ordine del vescovo¹⁰, ho cantato i cantici, ho ballato, mi sono inginocchiato durante i momenti di preghiera, ho aperto la Bibbia durante le letture e mi sono unito alla fila della decima per dare il mio contributo (probabilmente stavo pagando per i miei peccati per aver abbandonato la chiesa durante la mia adolescenza). È vero che alcuni ricercatori e pastori che ho conosciuto durante interviste e seminari mi avevano consigliato di entrare nello "spirito" della riunione e di diventarmi un "fedele" durante la

¹⁰ I leader religiosi delle chiese evangeliche brasiliane sono spesso chiamati pastori. Nell'*Universal*, anche i leader delle sedi più piccole sono chiamati pastori. Nelle sedi più grandi, invece, come quella che ho frequentato a Del Castilho, i principali leader che conducono le riunioni sono chiamati vescovi, sebbene ci siano anche pastori che occasionalmente conducono le riunioni.

mia ricerca per vedere se quell'energia entrava in me. La mia partecipazione non sarebbe di un semplice osservatore distaccato delle persone che ho ricercato indipendentemente dal fatto che l'etnografia fosse coperta o meno. Tuttavia, la preoccupazione di vedere rivelata la mia identità ha reso d'obbligo l'adattamento all'ambiente di studio, soprattutto durante le prime settimane. Con il tempo ho conosciuto meglio l'ambiente e ho finito per rilassarmi un po' e così non ero più obbligato a ripetere così spesso quello che facevano i fedeli.

Un altro problema relativo a questa caratteristica di un'osservazione coperta era che non potevo prendere appunti durante le riunioni, tanto meno registrare audio, video e fotografie, cosa che, tra l'altro, come ho detto, era vietato durante le riunioni. Nemmeno tornando a casa, in metro, sarebbe consigliabile prendere appunti, dato che ero sempre accanto a persone che, come me, tornavano dalla riunione. La stesura delle note etnografiche avveniva solo quando tornavo a casa a tarda notte o il giorno dopo. Questo è diventato un limite alla mia ricerca, poiché a volte la mia memoria non è stata in grado di ricostruire con precisione ciò che era accaduto durante la riunione.

Tuttavia, un'etnografia coperta ha un importante vantaggio metodologico rispetto a un'etnografia scoperta. Per quanto riguarda il tipo di disturbo prodotto nel contesto sociale di studio, quest'ultima tende a provocare un disturbo osservativo, poiché "consapevoli delle finalità dell'osservatore, le persone coinvolte nello studio possono, soprattutto nelle sue prime fasi, modificare il proprio comportamento conformandosi agli standard che ritengono appropriati per quel contesto interattivo (Cardano 2011:109). Questo, ovviamente, può diventare un problema per i risultati della ricerca in quanto può rivelare aspetti modificati dell'oggetto della ricerca. Nel caso dell'etnografia coperta, questo disturbo osservativo non esiste. Ciò che esiste è un tipo di disturbo che Cardano (2011) chiama interattivo, dal momento che il ricercatore, "interagendo con i propri ospiti [...] con la propria presenza modificherà [...] il tessuto interattivo di cui è divenuto parte (Cardano 2011:109-110). Nel caso dell'etnografia che ho condotto, tuttavia, questo disturbo interattivo era di scarsa rilevanza, poiché la mia interazione con le persone coinvolte nello studio era molto ridotta. In altre parole, le riunioni a cui ho partecipato si sarebbero svolte esattamente allo stesso modo senza la mia presenza lì e, quindi, ho potuto osservare ciò che effettivamente accade regolarmente in una riunione all'*Universal* a Del Castilho. Il disturbo da me causato, che non dobbiamo mai dimenticare, è legato alla riflessività in un'etnografia, cioè al ruolo svolto dalla mia soggettività nella produzione dei risultati della ricerca e nel testo prodotto.

L'osservazione delle riunioni costituisce il nucleo dell'etnografia che ho condotto all'*Universal*. Tuttavia, gli elementi considerati inizialmente secondari sono stati di fondamentale importanza per la ricerca. Durante le riunioni, molti oggetti sono stati distribuiti dalla chiesa ai fedeli: portachiavi, tazze, fiori, volantini e buste, per esempio. Di solito prendevo tutti questi oggetti e li portavo a casa. Questi oggetti si sono rivelati importanti per le mie interpretazioni e questo risulterà chiaro leggendo il testo. Infatti, l'attenzione riservata agli oggetti e alle pubblicazioni relative o prodotte dalle persone coinvolte nella ricerca è importante e può rivelare informazioni che passerebbero inosservate con la "semplice" osservazione (Cardano 2011; Hammersley e Atkinson 2019).

Nel caso della mia ricerca, ancora più importante degli oggetti raccolti durante le riunioni, è stato quello di seguire e analizzare la pubblicazione settimanale dell'*Universal*, il giornale *Folha Universal*. Il mio contatto con il giornale è avvenuto per caso. Mentre stavo attraversando una piazza vicino a casa mia, un giovane che indossava una maglietta dell'*Universal* mi ha consegnato una copia dell'edizione di quella settimana. Arrivando a casa, leggendo il giornale, ho subito notato che portava informazioni molto legate al mio progetto di ricerca. Il giornale ha approfondito alcuni aspetti che ho osservato in chiesa e ha portato anche elementi nuovi che non erano presenti durante le riunioni. Da allora ho iniziato a raccogliere l'edizioni settimanali del giornale che venivano distribuiti gratuitamente davanti a una delle sedi dell'*Universal* situata vicino casa mia. Ogni mercoledì, nel tardo pomeriggio, passavo davanti alla chiesa per ritirare la mia copia della *Folha Universal*. Oltre al giornale, le pubblicazioni sul sito della *Universal* e sul canale YouTube della chiesa sono state importanti fonti di consultazione per la redazione del testo finale.

Come affermato nell'introduzione, questo lavoro non si limita a rispondere al suo interrogativo principale, cioè è conoscere il ruolo che gioca il neopentecostalismo brasiliano nella governamentalità neoliberista. È vero che la risposta a questa domanda costituisce il cuore della ricerca. Tuttavia, cerco anche di mostrare come l'espansione degli evangelici attraverso le *favelas* e le periferie di Rio de Janeiro li abbia fatti associare ad altri modi di governo "classici" delle popolazioni periferiche, come le politiche di "pacificazione"/militarizzazione di *favelas*, le politiche di rimozioni delle *favelas*, il narcotraffico e le milizie. Inoltre, presento alcuni casi di soggettività evangeliche in lotta che costituiscono una tendenza minoritaria di resistenza e lotta in un contesto evangelico

la cui tendenza maggioritaria è verso il conservatorismo e il mantenimento dello *status quo*.

Ho cercato di mostrare l'associazione tra gli evangelici e altre forme di governo "classiche" delle popolazioni periferiche di Rio de Janeiro, utilizzando principalmente dati secondari che si trovano in articoli, libri e articoli e interviste giornalistiche. Tuttavia, per il caso specifico dell'associazione tra le chiese evangeliche e la politica di rimozione delle *favelas*, ho intervistato tre persone che hanno partecipato attivamente alle lotte contro la rimozione della *Favela Vila Autódromo*: due donne residenti ancora nella *favela* e l'ex sacerdote della suddetta *favela* – che mi hanno aiutato a ricostruire la storia che dovevo raccontare. Ho potuto contattare il sacerdote attraverso le due residenti, i cui contatti mi sono stati trasmessi da un professore dell'Università dello Stato di Rio de Janeiro che, essendo Difensore Civico negli anni in cui la città si preparava ai Mega-eventi, ha agito direttamente nella lotta contro le rimozioni di alcune *favelas*.

La conduzione di interviste è stata anche la tecnica usata per presentare le donne evangeliche coinvolte nelle lotte di resistenza nella città di Rio de Janeiro. La scelta delle persone intervistate è stata la seguente. Il professore Giuseppe Cocco ha suggerito, durante il nostro primo incontro in Brasile, di considerare di includere nel mio progetto le lotte sociali di alcuni evangelici a Rio de Janeiro. Così, mi ha dato i contatti di alcuni di loro e di altre persone che potrebbero aiutarmi in questa impresa. Da questi primi contatti sono riuscito a prenderne molti altri e ho finito per incontrare e intervistare molti evangelici, tra pastori e fedeli, che avevano una storia da raccontare sulla loro partecipazione a qualche lotta sociale in città. Ho deciso di presentare in questo lavoro tre casi in cui le soggettività evangeliche sono coinvolte in diverse lotte sociali della città. La scelta di questi casi specifici è dovuta alla preoccupazione di indicare simmetricamente che se alcuni evangelici sono coinvolti in pratiche di governamentalità, d'altra parte, troviamo resistenza a queste stesse pratiche da parte di altri evangelici. Quindi, ad esempio, se è vero che alcune chiese legittimano politiche di "pacificazione"/militarizzazione che finiscono per stigmatizzare e uccidere i giovani neri che vivono nelle *favelas*, mostro il caso di una evangelica che conduce una lotta sociale per i diritti umani e di denuncia contra la violenza della polizia; se alcune chiese evangeliche, in circostanze specifiche, hanno agito accanto allo Stato nella violenza della rimozione delle *favelas*, d'altra parte, vi presento il caso di una donna evangelica che, sostenuta dall'istituzione di cui fa parte, conduce la lotta contro la rimozione della *favela* di cui è residente; infine, se alcune chiese legittimano l'attività delle milizie nelle *favelas*

e nelle periferie, presento il caso di una pastora che svolge un'importante lavoro sociale in una delle zone della città territorialmente dominata dalla milizia.

Ad eccezione dell'intervista realizzata in videochiamata con l'ex sacerdote di Vila Autódromo, che ora vive in Italia, tutte le interviste che ho condotto per la ricerca si sono svolte negli spazi abitativi degli intervistati, invariabilmente le *favelas* e le periferie di Rio de Janeiro, che ho visitato, generalmente, più di una volta. Si può dire, quindi, che la mia etnografia a Rio de Janeiro non si è limitata alle mie visite regolari all'*Universal* di Del Castilho. Parallelamente, ho visitato molte *favelas* e periferie della città e sono entrato in contatto con molti evangelici.¹¹ Il lavoro sul campo nella chiesa, utilizzando prevalentemente la tecnica dell'osservazione coperta, è stato completato dal lavoro sul campo in varie parti della città, utilizzando prevalentemente la tecnica dell'intervista.

Finora ho parlato di "interviste" in modo piuttosto generico, ma ora bisognerà specificarle. Le interviste che ho condotto per questo lavoro sono tra quelle che Cardano (2011) chiama *interviste discorsive*. Contrariamente alle interviste strutturate, la cui interazione tra intervistato e intervistatore è regolata da un questionario, formato da domande che devono essere poste all'intervistato dall'intervistatore e che presentano risposte prestabilite, da cui l'intervistato deve scegliere la risposta più appropriata per il suo caso particolare, nelle interviste discorsive, a sua volta, l'interazione tra intervistato e intervistatore è determinata nel contenuto (le domande sono solitamente preparate in anticipo), ma le risposte non sono predeterminate, ma sono definite nel corso di l'interazione tra intervistatore e intervistato. Mentre le interviste strutturate sono tipiche della ricerca quantitativa, le interviste discorsive sono tipiche della ricerca qualitativa.

La tecnica di ricerca che Cardano (2011) chiama intervista discorsiva ha, nella tradizione della ricerca qualitativa nelle scienze sociali, altre locuzioni determinate a designarla: attiva, biografica, approfondita, dialogica, informale, ecc. (Cardano 2011). In questo mare di denominazioni piuttosto caotico, Cardano (2011) ci dice che, in fondo, tutte queste etichette proposte funzionano come sinonimi. La differenza si verifica nella misura in cui ciascuna delle locuzioni mette in evidenza un aspetto specifico di questa tecnica di ricerca. La scelta di Cardano (2011) per l'espressione "intervista discorsiva"

¹¹ Poiché il lavoro sul campo che ho condotto mi ha portato in diverse parti della città e mi ha fatto muovere con una certa frequenza, ho cercato di spiegare le impressioni dei miei viaggi urbani durante il testo. Questa decisione può aiutare a dare un'idea della città, soprattutto per chi non la conosce. Faccio attenzione a non rendere tali descrizioni esaustive e quindi deviare l'obiettivo della ricerca.

avviene nella misura in cui cerca di evidenziare il carattere di discorso della documentazione empirica acquisita.

Secondo Cardano (2011), l'intervista discorsiva non si colloca in nessuno dei due estremi, dove si può individuare, da un lato, un'intervista che inizia in modo totalmente aperto (ad esempio, "raccontami la storia della tua vita partendo da dove vuoi" e, d'altra parte, come un insieme di domande aperte a cui l'intervistato è portato a rispondere con poche parole, che costituirebbero una sorta di "questionario camuffato" (Demazière e Dubar 1997 apud Cardano 2011). Per Cardano (2011), infatti, le interviste discorsive sono di due tipi: l'*intervista guidata*, quando l'intervistatore conduce la conversazione seguendo un copione formato da un insieme di temi che ritiene importanti; e l'*intervista libera*, quando l'intervistatore si limita a porre l'argomento della conversazione al suo interlocutore, introducendolo con una domanda, per porsi, poi, in una posizione di ascolto, lasciando che sia l'intervistato per se stesso a costruire il proprio discorso.

Se seguiamo queste differenze proposte da Cardano (2011), tutte le interviste che ho condotto per questo lavoro sono state di tipo *discorsiva guidata*. Trattandosi di una ricerca qualitativa, nessun questionario sarebbe in grado di rispondere alle domande a cui mi ero proposto di rispondere. D'altra parte, la locuzione "intervista discorsiva" mi sembra interessante nel senso che cattura il significato del materiale prodotto che si è materializzato attraverso la conversione dei file audio registrati in tutte le interviste in un testo scritto: sono discorsi prodotti dagli intervistati secondo i temi delle interviste, che erano solitamente diversi in tutte loro. Infine, in ogni intervista ero interessato a conoscere la storia della vita degli intervistati ma anche il loro punto di vista su alcuni argomenti specifici, che non permettevano interviste libere, ma che fossero condotte da un copione pre-elaborato.¹²

Ho cercato di mantenermi sempre consapevole, per quanto possibile, della violenza presente nei rapporti che avevo con i miei interlocutori prima e durante le interviste. In effetti, secondo Bourdieu ([1993] 2015), c'è sempre una certa intrusione arbitraria in qualsiasi rapporto di intervista.

È l'investigatore che avvia il gioco e ne istituisce la regola; è lui che, nella maggior parte dei casi, assegna all'intervista, in maniera unilaterale e senza una negoziazione

¹² L'intervista *discorsiva guidata* è molto simile a quella che convenzionalmente viene chiamata *intervista semi-strutturata*. Tuttavia, ho deciso di non utilizzare quest'ultima espressione per esaltare la dimensione discorsiva delle interviste che ho condotto. Inoltre, l'espressione *intervista semi-strutturata* si riferisce solitamente a una serie di domande che possono essere associate all'idea di un "questionario camuffato" (Demazière e Dubar 1997 apud Cardano 2011), che non è assolutamente il caso.

preventiva, obiettivi e usi talvolta determinati male, almeno per l'investigato. Questa dissimmetria è raddoppiata da una dissimmetria sociale, ogni qual volta l'investigatore occupi una posizione superiore a quella dell'investigato, nella gerarchia delle diverse specie di capitale, in particolare del capitale culturale (Bourdieu [1993] 2015:809-810).

Se è impossibile annullare tutti gli effetti delle distorsioni di un'intervista, è possibile almeno controllarli e, quindi, ridurre la violenza simbolica presente nel rapporto di un'intervista. E questo controllo deve avvenire nel momento stesso dell'intervista ed è sempre legato alla capacità di pensare in termini riflessivi. Bourdieu ([1993] 2015) suggerisce, come ha fatto insieme ai suoi collaboratori, l'instaurazione di “una relazione di *ascolto attivo e metodico* distante, tanto dal puro *laisser-faire* dell'intervista non direttiva, quanto dal dirigismo del questionario” (Bourdieu [1993] 2015:810). Una proposta molto vicina, quindi, a quella che Cardano (2011) chiama *intervista discorsiva guidata*, che ho adottato in questo lavoro.

Ma per Bourdieu ([1993] 2015), il controllo delle distorsioni in un'intervista può essere ottenuto anche grazie alla vicinanza sociale e alla familiarità tra investigatore e investigato. Da un lato, la vicinanza sociale offre all'intervistato una serie di garanzie contro la minaccia di vedere le proprie ragioni soggettive ridotte a cause oggettive. D'altra parte, la familiarità assicura un accordo immediato e continuamente confermato sui presupposti riguardanti i contenuti e le forme della comunicazione, ovvero come devono essere interpretati i segnali verbali e non verbali. Lo schema metodologico proposto da Bourdieu ([1993] 2015) per ridurre le distorsioni di un'intervista non è sempre possibile. Al contrario, è quasi impossibile nella misura in cui l'investigatore e l'investigato occupano quasi sempre posizioni diverse nello spazio sociale. La soluzione sarebbe necessariamente quella di sostituire l'investigatore da un'altra persona durante l'intervista.

Tuttavia, Bourdieu ([1993] 2015) presenta un'altra alternativa. Nei casi di distanza sociale tra investigatore e investigato, affinché quest'ultimo si senta legittimato ad essere ciò che è, il sociologo deve essere “capace di mettersi al suo posto nel pensiero” (Bourdieu [1993] 2015:814), attraverso il tono e il contenuto delle sue domande, senza però pretendere di cancellare la distanza sociale tra loro. Mettersi al posto dell'altro significa, in questo caso, occupare per un momento lo spazio sociale dell'altro, comprendendo questo spazio dal controllo teorico e pratico delle condizioni sociali di cui è il prodotto. In altre parole, significa condurre l'intervista in modo che abbia un senso

per l'intervistato, che dipende soprattutto dagli argomenti trattati e dalla conoscenza pregressa degli stessi da parte del sociologo.

Mettersi al posto dell'altro nel pensiero basato su una conoscenza approfondita è l'equivalente teorico della conoscenza pratica associata alla vicinanza sociale e alla familiarità (Bourdieu [1993] 2015). Tuttavia, un tale atteggiamento è "incapace di condurre a una vera e propria comprensione, se non andasse di pari passo con un'attenzione all'altro e con un'apertura oblativa che raramente s'incontrano nell'esistenza ordinaria" (Bourdieu [1993] 2015:815). Se queste condizioni sono soddisfatte per quanto possibile, il momento dell'intervista può costituirsi non solo come un'opportunità per il sociologo di comprendere il mondo sociale, ma anche come un'opportunità data all'intervistato per ricostituire il suo mondo che difficilmente avrebbe avuto in un'altra occasione. Un'occasione, insomma, per l'intervistato di spiegarsi, situarsi e poter, finalmente, farsi ascoltare.

Nelle interviste che ho condotto per questo lavoro, la distanza sociale tra me e gli intervistati è stata una questione da tenere in considerazione. Ad eccezione dell'ex sacerdote di Vila Autódromo, io, un uomo bianco di classe media, ho intervistato donne nere periferiche con un capitale culturale molto diverso dal mio. Poiché insistevo per visitare le *favelas* e le periferie in cui vivevano e condurre io stesso le interviste, l'unico modo per controllare le distorsioni di un rapporto che all'inizio era arbitrario e violento, era mettermi al posto dell'altro nel mio pensiero e prepararmi in anticipo dalla conoscenza più ampia possibile degli argomenti da affrontare durante le interviste. Pertanto, ho letto saggi, articoli di giornali e libri, così come ho guardato video e documentari sui temi delle interviste, oltre a cercare informazioni sugli intervistati e sui loro spazi di vita. Ho anche cercato, per quanto possibile, di mantenermi in una posizione di apertura e di attenzione verso l'altro.

Se nell'etnografia che ho condotto presso la sede dell'*Universal* di Del Castilho, la costruzione del testo nasce da un dialogo che cerco di instaurare tra le mie impressioni sul campo di ricerca e le teorie relative al mio progetto di ricerca, le interviste, in particolare quelle realizzate con le "soggettività evangeliche in lotta", hanno consentito la costruzione del testo da una priorità assoluta data alle voci degli intervistati, vicino alla rottura epistemologica e politica provocata da Bourdieu ([1993] 2015). Le interviste mi sono servite indubbiamente per portare avanti il mio progetto di ricerca per la tesi di dottorato, ma sono state anche un momento e un'opportunità perché le afflizioni private

dei miei interlocutori diventassero pubbliche e perché potessero spiegarsi ed essere ascoltati.

La documentazione empirica prodotta attraverso l'etnografia si è materializzata attraverso molte pagine scritte. Osservando le riunioni presso la sede dell'*Universal* di Del Castilho, ogni mia visita alla chiesa è stata seguita dall'elaborazione di una nota etnografica. Il risultato fu la costituzione di un lungo testo che doveva essere governato e analizzato. Sebbene i software esistenti possano contribuire alla razionalizzazione di questo lavoro di governo e all'analisi del materiale empirico prodotto (Cardano 2011; Hammersley e Atkinson 2019), pur avendo seguito un breve corso per utilizzare uno di questi software durante il dottorato, ho notato che, almeno nel mio caso, l'utilizzo dello strumento renderebbe il lavoro molto più dispendioso in termini di tempo ed estenuante, forse a causa della mia scarsa competenza tecnologica. Non essendo indispensabili per una buona analisi della documentazione empirica acquisita (Cardano 2011; Hammersley e Atkinson 2019), ho deciso di non utilizzarli, ricorrendo alla pratica di analisi che inizia con una lettura esaustiva del testo prodotto con l'obiettivo di trovare relazioni tra i vari passaggi del testo e i temi in esso ripetuti. La lettura esaustiva del testo mi ha permesso di segmentarlo in diverse parti che sono state poi qualificate secondo le caratteristiche che differenziavano ciascuna di queste parti. La qualificazione di ciascuno dei segmenti è stata fortemente influenzata dal quadro teorico, ma non si limita ad esso. Come di solito accade in un'etnografia, il materiale empirico prodotto di solito porta delle novità in relazione alla teoria di riferimento.

Per quanto riguarda le interviste, la trascrizione di tutte si è tradotta anche in un lungo materiale scritto che doveva essere analizzato e governato. Le interviste che ho condotto con i residenti e l'ex sacerdote della chiesa cattolica di Vila Autódromo avevano lo stesso tema e ho così potuto, dopo un'esaustiva lettura del materiale scritto, stabilire relazioni tra i testi prodotti e cercare ripetizioni in loro. Per questo si è svolto lo stesso processo di segmentazione e qualificazione dei testi. Tuttavia, per la stesura del testo della tesi, utilizzo solo alcuni stralci delle interviste per rispondere solo all'interrogativo che mi sono posto in questo caso, ovvero il ruolo che hanno giocato alcune chiese evangeliche nella politica di rimozione della *favela* di Vila Autódromo. Quanto alle interviste realizzate con le "soggettività evangeliche in lotte", poiché le interviste trattavano argomenti molto diversi e non erano collegate tra loro, le analisi dei testi prodotti dalle trascrizioni si sono svolte in modo separato. Anche in questo caso, dopo un'esaustiva

lettura dei testi, ho cercato di segmentarli e di qualificarli in modo che durante la stesura della tesi potessi utilizzare alcuni stralci per illustrare i temi trattati dalle interviste.

Prima di concludere questo paragrafo, un'ultima precisazione che riguarda anche le interviste. Gli stralci di video e interviste che riprodurrò durante il lavoro hanno un'informalità tipica del linguaggio orale (con tutti i suoi "errori") che ho cercato, per quanto possibile, di preservare nel testo, ritenendo che in questo modo i discorsi saranno presentati nel modo più reale possibile al lettore. Solo quando la traduzione si è rivelata impossibile sono stato obbligato ad apportare piccole modifiche ai testi.

1.4 Etica nella ricerca

Quando si parla di etica nella ricerca, una delle variazioni più importanti relative al tema si riferisce al consenso dei soggetti interpellati. Ho ottenuto il consenso informato di tutti gli intervistati di questa ricerca, i cui nomi presentati durante la stesura della tesi sono fittizi rispetto alla privacy di tutti loro. Tuttavia, con la mia decisione di fare un'etnografia coperta presso la sede dell'*Universal* di Del Castilho, la cui conseguenza diretta è che non ho avuto il consenso delle persone che stavo ricercando, prima di terminare questo capitolo mi sento in dovere di fare alcune considerazioni sulle implicazioni etiche di questo tipo di ricerca.

Le considerazioni etiche relative a un'osservazione coperta ci rimandano direttamente ai due approcci teorici a cui tali considerazioni prendono forma: quello di ispirazione kantiana e quello utilitarista (Cardano 2011). Secondo il primo approccio, quello più radicale di ispirazione kantiana, nulla giustificerebbe l'utilizzo di individui senza il dovuto consenso a fini di ricerca, per quanto nobili siano i suoi obiettivi. Il secondo approccio, quello utilitarista, affronta i problemi etici sollevati da una ricerca sociale considerando l'equilibrio tra costi e benefici che ne accompagnano la realizzazione. In questa prospettiva, una ricerca sarà eticamente ammissibile se i costi morali - qualunque essi siano - imputati a coloro che costituiscono l'oggetto della ricerca sono compensati dai benefici apportati alla società in conseguenza dei risultati ottenuti.

Da una prospettiva di ispirazione kantiana, quindi, qualsiasi forma di osservazione coperta sarebbe inammissibile, a causa dell'inganno e della mistificazione che è alla sua radice. Da un punto di vista utilitarista, un'osservazione coperta non è solo ammissibile, ma anche raccomandabile, purché i risultati della ricerca compensino i costi morali subiti dai soggetti che costituiscono l'oggetto della ricerca. Il problema con un approccio utilitarista, a mio avviso, è che, a seconda della sua interpretazione, consente di

giustificare qualsiasi danno causato alle persone coinvolte in una ricerca, purché considerato minore rispetto ai risultati ottenuti. Come fare questo bilanciamento, tuttavia? La soluzione, a mio avviso, non consiste nel considerare i risultati ottenuti, che giustificerebbero tutto, ma nella vigilanza costante in relazione ai danni o meno causati ai soggetti che costituiscono l'oggetto della ricerca.

Per quanto riguarda le considerazioni etiche di un'osservazione coperta, sono quindi lontano da un approccio universalistico di matrice kantiana, e più vicino a una prospettiva utilitarista, purché relativizzata come ho cercato di fare nel paragrafo precedente. Direi che sono quindi vicino ad un approccio che Hammersley e Atkinson (2019) chiamano contestuale, secondo il quale il contesto di ricerca deve essere preso in considerazione per il giudizio etico, considerando, ad esempio, se la ricerca in oggetto sia l'unica possibilità di se effettuare la ricerca e i danni causati o meno a coloro che sono l'oggetto dell'osservazione.

Come ho spiegato in precedenza, l'osservazione coperta era probabilmente l'unica possibilità per svolgere la ricerca sul campo presso la sede dell'*Universal* di Del Castilho e, quindi, rispondere alle mie domande di ricerca. Allo stesso tempo, non ritengo di aver arrecato danno alle persone con cui mi trovo: non verranno dati nomi e non verranno svelati segreti, poiché ciò che accade all'interno di una sede dell'*Universal* è di dominio pubblico. La novità di questa ricerca è l'interpretazione soggettiva da parte mia di un rituale collettivo in cui le persone reagiscono e si comportano in un certo modo a causa dell'ambiente sociale in cui sono inserite.

PARTE 1 - RELIGIONE E NEOLIBERISMO: GLI EVANGELICI IN BRASILE

Capitolo 2- Condurre le condotte: tra religione e neoliberalismo

2.1 Il ruolo morale della religione nella condotta degli individui e nella legittimazione sociale

Le religioni sono uno dei fenomeni sociali più importanti destinati a governare la vita degli individui nelle società. È proprio la comprensione delle religioni come manifestazioni di una creazione collettiva che va oltre l'individuo e che costituisce una potente forza sociale che lo costringe, il compito che Durkheim ([1912] 2013) si propone in una delle sue opere più importanti, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*. In essa, il sociologo francese cerca di elaborare una teoria generale delle religioni basata sull'analisi delle istituzioni religiose più semplici e primitive. Per fare ciò, prende come esempio il totemismo di alcune tribù australiane con alcune allusioni alle tribù americane. Basterebbe questa analisi basata sulle forme religiose elementari, secondo Durkheim, per svelare l'essenza della religione, che sarebbe presente anche nelle cosiddette religioni superiori.

L'essenza della religione per Durkheim non è la fede in una divinità trascendente, poiché esistono religioni senza Dio, ma la divisione del mondo in fenomeni sacri e profani (Aron [1967] 1989). Il sacro è formato da un insieme di cose, credenze e riti. Se queste cose sacre mantengono rapporti di coordinazione e subordinazione tra loro, formando un sistema più o meno coerente, che non si adatta a nessun altro sistema dello stesso tipo, l'insieme delle credenze e dei riti corrispondenti forma una religione. Ma, in fondo, cosa è sacro per Durkheim? A differenza delle interpretazioni precedenti, secondo cui il sacro apparteneva alla trasfigurazione della doppia natura umana (corpo/anima) o delle forze naturali, per Durkheim ciò che gli uomini adorano è una realtà autentica, cioè è la società stessa che viene trasfigurata dalle religioni. Considerata l'universalità e la profondità del fenomeno religioso, l'esperienza religiosa deve corrispondere a una realtà autentica che, se non è Dio, deve essere quella che si situa appena sotto di lui, cioè la società. Per Durkheim ([1912] 2013), quindi, la società è ciò che costituisce il sacro delle religioni. Sebbene appartenga alla natura, essa va oltre, essendo, allo stesso tempo, causa del fenomeno religioso e giustificazione della distinzione spontanea tra ciò che è profano e ciò che è sacro (Aron [1967] 1989). Alla fine, quindi, gli uomini, senza saperlo, adorano quella realtà collettiva che li supera, cioè la società.

È proprio l'apprensione di Durkheim ([1912] 2013) del fenomeno religioso come culto della società a differenziare persino la religione dalla magia. Quest'ultima, pur avendo pratiche sufficientemente diffuse all'interno di un gruppo sociale, tende a prendere le distanze dalla religione perché non ha la funzione di promuovere l'unità e l'identità tra i membri di un gruppo. Nella religione, al contrario, la società forma una chiesa i cui membri si uniscono rappresentando allo stesso modo il mondo sacro e traducendo questa rappresentazione comune in pratiche comuni (Durkheim [1912] 2013). Per Durkheim, dunque, una vita religiosa presuppone come substrato un gruppo definito capace di elaborare un insieme di regole che costituiscono un'unità morale coerente.

È difficile, oggi, non mettere in discussione l'interpretazione religiosa fatta da Durkheim ([1912] 2013). L'adorazione da parte degli individui di un ordine sociale in fondo coercitivo sembra alquanto problematica. Inoltre, l'elaborazione di una teoria della religione e la conseguente ricerca di un'essenza religiosa dall'analisi di una specifica religione, il totemismo, è metodologicamente, a dir poco, discutibile. In ogni caso, ciò che resta dell'analisi di Durkheim ([1912] 2013) e che qui ci interessa particolarmente è la comprensione della religione come creazione morale collettiva che, superando l'individuo, rappresenta per lui una realtà con la quale deve confrontarsi e relazionarsi e con la quale non può passare impunemente.

Come Durkheim, in *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, anche Berger ([1967] 1990) cerca di stabilire una teoria generale della religione seguendo il percorso teorico della sua sociologia della teoria della conoscenza tracciato in un altro momento quando pubblicò con Thomas Luckmann *La realtà come costruzione sociale* ([1966] 1997). Secondo gli autori, il processo dialettico fondamentale di una società si compone di tre momenti: l'esternalizzazione, l'oggettivazione e l'interiorizzazione. Un'adeguata visione empirica della società può essere mantenuta solo se questi tre momenti vengono intesi insieme.

L'*esteriorizzazione* è il momento in cui l'uomo si produce attraverso la produzione di un mondo. Il mondo umano è il mondo della cultura, ma una cultura precaria, provvisoria e proprio per questo destinata al cambiamento. Il paradosso è che c'è un imperativo culturale di stabilità e il carattere necessariamente instabile della cultura pone il problema fondamentale dell'attività di costruzione del mondo come una necessità antropologica permanente. Uno degli elementi di questa cultura umana, in questo caso un elemento non materiale, è proprio la società, che risulta dalla dimensione sociale dell'animale umano. Se l'uomo è un animale sociale, ciò significa non solo che vive

collettivamente ma, cosa molto più importante, è che l'attività di costruzione del mondo dell'uomo è sempre e inevitabilmente un compito collettivo (Berger e Luckmann [1966] 1997). La società, quindi, non è solo un risultato della cultura, ma la sua condizione necessaria.

L'*oggettivazione* si riferisce all'esternalità del mondo, cioè il mondo prodotto umanamente attraverso l'esternalizzazione rimane "fuori". Per Berger e Luckmann ([1966] 1997), questa oggettivazione ha due significati. Il primo è che gli oggetti del mondo reale sono al di fuori della coscienza degli uomini. Il secondo è che la cultura è vissuta da tutti. Pertanto, il mondo culturale non è solo prodotto collettivamente, ma rimane reale in virtù del riconoscimento collettivo. Uno degli elementi dell'attività umana oggettivata è, quindi, proprio la società, che si manifesta con il suo potere coercitivo sulla condotta umana. Il potere coercitivo non si limita ovviamente a procedure dirette di controllo sociale, ma è presente in tutte le istituzioni, comprese quelle fondate sul consenso quando la società stessa costituisce e si impone una certa realtà.

L'*interiorizzazione*, a sua volta, è il modo in cui l'uomo riassorbe, all'interno della propria coscienza, l'oggettività del mondo in modo tale che le strutture di questo mondo determinino le strutture soggettive della coscienza stessa. Questo significa che la società funziona come l'agenzia formativa della coscienza individuale. Come non potrebbe essere altrimenti, l'appropriazione interna del mondo da parte dell'uomo avviene in una collettività, poiché l'uomo è incapace di concepire la sua esperienza in modo intelligibile se tale concezione non gli viene trasmessa da un processo sociale. Se però, come vogliono Berger e Luckmann ([1966] 1997), il processo di costituzione della società è fondamentalmente dialettico, ciò significa che l'individuo non è "plasmato" passivamente: mentre è "plasmato" dal mondo, lo "plasma". L'individuo continua ad essere coproduttore del mondo sociale, e quindi di se stesso.

La religione è un elemento della cultura risultante dalla stessa attività umana che produce la società, come descritto sopra (Berger [1967] 1990). Gli uomini, agendo collettivamente, costruiscono religioni da un processo di esteriorizzazione. Queste religioni si oggettivano e diventano così dati esterni, presenti al di fuori della coscienza individuale. Infine, queste istituzioni vengono riassorbite e interiorizzate nelle strutture soggettive delle coscienze individuali. Come per Durkheim, per Berger ([1967] 1990) la dicotomizzazione della realtà in una sfera sacra e profana è un'impresa religiosa intrinseca. Ma, a differenza di Durkheim, per Berger ([1967] 1990) la religione non è un'impresa sociale destinata al culto della società stessa. È, infatti, uno degli elementi

sociali che gioca un ruolo importante nel compito umano di costruire il mondo, cioè uno degli elementi dell'autoesternalizzazione dell'uomo. La religione è, secondo Berger, l'audace tentativo di concepire l'intero universo come umanamente significativo attraverso la sacralizzazione di una parte della realtà in opposizione alla categoria opposta del "caos". Da qui nasce la dimensione della religione come integrazione all'interno di un ordine comprensivo considerando quelle situazioni marginali in cui viene messa in discussione la realtà della vita quotidiana. Tra le situazioni marginali, la più potente è senza dubbio la morte, che sfida radicalmente tutte le definizioni sociali oggettive della realtà. Come ci dice Berger, "every human society is, in the last short, men banded together in the face of death" (Berger [1967] 1990:51).

Ma la religione svolge un altro ruolo sociale fondamentale, che è quello della legittimazione sociale (Berger [1967] 1990). Per legittimazione si intende una conoscenza socialmente oggettivata che serve a spiegare e giustificare l'ordine sociale. Le legittimazioni sono, quindi, risposte alla messa in discussione degli assetti istituzionali da parte degli individui in una società. Secondo Berger, la religione è stata storicamente lo strumento di legittimazione più generalizzabile ed efficace, poiché mette in relazione la costruzione precaria della realtà sociale con una realtà ultima. In altre parole, la religione ha uno statuto ontologico che trascende l'uomo e la storia. Serve così a mantenere la realtà del mondo socialmente costruito, cioè legittima il potere.

Si conclude, quindi, che per Berger ([1967] 1990) la religione è il processo di auto-esteriorizzazione umana attraverso il quale gli uomini cercano di produrre significato e potere. Una volta istituita, la religione oggettivata diventa un importante elemento sociale coercitivo che, a sua volta, verrà interiorizzato fino a penetrare nelle strutture delle coscienze individuali. Non c'è dubbio, quindi, che per Berger la religione giocherà un ruolo importante nel guidare la condotta degli individui nelle diverse società.

La religione come meccanismo di legittimazione sociale, cioè come meccanismo di potere è anche la prospettiva adottata da Bourdieu ([1971] 2012). Per lui c'è una corrispondenza tra strutture sociali (strutture di potere) e strutture mentali, che si stabilisce attraverso la struttura dei vari sistemi simbolici, tra cui la religione. In altre parole, la religione contribuisce all'imposizione, non sempre evidente, dei principi di strutturazione della percezione e del pensiero del mondo, in particolare del mondo sociale, affinché tale imposizione non sia percepita come fondata su un principio di divisione politica, ma come una struttura naturale/soprannaturale del cosmo. Per Bourdieu ([1971] 2012), quindi, la

religione gioca un ruolo nella naturalizzazione delle relazioni sociali che finiscono per giustificare un certo stato di cose.

Ma il grande contributo di Bourdieu alla sociologia della religione, a mio avviso, è la comprensione della religione come strumento simbolico di classe. Secondo Bourdieu ([1971] 2012), in una società divisa in classi, la struttura delle rappresentazioni e pratiche religiose proprie dei diversi gruppi o classi è un elemento di perpetuazione e riproduzione dell'ordine sociale, poiché lo consacra sanzionandolo e santificandolo. Quello che era un ordine politico diventa, dal punto di vista religioso, un ordine divino. In questo senso, la religione è predisposta ad assumere una funzione ideologica, pratica e politica di assolutizzazione del relativo e di legittimazione dell'arbitrario, che può svolgere solo nella misura in cui può svolgere una funzione logica e gnoseologica consistente nel rafforzare la forza materiale o simbolica utilizzabile da un gruppo o da una classe, legittimando tutto ciò che definisce socialmente questo gruppo o questa classe (Bourdieu [1971] 2012). La religione consente così la legittimazione di tutte le proprietà caratteristiche di uno stile di vita unico, proprietà che sono arbitrarie e che sono associate a questo particolare gruppo o classe in quanto occupa un posto specifico nella struttura sociale.

Per Bourdieu ([1971] 2012), l'effetto della consacrazione della religione avviene in due modi. In primo luogo, attraverso le sue sanzioni santificatrici, la religione legalizza limiti e barriere economiche e politiche effettive e, in particolare, contribuisce simbolicamente a manipolare le aspirazioni adeguando le speranze vissute alle opportunità oggettive. In secondo luogo, la religione finisce per inculcare un sistema di pratiche e di rappresentazioni consacrate la cui struttura (strutturata) riproduce, in forma trasfigurata e quindi irriconoscibile, la struttura dei rapporti economici e sociali presenti in una data formazione sociale, mentre la struttura strutturante aiuta produrre, da un sistema simbolico, un'oggettività per la mancata conoscenza della politica come vera responsabile di un certo tipo di condizioni materiali dell'esistenza.

Se per Berger ([1967] 1990), come abbiamo visto, la religione, oltre alla funzione di legittimazione (potere), ha il compito di produrre senso al mondo, di fronte alle ansie esistenziali legate alla contingenza, alla sofferenza, alla solitudine, alla fragilità biologica, alla morte, ecc., per Bourdieu ([1971] 2012) l'interrogarsi sul significato dell'esistenza è una funzione della religione secondaria rispetto alla funzione sociale della religione per giustificare le posizioni sociali di determinati gruppi o classi sociali. Le classi privilegiate dovrebbero giustificare a se stesse, per non sentirsi colpevoli, la loro posizione

privilegiata nella struttura sociale di una data società, mentre le altre classi dovrebbero vedere giustificate l'avversità a cui sono soggette. Ciò significa dire che il "senso dell'esistenza" per gruppi o classi senza privilegi è, infatti, un interrogatorio sociale sulle cause e le ragioni delle ingiustizie e dei privilegi sociali.

Possiamo concludere, da quanto sopra, che nella prospettiva di Bourdieu ([1971] 2012), la religione ha una tendenza generale a contribuire al mantenimento dell'ordine simbolico e, quindi, dell'ordine politico. La religione tende quindi ad essere conservatrice. La mia critica a Bourdieu, tuttavia, è che il ruolo legittimante della religione non è necessariamente un'ideologia imposta "dall'alto" dalle classi privilegiate come mascheramento della realtà che consente il dominio sociale delle classi svantaggiate. Vedremo nel corso del testo che il potere, infatti, si esercita in rete e circola anche tra i membri delle classi svantaggiate, cioè il dominio si esercita anche dal "basso" nei più diversi rapporti sociali quotidiani. Sembra strano che questo si debba dire in relazione a Bourdieu, la cui nozione di violenza simbolica intende proprio differenziarsi dalla nozione di ideologia in Marx, sottolineando l'esercizio del dominio sociale come tentativo di far accettare ai "dominati" le ragioni del proprio dominio (J. Souza 2018). Ma, in realtà, in questo testo di Bourdieu sulla religione ciò non è esplicitato. Inoltre, e questa è una critica che non si riferisce solo a Bourdieu ([1971] 2012), ma si estende anche a Durkheim ([1912] 2013) e Berger ([1967] 1990), il desiderio e la "libertà", più che la repressione e la coercizione, possono esercitare, in molti casi, un ruolo essenziale nella conduzione delle condotte in una data società, compresa la condotta dei fedeli di una determinata religione. Nel nostro caso specifico, vedremo che il ruolo della religione nel mantenimento dei privilegi e nella riproduzione delle disuguaglianze non deriva solo dal dominio attraverso un'ideologia di classe che mira a mascherare la realtà, ma dal coinvolgimento stesso dei membri delle religioni che studieremo nei discorsi e nelle pratiche religiose che formano un sistema simbolico che finisce per legittimare il dominio politico, sociale ed economico.

2.2 La condotta delle condotte nel protestantesimo e lo spirito del capitalismo: le lezioni di Weber

La religione come fenomeno sociale che svolge il ruolo di condurre le condotte degli individui nelle diverse società è proprio ciò che interessa a Weber nei vari momenti della sua opera in cui analizza il fenomeno religioso (Aron [1967] 1989). Senza la pretesa di Durkheim e Berger nell'elaborazione di una teoria della religione, Weber cerca di

stabilire relazioni causali, in particolare tra comportamenti religiosi ed economici, che spieghino le azioni degli individui. Weber non ebbe neppure la pretesa, come si dice spesso, di confutare il materialismo storico di Marx spiegando i comportamenti economici attraverso le religioni, invece di postularli come mere sovrastrutture di una società la cui struttura sarebbe costituita dai rapporti di produzione. Ha cercato di dimostrare che il comportamento degli individui nelle diverse società deve essere compreso all'interno della concezione che questi individui hanno dell'esistenza e che la religione è una variabile fondamentale di questa concezione. La religione, quindi, per Weber, è una variabile che influenza i comportamenti, anche economici, contribuendo a spiegare le trasformazioni economiche di una società, che, a loro volta, spiegano anche lo sviluppo religioso. È proprio questo condizionamento reciproco, secondo Cavalli (2020), l'intenzione alla base dell'uso da parte di Weber dell'espressione "affinità elettive" tra l'etica protestante e lo spirito del capitalismo.

È proprio questo rapporto che Weber stabilisce in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* ([1904] 2018) che analizza in modo specifico il rapporto tra l'etica protestante e il capitalismo, ovvero come un fenomeno culturale (la Riforma) ha partecipato alla formazione e all'espansione di uno spirito capitalista la cui razionalità è stata un fattore fondamentale per lo sviluppo del capitalismo come sistema economico universale.

Per Weber ([1904] 2018), il capitalismo occidentale moderno, a differenza di altre attività capitaliste già registrate in altri contesti temporali e territoriali, prive dell'ethos del capitalismo occidentale, è caratterizzato da un tipo di razionalizzazione del lavoro che Weber chiama "organizzazione capitalistica razionale del *lavoro* (formalmente) *libero*" (Weber [1904] 2018:41). È stato questo specifico tipo di razionalizzazione che, secondo Weber, ha reso possibile lo sviluppo del capitalismo moderno e la sua universalizzazione.

Sebbene Weber, seguendo la linea marxista, affermi che la genesi di questa razionalità deve essere spiegata dalle condizioni economiche, la grande novità della tesi sostenuta nell'*Etica* è il rapporto causale inverso: come un fenomeno economico, il capitalismo occidentale moderno può, in parte, essere spiegato da una razionalità che dipende "dall'attitudine e disposizione degli uomini a determinate specie di esistenza, di *condotta* pratica razionale" (Weber [1904] 2018:47). Questa condotta razionale, per Weber, ha un'origine religiosa, legata soprattutto al protestantesimo ascetico di tipo calvinista. La tesi sostenuta cerca di svelare, così, come il capitalismo moderno si sia sviluppato grazie a una mentalità capitalista (lo "spirito" del capitalismo) la cui origine è

la Riforma protestante europea. La particolarità dello “spirito” del capitalismo è “l’ideale dell’uomo onesto *degnò di credito*, e, soprattutto, l’idea che *il singolo sia moralmente tenuto* ad aumentare il proprio capitale” (Weber [1904] 2018:74). Per Weber non si tratta solo di una tecnica di vita, ma di una peculiarità etica, il cui tradimento non è trattato solo come una follia, ma come una sorta di negligenza del dovere. Ecco il punto essenziale, perché un tale spirito non si riferisce solo alla “abilità negli affari”, ma è un vero e proprio *ethos*. Il lavoro non va inteso solo come attività utilitaristica, svolta nel massimo comfort e in cambio del miglior salario possibile, ma come fine a se stesso, come vocazione, che non nasce in individui isolati, ma come modo di concezione di interi gruppi umani, trasmesso attraverso un lungo percorso educativo.

Tuttavia, l’origine dello “spirito” del capitalismo, secondo Weber, tradotto con la nozione di lavoro come vocazione, è religiosa e va ricercata nella parola tedesca “Beruf”, “un compito assegnato da Dio” (Weber [1904] 2018:101), che, a poco a poco, acquisisce, in casi specifici, il significato di “una posizione occupata nella vita, di un ambito di lavoro preciso e circoscritto, insomma di una professione” (Weber [1904] 2018: 101), e che significa, in una parola, una vocazione. Fu il calvinismo e alcune sette protestanti come il pietismo, il metodismo e il battesimo i migliori rappresentanti di quello che Weber ([1904] 2018) chiama lo spirito del capitalismo. Ma come nasce esattamente questo impulso psicologico che spinge il cristiano a condurre una vita dedicata al lavoro come fine a se stesso, come dovere etico legato a una vocazione?

L’origine, secondo Weber, risiede nel dogma più caratteristico del calvinismo, “la dottrina della *predestinazione degli eletti*, o dell’*elezione per opera della grazia*” (Weber [1904] 2018:160), presente nel documento che definisce la fede calvinista, la Confessione di fede di Westminster, il cui capitolo 3 afferma che “Dio, con la sua decisione, ha predestinato (predestinated) alcuni uomini [...] alla vita eterna, e altri ne ha predestinati (foreordained) alla morte eterna” (Weber [1904] 2018:161). Weber scrive:

Ciò che sappiamo è solo che una parte degli uomini diventano beati, gli altri restano dannati. Supporre che il merito o la colpa umani contribuiscano a determinare questo destino, significherebbe ritenere che le decisioni di Dio, assolutamente libere, e stabilite fin dall’eternità, potessero essere cambiate da influenze umane: un pensiero impossibile. Il “Padre che è nei cieli” [...] qui ha dato luogo a un essere trascendente che sfugge a ogni comprensione umana, e che, dall’eternità, secondo decreti del tutto imperscrutabili ha assegnato a ogni individuo il suo destino, e ha disposto di ogni pur minima cosa, nel cosmo. Poiché i decreti di Dio sono immutabili, la sua grazia non può essere perduta da coloro a cui la elargisce, né conseguita da quelli a cui la nega (Weber [1904] 2018:165).

Il problema è che secondo la dottrina calvinista è impossibile, in anticipo, sapere quali siano gli umani eletti e quali siano i dannati. In questo senso, per il cristiano è fondamentale una fede religiosa incrollabile. Il calvinismo consiglia ai credenti di considerarsi eletti poiché l'insicurezza è il risultato della mancanza di fede, quindi dell'insufficiente azione della grazia. Occorre, dicono, conquistare nelle pratiche quotidiane la certezza soggettiva dell'elezione stessa. E la fiducia in se stesso deve essere trovata, fondamentalmente, nel lavoro professionale, il modo migliore, secondo i calvinisti, per rimuovere l'angoscia religiosa della salvezza, che veniva dal dubbio di essere o meno tra gli eletti. La fede doveva dunque essere confermata e provata nei suoi effetti oggettivi che, se non garantivano la certezza della salvezza, almeno aiutavano a liberarsi dall'angoscia di non raggiungerla.

La dottrina della predestinazione calvinista, il cui orizzonte poneva continuamente gli uomini di fronte all'eterno dubbio "eletto o dannato?" (Weber (1904) 2018:189), ebbe un influsso psicologico molto efficace che contribuì alla formazione di un uomo destinato all'autocontrollo sistematico in tutti i contesti della vita quotidiana, comprese, e principalmente, le attività professionali. Sia gli uomini d'affari, con le loro imprese, sia gli operai, con il loro duro lavoro, hanno visto nelle loro "vocazioni" grandi opportunità per accrescere la gloria di Dio nel mondo, poiché "Dio vuole la opera sociale del cristiano, poiché vuole che la conformazione cristiana della vita abbia luogo secondo i propri comandamenti [...] e ha questo carattere anche il lavoro professionale, che è al servizio della vita terrena della collettività" (Weber [1904] 2018:169), allo stesso tempo in cui il successo professionale personale era inteso come un segno visibile della grazia di Dio. Lo "stato di grazia" dipendeva allora da un comportamento metodico che, alla fine, separava il cristiano dal mondo e conduceva a una vita segnata dall'ascesi. Le parole di Weber aiutano a illustrare quanto detto sopra:

[...] decisiva, per le nostre considerazioni, è stata continuamente la concezione dello "stato di grazia" religioso che ricorre in tutte le denominazioni: appunto come di uno *status* che libera l'uomo dalla condanna del creaturale, dal "mondo", ma il cui possesso [...] *non* poteva essere garantito da mezzi magico-sacramentali di qualsiasi specie [...] ma solo dalla *comprova* data da una forma di esistenza, da una condotta di vita specifica e peculiare, indubbiamente diversa dallo stile di vita dell'uomo "naturale". Ne derivava, per l'individuo, l'*impulso al controllo metodico* del suo stato di grazia nella condotta della vita, e quindi alla sua configurazione *ascetica* [...] Quella vita speciale dei santi che era diversa dalla vita "naturale" e che la religione esigeva non si svolgeva più al di fuori del mondo, in comunità monastiche, ma *all'interno* del mondo e dei suoi ordini (ed è questo il punto decisivo). Questa *razionalizzazione* della condotta della vita entro il mondo e con riguardo all'aldilà era l'effetto della *concezione della professione* propria del protestantesimo ascetico (Weber [1904] 2018:213-214).

Mentre l'etica del lavoro protestante è fondata su una preoccupazione per l'aldilà, l'ascetismo intramondano si traduce in effetti concreti dell'accumulo di ricchezza in questo mondo. Questa materialità, il "gusto della vita", la "carne", però, come non poteva non esserlo per una religione ascetica, sono visti dal protestantesimo come grandi minacce al progetto di salvezza dell'anima. Il piacere del possesso è condannato, il consumo è limitato. L'ascesi protestante intramondana, tuttavia, ebbe l'effetto psicologico di liberare l'attività redditizia dalle inibizioni di un'etica tradizionalista: non voleva "imporre al possidente la *mortificazione della carne*, ma l'uso della sua proprietà per cose necessarie e *praticamente utili*" (Weber [1904] 2018:230). Il problema, quindi, non era l'accumulazione della ricchezza, ma il suo godimento.

Secondo Weber, queste furono le basi religiose per il fiorire del moderno capitalismo occidentale basato sullo stimolo a un'attività professionale redditizia, sull'accumulazione e sull'incentivo al contenimento della spesa. Quindi, per quanto riguarda questo rapporto tra protestantesimo e capitalismo, la cosa più importante, nelle parole di Weber, è:

[...] l'apprezzamento religioso del lavoro professionale laico indefesso, continuo, sistematico, come mezzo ascetico supremo e sommo, e insieme come comprova più sicura e visibile della rinascita della persona e dell'autenticità della sua fede, doveva infine essere la più potente leva dell'espansione di quella concezione della vita che qui abbiamo chiamato "spirito del capitalismo". E se ora mettiamo *insieme* quella restrizione del consumo con questo scatenarsi dell'attività lucrativa, è ovvio il risultato esterno: *formazione di capitale* condizionata da *coazione ascetica al risparmio*. Gli ostacoli che si opponevano al consumo del profitto realizzato dovevano necessariamente giovare al suo impiego produttivo: come capitale *investito*. (Weber [1904] 2018:231).

Viene così illustrato come un modo unico di concepire l'esistenza, in questo caso il protestantesimo europeo dei secoli XV e XVI, fu un fattore fondamentale, secondo Weber ([1904] 2018), per un processo di razionalizzazione sociale che sfociò in trasformazioni economiche e diede origine al capitalismo. Con Weber si sottolinea l'importanza di un meccanismo sociale basato sulla moralità nel comandare l'azione degli individui in una data società, che può portare anche a profonde trasformazioni economiche, come nel caso della Riforma protestante.

La tesi di Weber ([1904] 2018) continua ad essere molto stimolante per riflettere sulle "affinità elettive" tra protestantesimo e capitalismo, ma va problematizzata alla luce delle trasformazioni politiche e sociali avvenute da allora. La religione continua a svolgere un ruolo importante nella concezione dell'esistenza degli uomini, ma il capitalismo sembra aver acquisito una propria forza nell'esercizio di questo ruolo. In altre

parole, il comportamento degli uomini in una data società deve essere spiegato tenendo conto dello sviluppo delle istituzioni sociali nate e perfezionate con lo sviluppo del capitalismo moderno. Così, ad esempio, sebbene il soggetto disciplinare di cui ci parla Foucault ([1975] 2014), emerso come complemento antropologico al funzionamento del capitalismo industriale, ha, in certo modo, la sua origine nell'uomo protestante metodico e razionale dedicato al lavoro, egli fu perfezionato dalle istituzioni disciplinari del XVII e XVIII secolo. La sua origine, quindi, è anche politica e legata a una certa esigenza del capitalismo dell'epoca. Che dire, allora, del nuovo tipo di soggetto emerso con l'emergere del capitalismo flessibile e libertario dagli anni 1970 in poi? Il suo emergere non ha nulla a che vedere con una morale religiosa, anzi. È figlio delle trasformazioni politiche e sociali allora in corso per la costituzione di un nuovo tipo di razionalità che sostenesse il nuovo capitalismo che stava emergendo. Nel Brasile di oggi, il rapporto tra le chiese protestanti, in particolare pentecostali e neopentecostali, e il capitalismo sembra addirittura inverso rispetto a quello proposto da Weber ([1904] 2018). L'espansione di queste chiese e le loro trasformazioni teologiche e sociologiche sembrano rispondere alle conseguenze sociali della modernizzazione brasiliana e a una nuova razionalità che si stava sviluppando intorno al neoliberismo a partire dagli anni 1980/1990. Tuttavia, svolgono un ruolo chiave nella formazione di un soggetto adatto allo spirito neoliberista. Abbiamo quindi una relazione reciproca, o, in termini weberiani, una "affinità elettiva", tra protestantesimo e capitalismo neoliberista. Tuttavia, prima di presentare le caratteristiche di questa espansione e trasformazioni, che verranno fatte nel prossimo capitolo, è necessario presentare una definizione di neoliberismo che sostenga questa tesi. Questo sarà lo scopo delle prossime pagine.

2.3 Una definizione marxista di neoliberismo

Anche da un punto di vista marxista, sarebbe difficile delineare una definizione univoca di cosa sia il neoliberismo, poiché le sue implicazioni variano da parte a parte a seconda dei contesti storici e geografici in cui viene attuato. È possibile, tuttavia, presentare alcuni tratti che lo caratterizzano, considerando il contesto storico in cui appare come un tentativo di ristrutturare il capitalismo mondiale. David Harvey, in *Breve storia del neoliberismo* ([2005] 2007), forse sia il massimo esponente dell'interpretazione marxista del neoliberismo.

Nei paesi capitalisti centrali, in un contesto in cui prevaleva il capitalismo industriale, la minaccia al potere capitalista della crisi degli anni 1930 portò a una sorta

di ristrutturazione delle forme di Stato e delle relazioni internazionali dopo la seconda guerra mondiale, basata sull'assicurazione della pace e della tranquillità domestica da un accordo di classe tra capitalisti industriali e operai.¹³ Si configuravano così le diverse forme di welfare state basate sulla crescita economica ma con una garanzia di piena occupazione e benessere dei cittadini, cioè, una combinazione di welfare state e processi di mercato che ammettevano, se necessario, interventi attraverso politiche fiscali e monetarie keynesiane per ammortizzare gli impatti sociali generati dal mercato.

Il modello di welfare state ha funzionato relativamente bene fino alla fine degli anni Sessanta, quando i segnali di una grave crisi di accumulazione hanno cominciato a manifestarsi ovunque, sia a livello internazionale che a livello delle economie nazionali. Con l'aggravarsi della crisi negli anni 1970, il modello keynesiano di sviluppo del capitalismo ha mostrato chiari segni di esaurimento (Harvey [2005] 2007). Era necessaria un'alternativa. Il dibattito ruotava attorno a una polarizzazione che riuniva, da un lato, coloro che sostenevano la socialdemocrazia e la pianificazione centrale ispirata alle politiche keynesiane e, dall'altro, coloro i cui interessi erano liberare mercati e imprese dagli interventi statali.

Come sappiamo oggi da uno sguardo retrospettivo, la seconda tendenza ha vinto. Fu, quindi, l'abbandono delle politiche interventiste in nome della liberalizzazione del mercato a prendere il nome di neoliberalismo. Per Harvey ([2005] 2007), la neoliberalizzazione è stata fin dall'inizio un progetto politico volto a ripristinare il potere di classe da parte delle classi dominanti attraverso il ristabilimento delle condizioni di accumulazione del capitale, molto più che un progetto per realizzare teoricamente la riorganizzazione del capitalismo internazionale. In effetti, il successo del neoliberalismo nell'ossigenare il capitalismo è stato molto debole rispetto al notevole successo che ha avuto nel ripristinare il potere di un'élite economica (Harvey [2005] 2007). Ma la teoria neoliberalista servì, fondamentalmente, come giustificazione e legittimazione del progetto politico di classe.

Il seme della teoria neoliberalista come antidoto alle lotte contro il capitalismo può essere trovato nella Mont Pelerin Society, fondata da Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises e Milton Friedman (Harvey [2005] 2007; Zuboff 2019). La dichiarazione fondativa della società indicava una preoccupazione per il declino mentre affermava i valori della

¹³ Tale accordo, tuttavia, non significa assenza di conflitti (Vercellone 2009). Le esperienze di Italia e Francia sono esemplificative di come il patto capitale-lavoro degli anni di welfare state si sia sostenuto per alcuni anni in un contesto di intensa lotta sociale.

“civiltà”, cioè la fede nella proprietà privata e nel mercato competitivo come istituzioni per la conservazione della libertà. I membri del gruppo si definivano liberali per il loro impegno nei confronti delle idee di libertà personale e l’etichetta “neoliberista” segnava l’adesione ai principi del libero mercato dell’economia neoclassica della seconda metà del XIX secolo mentre rifiutavano le teorie keynesiane di welfare state che ha sostenuto il compromesso di classe nei paesi capitalisti centrali dal 1930. Sebbene il quadro teorico neoliberista non sia esattamente coerente, poiché il sostegno delle libertà individuali e d’impresa, la proprietà privata e il libero mercato sono soggette a uno Stato forte e, se necessario, coercitivo.

Sebbene il gruppo Mont Pelerin abbia ottenuto sostegno politico e finanziario negli Stati Uniti da gruppi finanziari dichiaratamente non interventisti, il movimento è rimasto ai margini sia dell’influenza politica che accademica fino agli anni 1970. Da allora è arrivato ad occupare il centro del dibattito, principalmente negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, sostenuto da istituzioni finanziarie e universitarie, in particolare l’Università di Chicago di Milton Friedman.

La teoria neoliberista basata sulla libertà è stata sperimentata per la prima volta in una dittatura. Nel 1973, in Cile, il presidente socialista democraticamente eletto Salvador Allende fu deposto da un colpo di stato militare sostenuto dagli Stati Uniti e guidato dal generale Augusto Pinochet, che istituì una delle dittature più sanguinose della storia, la cui politica economica profondamente neoliberale venne formulata da un team di economisti laureati all’Università di Chicago. Un paese latinoamericano alla periferia del capitalismo mondiale, è stato quindi il laboratorio modello di supporto per l’adozione delle esperienze più significative del neoliberismo dagli anni 1980 in poi: la Gran Bretagna di Margareth Thatcher e gli Stati Uniti di Ronald Reagan. Dal momento in cui il neoliberismo si è profondamente radicato in questi due paesi, l’espansione neoliberista globale è diventata meno una questione di forza come nel caso del Cile (sebbene l’imposizione neoliberista continuasse ad esistere, come, ad esempio, nel caso dell’Iraq nel 2004.) e più una questione di ideologia, cioè la costruzione di un accordo su come dovrebbe funzionare il capitalismo internazionale, ispirandosi alle esperienze dei paesi anglosassoni.

La svolta neoliberista necessitava, quindi, della creazione di un consenso popolare creato dalla circolazione di influenze ideologiche nelle corporazioni, nei media e nelle numerose istituzioni che costituiscono la società civile. Di conseguenza, si è generato un clima di opinione a favore del neoliberismo come garante esclusivo delle libertà

individuali, il cui sostegno è servito, secondo Harvey ([2005] 2007), a mascherare la restaurazione del potere di classe.

Ma per Harvey ([2005] 2007), la costruzione del consenso attorno al neoliberismo è andata oltre un'ideologia di mascheramento della realtà. Era necessario considerare le concrete esperienze materiali della vita quotidiana nel contesto del capitalismo degli anni 1970 per comprendere come il neoliberismo sia penetrato nel senso comune e si sia naturalizzato come la via necessaria per regolare l'ordine sociale. Harvey ([2005] 2007) ritiene che le lotte per la giustizia sociale degli anni 1960 e 1970, illustrate in modo esemplare dalle rivolte del Maggio '68 in Francia, sebbene contenessero critiche al capitalismo, fossero fondamentalmente contrassegnate da valori che ruotavano attorno alle libertà individuali. Harvey (2008), così come buona parte della sinistra legata a una certa tradizione marxista attaccata a un'idea di lotta di classe che si limitava al conflitto capitale-lavoro che mirava alla conquista dello Stato, ha avuto difficoltà ad accettare conflitti che andavano oltre questa concezione. Le lotte delle donne, degli omosessuali, dei neri, dei popoli indigeni e degli immigrati, normalmente esclusi dal patto sociale tra capitale e lavoro del welfare state, hanno rivelato come le ingiustizie del capitalismo andassero ben oltre la fabbrica e penetrassero le più diverse relazioni sociali. Tali lotte sociali sarebbero state strumentalizzate dal capitalismo, nella misura in cui convergevano con la teoria neoliberista che, come abbiamo visto, era costruita attorno agli ideali di libertà (Harvey [2005] 2007; Zuboff 2019). Ammettendo tali lotte e spesso incoraggiandole, a condizione che fosse esclusa la messa in discussione o addirittura il superamento del capitalismo, il principio di libertà che le animava veniva utilizzato dal discorso neoliberista contro le pratiche interventiste e regolatorie dello Stato in nome del ripristino e protezione del potere di classe, contro le rigide regole e le strutture burocratiche dei sindacati, contribuendo a delegittimarli, oltre ad essere responsabile della creazione di diverse nicchie di mercato che enfatizzavano la libertà di scelta del consumatore (nuovi prodotti, stili di vita, forme di espressione, ecc.). La svolta neoliberista richiedeva quindi, politicamente ed economicamente, la formazione di una cultura basata sul mercato che promuovesse il consumismo differenziato e il libertarismo individuale.

Una volta presentato il contesto storico generale del suo emergere, nonché l'ideologia che lo anima, quali sono le implicazioni politiche generali del neoliberismo a livello mondiale?

Con la transizione neoliberista, il ruolo dello Stato diventa quello di creare e preservare una struttura istituzionale in grado di sostenere le libertà e le capacità imprenditoriali individuali basate sulla garanzia della proprietà privata, del libero mercato e del libero scambio. Una volta create le condizioni necessarie, le relazioni sociali di tipo capitalista si approfondirono nei settori in cui erano già presenti, nonché penetrarono nei più diversi settori sociali pubblici o comuni fino ad allora protetti dalle logiche dell'accumulazione capitalistica. Tutto in linea di principio è diventato una merce potenziale. Con l'aiuto di pratiche come la privatizzazione e la finanziarizzazione, sono stati creati mercati in aree come la terra, l'acqua, la salute, la sicurezza sociale e l'inquinamento ambientale. Questo sia a livello delle economie domestiche che a livello dell'economia mondiale, poiché la riduzione dei costi di trasporto e comunicazione ha consentito l'internazionalizzazione del processo produttivo (Harvey [2005] 2007; Fumagalli 2007). Nei paesi capitalisti centrali c'è stato un intenso processo di deindustrializzazione - la maggior parte delle industrie è migrata nei paesi capitalisti periferici - mentre l'importanza del settore dei servizi in questi paesi è cresciuta.

Il concetto di "accumulazione per espropriazione" (Harvey [2005] 2007; [2010] 2018) definisce bene le pratiche che sono state utilizzate dal capitalismo nella sua transizione neoliberista. È una continuazione di quella che Marx chiamava "accumulazione originaria" basata sulla violenza extraeconomica necessaria per l'espropriazione dei piccoli produttori indipendenti nell'accumulazione primitiva del capitale, che per lui era circoscritta alla fase iniziale del capitalismo. Pertanto, accanto a un'accumulazione "dall'interno" rappresentata dall'accumulazione dall'estrazione del plusvalore nei "normali" rapporti economici tra capitale e lavoro, che Marx chiamava "accumulazione per riproduzione allargata", il capitalismo ha utilizzato, nei suoi inizi, pratiche di espropriazione sociale volte a creare mercati in settori precedentemente privi di capitale (Dardot e Laval 2015). Rosa Luxemburg ([1913] 2021) aveva già descritto in *L'accumulazione del capitale* che ciò che Marx definì "accumulazione originaria" non si limitava alla fase iniziale del capitalismo. Parallelamente all'estrazione del plusvalore, il capitalismo può riprodursi solo attraverso il continuo saccheggio di risorse da zone non capitaliste o precapitalistiche, subordinando così regioni o gruppi sociali al di fuori del capitalismo, sia attraverso pratiche imperialiste sia anche attraverso il colonialismo interno degli Stati nazionali. Con il concetto di "accumulazione per espropriazione", Harvey ([2005] 2007; [2010] 2018) porta al limite l'interpretazione di Rosa Luxemburg, poiché il grande interesse di questo concetto non è dovuto solo all'aggiornamento della

problematica di Rosa Luxemburg, ma anche al fatto che intende illustrare le pratiche propriamente neoliberiste di privatizzazione delle imprese pubbliche, della pubblica amministrazione, degli enti di assistenza sociale, delle istituzioni sanitarie e scolastiche. L'obiettivo è sempre quello di ampliare i domini della predazione: estendendosi permanentemente non solo al di là delle aree geografiche o dei gruppi sociali che sono già sotto il suo dominio, come ha mostrato Rosa Luxemburg, il capitalismo ha anche bisogno di rinnovare, approfondire ed estendere la sua influenza sui paesi e gruppi che sono già sotto il suo controllo. Basata su una simbiosi Stato-mercato, la riproduzione del capitalismo dipende quindi da un controllo crescente sulla natura e sulla società in tutti i suoi aspetti.

Secondo Harvey ([2005] 2007), le pratiche di espropriazione includono: la mercificazione e la privatizzazione della terra, nonché l'espulsione forzata delle popolazioni contadine; la conversione di varie forme di diritti di proprietà (comuni, collettivi, statali, ecc.) in diritti di proprietà esclusivi; la soppressione dei diritti sui beni comuni; la mercificazione della forza lavoro e la soppressione di forme alternative di produzione e consumo; processi coloniali, neocoloniali e imperiali di appropriazione privata dei beni (comprese le risorse naturali); la tratta degli schiavi; l'utilizzo del sistema creditizio; tagli alla spesa pubblica; gentrificazione urbana; violenta repressione dell'opposizione da parte della polizia e dell'esercito; precarietà del lavoro e dell'esistenza; smantellamento dei sindacati; creazione di mercati del lavoro flessibili.

Espropriazione, espulsione, soppressione, appropriazione, schiavitù, repressione, smantellamento, precarizzazione. Ci sono innumerevoli modi in cui una tradizione critica di origine marxista affronta le conseguenze sociali invariabilmente negative risultanti dalle politiche neoliberiste. In esso, il neoliberismo, come versione attuale del capitalismo, continua ad essere interpretato come un sistema negativo di sfruttamento, estrazione e sottrazione del tempo, della terra, del lavoro, dello spazio, in breve, della vita. La dimensione "negativa" delle politiche neoliberiste è senza dubbio fondamentale.

Come affermato nell'introduzione di questo lavoro, il neoliberismo è stato fondato da una scelta fondamentale - la scelta della guerra civile -, come cercano di dimostrare anche autori che non appartengono alla tradizione marxista classica (Dardot et al. 2021). Le politiche neoliberiste, quindi, hanno causato e continuano a causare morti, violenze e distruzioni. Ma, come ci ha insegnato Michel Foucault, il potere non solo distrugge, ma crea; non solo uccide, ma fa vivere; non solo porta violenza, ma anche pace. È questa dimensione "positiva" del potere che verrà affrontata nel prossimo paragrafo.

2.4 La dimensione “positiva” del potere

Inizia così *Sorvegliare e punire* ([1975] 2014), il classico libro di Michel Foucault:

Damiens era stato condannato, era il 2 marzo 1757, a “fare confessione pubblica davanti alla porta principale della Chiesa di Parigi”, dove doveva essere “condotto e posto dentro una carretta a due ruote, nudo, in camicia, tenendo una torcia di cera ardente del peso di due libbre”; poi “nella detta carretta, alla piazza di Grève, e su un patibolo che ivi sarà innalzato, tanagliato alle mammelle, braccia, cosce e grasso delle gambe, la mano destra tenente in essa il coltello con cui ha commesso il detto parricidio bruciata con fuoco di zolfo e sui posti dove sarà tanagliato, sarà gettato piombo fuso, olio bollente, pece bollente, cera e zolfo fusi insieme e in seguito il suo corpo tirato e smembrato da quattro cavalli e le sue membra e il suo corpo consumati dal fuoco, ridotti in cenere e le sue ceneri gettate al vento” (Foucault [1975] 2014:1)

Con queste parole il filosofo francese descrive il supplizio di Damiens avvenuto a Parigi nel 1757. Aprire il libro con la descrizione di una punizione violenta non è un caso. Con esso, Foucault ([1975] 2014) segna il passaggio dalle società sovrane, in cui il potere si esercita fondamentalmente attraverso il monopolio della violenza dello Stato sovrano sul territorio e sui suoi sudditi, alle società disciplinari, in cui il potere si avvicina alle moderne istituzioni sociali chiuse, come scuole, ospedali, fabbriche e prigioni, per raggiungere finalmente l'intero tessuto sociale fino alla sua più piccola grana.

In contrasto con la dimensione negativa del potere sovrano, segnato dalle esecuzioni pubbliche, dall'uso della violenza, dall'applicazione della legge, dai divieti, ecc., le discipline, come Foucault chiama le tecniche del potere nelle società europee che fioriscono dal XVIII secolo, rivelano una nuova dimensione dell'esercizio del potere nelle società occidentali in cui il dominio sociale è esercitato da una certa positività nella condotta dei corpi in una direzione utile agli imperativi delle società di allora. Vale la pena notare le parole di Foucault:

Bisogna smettere di descrivere sempre gli effetti del potere in termini negativi: “esclude”, “reprime”, “respinge”, “astrae”, “maschera”, “nasconde”, “censura”. In effetti il potere produce; produce il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità. L'individuo e la conoscenza che possiamo assumerne derivano da questa produzione (Foucault [1975] 2014).

Il contesto del passaggio da un potere essenzialmente “negativo”, che dice “no”, a un potere che è anche positivo, che dice anche “sì”, è storicamente situato da Foucault ([1976] 2013) nel passaggio dalla società sovrana all'era classica. Foucault ([1976] 2013) definisce la società sovrana come un tipo storico di società in cui il potere veniva esercitato principalmente come meccanismo di sottrazione, come diritto ad appropriarsi di parte della ricchezza, come estorsione di prodotti, beni, servizi, lavoro, in breve, il

diritto di sopprimere anche la vita. Un tipo di società, insomma, il cui diritto, che si formula come “di vita e di morte” (Foucault [1976] 2013:120), è, infatti, molto più asimmetrico e significa che il diritto del sovrano è “far morire o lasciar vivere” (Foucault [1997] 1998:207). In altre parole, il diritto alla vita del sovrano avviene proprio perché può uccidere.

A partire dal periodo classico, l'Occidente ha vissuto una trasformazione molto profonda di questi meccanismi di potere, che divennero destinati “a produrre delle forze, a farle crescere e ad ordinarle piuttosto che a bloccarle, a piegarle o a distruggerle” (Foucault [1976] 2013:120) e quindi “il diritto di morte tenderà da questo momento in poi a spostarsi, o almeno ad appoggiarsi sulle esigenze di un potere che gestisce la vita ed a finalizzarsi a ciò che queste domandano” (Foucault [1976] 2013:120). Da quel momento in poi, la vita deve essere garantita, mantenuta o sviluppata. Il potere sulla morte arriva ad avere, accanto e come complemento, un potere che si esercita, positivamente, sulla vita. È come se in un contesto di sviluppo capitalistico e crescita demografica, la sovranità fosse diventata inoperante per governare il corpo economico e politico delle società. Molte cose gli sono sfuggite. Ora, preservare la vita della popolazione al livello della sua esistenza biologica era segno e condizione per rafforzare lo Stato e, così, il potere sovrano “di far morire o di lasciar vivere” è sostituito dal diritto “di far vivere e di lasciar morire” (Foucault [1997] 1998:207).

L'organizzazione del potere sulla vita, che Foucault ([1976] 2013) chiama bio-potere, si è sviluppata attorno a due poli distinti, che convivono in modo articolato. La prima è l'azione del potere a livello individuale, attraverso le tecniche di addestramento dei corpi degli individui, che mirano a formarli, ampliarne le attitudini e renderli utili e docili, configurando una “anatomo-politica del corpo umano” (Foucault [1976] 2013:123). In altre parole, le discipline. La seconda è l'esercizio del potere nel corpo sociale come specie: la regolazione della popolazione basata su meccanismi statistici di nascita, mortalità e longevità, che costituiscono “una bio-politica della popolazione” (Foucault [1976] 2013:123).

Per Foucault ([1976] 2013), l'organizzazione del potere intorno alla vita, il bio-potere, era senza dubbio un elemento indispensabile per il funzionamento del capitalismo. Ma è necessario fare una distinzione tra questi due poli del bio-potere, poiché rispondono a momenti diversi dello sviluppo del capitalismo.

Nel caso dell'anatomo-politica del corpo umano, stiamo parlando di un momento della costituzione di società disciplinari, in cui il capitalismo industriale aveva bisogno

della produzione di individui in grado di soddisfare i requisiti disciplinari del suo sviluppo. È proprio questa la nozione di fordismo, che nasce dalle teorie proposte dalla scuola regolazionista francese per designare la regolazione del capitalismo industriale non solo in relazione alle sue peculiari forme di organizzazione del lavoro e del regime di accumulazione, ma anche attraverso una modalità specifica di regolamentazione sociale e politica praticata dai paesi occidentali nei decenni successivi al secondo dopoguerra.

Gli individui dovrebbero essere “prodotti” nelle più diverse istituzioni sociali da un meccanismo di sorveglianza sociale, il cui esempio paradigmatico è il Panopticon, un modello di sorveglianza architettonica progettato dal filosofo utilitarista Jeremy Bentham per tenere i prigionieri sotto costante ispezione. Ecco la sua descrizione:

A perimeter building in the form of a ring. At the centre of this, a tower, pierced by large windows opening onto the inner face of the ring. The outer building is divided into cells each of which traverses the whole thickness of the building. These cells have two windows, one opening onto the inside, facing the windows of the central tower, the other, outer one allowing daylight to pass through the whole cell. All that is then needed is to put an overseer in the tower and place in each of the cells a lunatic, a patient, a convict, a worker or a schoolboy. The back lighting enables one to pick out from the central tower the little captive silhouettes in the ring of cells. In short, the principle of the dungeon is reversed; daylight and the overseer's gaze capture the inmate more effectively than darkness, which afforded after all a sort of protection (Foucault [1977] 1980:147).

Bentham fu ispirato da un progetto del fratello minore, Samuel, che fu scelto da un principe russo per progettare una fabbrica circolare in cui la sorveglianza dei servi era un aspetto fondamentale. Il progetto di Samuel, a sua volta, è stato ispirato da una visita che ha fatto a metà del XVIII secolo in una scuola militare a Parigi, dove lo spazio per il dormitorio degli studenti è stato progettato per essere sotto costante controllo (Manokha 2018). Esiste, quindi, un'architettura di sorveglianza carceraria ispirata al progetto di una fabbrica che a sua volta è stata ispirata da una scuola. Il panopticon, quindi, non va ridotto a modello di sorveglianza carceraria. È il paradigma di sorveglianza delle istituzioni sociali chiuse come fabbriche, scuole, ospedali e, naturalmente, carceri, che sono nate o si sono perfezionate durante il capitalismo industriale (Foucault [1977] 1980; [1975] 2014). Ma, in quanto sogno utopico di sorveglianza della modernità, il destino del panopticon non era quello di rimanere confinato dai muri delle istituzioni. Era pensato come un meccanismo destinato a penetrare la società nei suoi dettagli più intimi e diventare così un modello generale di dominio sociale.

Vorrei evidenziare due caratteristiche della sorveglianza di tipo panopticon. La prima è che si tratta di una sorveglianza esterna. Secondo la descrizione fatta dell'architettura carceraria, i detenuti, nelle loro celle, sono costantemente monitorati da

uno sguardo esterno, rappresentato dalla torre centrale. La presenza delle guardie nella torre centrale è irrilevante: l'importante è la presenza della torre, come simbolo esterno di un potere destinato a sorvegliare. Anche se lo scopo del panopticon è, in fondo, che la sorveglianza sia interiorizzata dagli individui, non si deve mai perdere di vista il fatto che l'origine di questa sorveglianza è sempre esterna all'individuo.

Il secondo punto da evidenziare è l'aspetto morale coercitivo della sorveglianza panottica, cioè, lo sguardo esterno deve necessariamente "pesare" sull'individuo osservato. In quanto simbolo delle società disciplinari, il panopticon definisce il comportamento sociale a partire da un regime di normalizzazione che mira a disciplinare i corpi (nelle parole di Foucault, renderli docili) per adattarli alle esigenze di accumulazione del capitalismo industriale. La società disciplinare non ammette criminali, pazzi, malati, omosessuali, ecc., cioè individui che sfuggono alla norma definita in anticipo. L'intero progetto del panopticon è, in fondo, quello di adattare i soggetti ribelli al progetto dell'ordine moderno: famiglia, scuola, fabbrica e, se necessario, prigione, sono le istituzioni destinate a questo scopo. L'individuo delle società disciplinari deve sapere che, oltre a un quadro giuridico, vestigio delle società sovrane, ciò che è consentito e ciò che è vietato è definito anche da una norma morale coercitiva, il cui simbolo è la torre centrale di sorveglianza della prigione, ma che deve essere riconosciuta come un certo sguardo astratto che deve portare sempre con sé ovunque per impedirgli di fare il "male".

Si può concludere affermando, quindi, che nel primo polo di sviluppo del biopotere, fondato su una "anatomopolitica del corpo umano", la modulazione dell'individuo è ricercata da una fonte di potere che gli è esterna. Nel secondo polo del biopotere, la "biopolitica della popolazione", i meccanismi del potere funzionano diversamente. Se le discipline fiorirono alla fine del Seicento e nel corso del Settecento, lo sviluppo della biopolitica si ebbe a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, e può essere intesa come complemento alle funzioni disciplinari "positive" legate alla formazione, sviluppo e gestione dei corpi degli individui. Ma ora gli obiettivi non sono più fissati in nome dei singoli corpi, ma in nome dell'esistenza di una popolazione umana. L'aspetto biologico della razza e della specie umana comincia ad essere valorizzato, in nome del suo bisogno di vivere. Si passa dal corpo umano alla specie umana (Foucault [1997] 1998). Più che disciplinare a livello di dettaglio individuale, cerca di regolamentare a livello generale di una popolazione. Da qui l'importanza per la biopolitica delle tecniche statistiche per regolare fenomeni come la nascita, la mortalità e la longevità di una popolazione. Demografia e medicina diventano scienze di fondamentale

importanza, perché attraverso di esse è possibile monitorare gli andamenti, le regolarità e le condizioni di salute di una popolazione per renderla sempre più forte e produttiva.

Migliorare il livello di salute di una popolazione come specie era fondamentale in un contesto di sviluppo del liberalismo, in quanto una popolazione forte significava una tendenza ad aumentare la ricchezza interna di ogni stato in competizione con gli altri. Esiste quindi una stretta e reciproca relazione tra bio-politica e liberalismo. Ma se, come sappiamo, il principio liberale è quello del *laissez faire* non interventista, che in generale ha portato ad un aumento generale delle libertà, l'obiettivo non è quello di governare troppo. Abbiamo, quindi, che l'orizzonte che consiste nel far vivere una popolazione attraverso la bio-politica non si limita a un'imposizione diretta degli Stati o persino alle azioni delle istituzioni sociali. Si trattava invece di indurre nel corpo sociale stesso e nelle più diverse relazioni sociali principi liberali che potessero funzionare automaticamente secondo le leggi "naturali" del mercato.

Con la biopolitica, governare non è più solo una funzione dell'istituzione governo. Il neologismo *governamentalità* (Foucault [2004] 2005; [2004] 2017), cioè "il modo in cui si guida la condotta degli uomini" (Foucault [2004] 2005:154) cerca proprio di rendere conto delle molteplici forme di attività attraverso le quali gli uomini cercano di imporre un certo tipo di condotta a un certo gruppo di uomini, cioè governarli. Ma la governamentalità, per Foucault, va anche oltre: mira all'autogoverno, cioè a come gli uomini dovrebbero essere governati da se stessi attraverso le tecniche del sé. Governare, quindi, significa governare gli altri ma anche governare se stesso.

Se le società disciplinari hanno imposto un modello di dominio sociale basato su un modello di sorveglianza esterno e in una certa misura moralizzante e coercitivo, il panopticon, il dominio sociale nelle società biopolitiche funziona in modo diverso. In essi i rapporti di potere sono interiorizzati dagli individui stessi nelle più diverse relazioni sociali: si governa gli altri e se stesso senza la necessità dell'imposizione di un potere esterno a questi rapporti. D'altra parte, il governo di una società biopolitica non è esclusivamente un potere basato su una morale che mira a reprimere. Non cessa di essere una morale, ma una morale di uno stile completamente diverso che mira a indurre molto più che a reprimere. Questa moralità è conforme ai principi del *laissez faire* del liberalismo e tiene quindi conto, e molto seriamente, della libertà come principio di comportamento degli individui. Si può concludere, quindi, che in una società biopolitica l'individuo è guidato da sé attraverso le vie della libertà.

Come detto sopra, non ci sembra opportuno ridurre il potere al suo aspetto negativo. Se Michel Foucault è spesso riconosciuto come il filosofo del potere, forse serve un complemento: Foucault è stato l'intellettuale che forse ha rivelato meglio la dimensione "positiva" del potere. È vero che il potere uccide, reprime, esclude. Ma il potere fa anche vivere, libera, include, induce. Se il neoliberismo, come abbiamo visto, è il potere che ci domina dagli anni 1970, quali sono le strategie che usa per dominarci? Si riducono a ciò che Harvey ([2005] 2007; [2010] 2018) ha chiamato "espropriazione"? C'è una dimensione positiva del governo neoliberista? Se sì, come ci governa? Cercheremo di rispondere a queste domande nei prossimi paragrafi.

2.5 La teoria neoliberista

La dottrina liberale del libero mercato non è mai stata in grado di recepire in modo soddisfacente i risultati dello sviluppo del capitalismo durante la lunga fase di industrializzazione e urbanizzazione. Il liberalismo, quindi, non ha mai raggiunto il successo che intendeva ottenere. Divenne sempre più chiaro alle persone che al posto di un capitalismo competitivo equo, si rafforzavano le oligarchie e le loro articolazioni con i leader politici; invece di un contratto tra due parti indipendenti ed eguali, realtà sociali segnate da gerarchie, disuguaglianze e ingiustizie; al posto del libero scambio internazionale, crescita del protezionismo. Sono stati questi disallineamenti tra la teoria liberale e le realtà sociali che hanno portato alla cosiddetta crisi del liberalismo (1880-1930) che, più che una crisi di idee, è stata proprio una crisi di governamentalità liberale che si presentava essenzialmente come il problema pratico dell'intervento politico in materia economica e sociale e quello della giustificazione dottrinale di tale intervento (Dardot and Laval [2009] 2016). Un problema pratico che si è tradotto in un intervento del governo per far fronte ai cambiamenti organizzativi del capitalismo, ai conflitti di classe che minacciavano la proprietà privata e ai nuovi rapporti di potere internazionali che mettevano in crisi il liberalismo dogmatico.

La "soluzione" alla crisi liberale dovrebbe quindi essere interventista. Come sappiamo, sono state le idee keynesiane a guidare la ristrutturazione del capitalismo nei paesi centrali dal 1930. Inserito in una particolare ala della corrente liberale che comprendeva, per esempio, figure come John Stuart Mill e Alexis Tocqueville, che ha ammesso certo riformismo sociale come un freno alle politiche di *laissez faire*, rappresentava il tentativo di unire gli ideali del liberalismo con misure di protezione

sociale come la piena occupazione, imposte progressive sul reddito e aiuti sociali obbligatori.

Il neoliberalismo può essere inteso come la risposta al riformismo sociale rappresentato dal keynesismo (Dardot and Laval [2009] 2016). Il neoliberalismo segue una delle correnti presenti nella teoria liberale, il cui principale rappresentante fu Herbert Spencer, ispirato al naturalismo darwiniano: la specie umana è assimilabile ad altre specie in termini di competizione tra individui e questo è il principio del progresso dell'umanità. La concorrenza economica è una lotta vitale generale che deve essere rispettata affinché l'evoluzione non venga interrotta. Ma se lo spencerismo non ammetteva alcun intervento statale ("fobia di stato", secondo Foucault ([2004] 2005)), il neoliberalismo non solo ammette, ma richiede l'intervento statale da un quadro giuridico accuratamente adattato per consentire la competizione tra interessi privati.

Il problema maggiore nell'analisi del neoliberalismo, che porta all'errore di interpretazione di intenderlo come un mero aggiornamento del liberalismo, è dovuto alla mancanza di conoscenza del momento storico in cui è nato (Dardot and Laval [2009] 2016). Il momento fondante del neoliberalismo si trova nel Colloquio Walter Lippmann, tenutosi a Parigi, nel 1938, e non nella Società Monte-Pelérin, nel 1947, come diceva ad esempio Harvey ([2005] 2007). Non c'era, quindi, solo un'idea di recuperare i valori perduti della civiltà come la proprietà privata e la libera impresa come discusso nella Società Monte-Pelérin.¹⁴ L'idea che ha animato il Colloquio era che il "ritorno al liberalismo" sarebbe stato possibile solo con la rifondazione teorica della dottrina liberale e con una conseguente politica liberale attiva, che evitasse gli effetti negativi della credenza metafisica nel *laissez faire* (Dardot and Laval [2009] 2016). Nonostante vi fosse accordo tra i partecipanti al Colloquio sulla necessità di rifondare la teoria liberale, si sono formate due correnti nella divergenza sull'interpretazione della crisi del capitalismo tra le due guerre.

Una di queste correnti fu formata da Walter Lippmann, Louis Rougier e dai teorici dell'ordoliberalismo tedesco e venne a costituire la base di quello che sarebbe diventato

¹⁴ Emersa nell'immediato dopoguerra, in un contesto di denuncia dell'interventismo e del collettivismo nelle loro forme fasciste e comuniste e persino keynesiane, la Società Mont Pelérin va intesa in questo contesto in cui si è reso necessario, momentaneamente, salvare i "valori" (liberali) della civiltà. Tale pragmatismo finì per unire momentaneamente le diverse tendenze teoriche emerse dal Colloquio Lippmann e, quindi, contribuì ad oscurare le differenze tra loro. Ma, secondo Dardot and Laval ([2009] 2016), ha oscurato principalmente la teorizzazione di un interventismo propriamente liberale.

l'ordoliberalismo (la forma tedesca del neoliberismo)¹⁵. Affermava che le radici della crisi andavano ricercate nello stesso liberalismo classico, che per questo doveva essere pienamente rifondato. In termini generali, è possibile definirlo come il tentativo epistemologico di rifiutare la metafisica naturalista e di affermare un liberalismo attivo, che mira alla creazione consapevole di un ordinamento giuridico, entro il quale l'iniziativa privata, soggetta a concorrenza, possa svilupparsi senza il minimo impedimento alla libertà. Occorrerebbe quindi un interventismo giuridico (e anche economico), ma un interventismo liberale, distinto da un interventismo collettivista e di pianificazione. Erede della concezione spenceriana della concorrenza che accetta la competizione generale in nome della sopravvivenza dei più forti, abbandona però la "fobia dello Stato" perché il capitalismo non è naturale e richiede una sorveglianza e una regolamentazione costanti.

Di conseguenza, per gli ordoliberali, il funzionamento del capitalismo non è predeterminato: è il risultato di azioni politiche e istituzioni legali. Viene respinta l'idea che il giuridico si riduca ad una mera "sovrastuttura" e la conseguente definizione di economia come "struttura". La conseguenza decisiva di ciò è che per gli ordoliberali lo sviluppo del capitalismo non è interamente determinato dalla logica economica dell'accumulazione del capitale, come affermava un certo discorso marxista (Dardot and Laval [2009] 2016). Da questo punto di vista, c'è un solo capitalismo, poiché c'è una sola logica del capitale. Ma quello che gli ordoliberali volevano mostrare era che la storia del capitalismo non può che essere una storia economico-istituzionale, cioè il capitalismo come lo conosciamo dipende da una singolarità storica di un modello economico-istituzionale e non da una figura che dirige la logica di accumulazione di capitale.

Ma per gli ordoliberali, non è solo il legale che contribuisce a modellare l'economia. Per questo è necessaria un'intera "politica di società" che includa l'interdipendenza di tutte le istituzioni sociali, così come di tutti i livelli della realtà umana (Dardot and Laval [2009] 2016). Il buon funzionamento del mercato dipende, quindi, da un'articolazione che coinvolge politica, fondamenti giuridici, valori e mentalità. Tale "politica di società" sarà responsabile dell'idealizzazione dell'impresa come modello di funzionamento a tutti i livelli della società, compreso il soggettivo, oltre ad avvicinare il neoliberismo a una posizione morale e spesso conservatrice. Ma poiché si tratta di

¹⁵ Il prefisso "ordo" deriva da "ordine", quindi l'ordoliberalismo si riferisce all'enfasi comune di questi teorici sull'ordine costituzionale che sta alla base di una società di mercato.

argomenti che interessano direttamente l'oggetto di questa ricerca, verranno trattati separatamente in seguito.

La seconda corrente del Colloquio fu quella austroamericana ed ebbe come principali rappresentanti Ludwig von Mises e Friedrich Hayek. La tradizione liberale non interventista era più cara a questa corrente. Von Mises, da parte sua, si rifiuta di definire il ruolo delle istituzioni in termini di interventismo e proclama persino il *laissez faire* (Dardot and Laval [2009] 2016). Tra il libero mercato e il controllo statale non ci sarebbe una terza via possibile. L'intervento è, per definizione, un ostacolo all'economia di mercato. Hayek, al contrario, innova sostituendo l'alternativa di "intervento o non intervento" con la domanda su quale dovrebbe essere la natura degli interventi. Secondo Dardot e Laval ([2009] 2016), la questione per Hayek era come rendere legittimo l'intervento del governo (quindi tradimento dello "spirito" liberale), senza ammettere l'artificialità dell'ordine di mercato.

Per Hayek, l'ordine di mercato non è artificiale, ma spontaneo. Per Hayek, infatti, la società stessa è il risultato di una certa spontaneità e in essa l'ordine del mercato gioca un ruolo fondamentale, poiché i legami economici tengono unita una società. La spontaneità dell'ordine del mercato e, infine, della società è dovuta alla precedenza del diritto sull'insieme delle leggi. Le regole della giustizia sono il risultato dell'esperienza umana pratica, il risultato inconscio di un processo di evoluzione. Queste regole fanno riferimento a tre leggi fondamentali che corrispondono al contenuto del diritto privato: la stabilità dei beni, il trasferimento dei beni attraverso il consenso e l'adempimento delle promesse. Sono queste regole che consentono di estendere il dominio della libertà individuale alla società. La libertà, quindi, è il risultato di una lunga evoluzione culturale. Non si tratta di poter fare ciò che si vuole. Al contrario. La libertà è legata all'esistenza di regole morali trasmesse da usi e costumi che, alla fine, proteggono gli individui dalle costrizioni di altri individui.

Questo diritto alla libertà, storicamente ereditato, assume solo successivamente una forma legislativa la cui funzione è "soltanto" quella di proteggere l'individuo dalla coercizione esercitata da un altro individuo. In questi regimi di libertà, la sfera della libertà individuale comprende tutte le azioni che non sono espressamente limitate da una legge generale. Viene così garantita l'esistenza di una sfera privata garantita da una legge generale. Qui abbiamo l'illustrazione che per Hayek non si tratta di intervento o non intervento, ma cosa significava esattamente questo intervento in modo che i limiti fossero ben chiariti. Lo Stato doveva solo garantire il diritto alla libertà e qualsiasi ingerenza in

questo diritto individuale corrispondeva a un vero reato. Gli interventi potrebbero quindi essere legittimi o illegittimi.

L'originalità del neoliberismo teorizzato da Von Mises e soprattutto da Hayek risiede nell'articolazione delle istituzioni con l'azione individuale. L'importanza data da questi autori all'ordine di mercato è dovuta al suo ruolo di formatore di individui. Per loro il mercato è soprattutto un processo soggettivo che indica l'impresa come modello di soggettivazione, come lo era per gli ordoliberali, ma ora questa tendenza è portata alle sue ultime conseguenze.

2.6 Condurre le condotte nel neoliberismo: la governamentalità neoliberista

In *Il nuovo spirito del capitalismo*, Boltanski and Chiapello ([1999] 2014) sostengono la tesi secondo cui l'impegno della gente comune nel capitalismo dipende da un certo "spirito" che giustifica tale impegno. In altre parole, questo impegno dipende da ragioni morali. Se lo sviluppo del capitalismo industriale è dipeso, come diceva Weber ([1904] 2018), da un certo spirito di disciplina e vocazione al lavoro di origine religiosa poiché risale alla Riforma protestante, il nuovo spirito del capitalismo emerso dagli anni Sessanta si basa su un'ideologia della libertà, della creatività e della performance legata a un certo discorso morale della gestione di impresa. I cambiamenti che si verificano con il capitalismo con l'avvento del neoliberismo dipendono indubbiamente da un nuovo spirito di coinvolgimento delle persone, ma se seguiamo le analisi che Foucault ([2004] 2005) e Dardot e Laval ([2009] 2016) fanno della teoria neoliberista come mostrato nel paragrafo precedente, il neoliberismo non può essere inteso come un'ideologia basata sull'idea del mercato come realtà naturale e ispirata ai dogmi liberali dominanti a metà Ottocento, come il diritto naturale, la libertà di commercio, la proprietà privata e le virtù del bilanciamento del mercato mondiale (un rinnovamento, quindi, dei principi del *laissez faire*) e una politica economica direttamente ispirata a questa ideologia. Per questi autori, infatti, il neoliberismo, più che una mera continuità del capitalismo e dei principi liberali del XIX secolo, è stata una creazione storica. Come sostenuto da Foucault ([2004] 2005), il principio generale alla base del neoliberismo è che "non dobbiamo inseguire il capitalismo, bensì inventarne uno nuovo" (Foucault [2004] 2005:140). A differenza del liberalismo classico, il neoliberismo fa parte di un intervento permanente al fine di consentire il pieno sviluppo delle attività economiche. Questa interferenza avviene sia all'interno del mercato, ma soprattutto all'interno della società in tutta la sua trama e spessore con l'obiettivo di costituire un regolatore della società basato sul mercato. Il

neoliberismo non è un governo economico, è un governo della società (Foucault [2004] 2005). Si può quindi affermare che non è lo Stato che si limita in nome del liberalismo, ma come l'esigenza di un liberalismo diviene fondatore di uno Stato. Pertanto, non basta dire che nel neoliberismo lo Stato serve gli interessi del mercato, ma che il neoliberismo è responsabile della fondazione di uno Stato.

Pertanto, prima di essere un'ideologia seguita da un insieme ordinato di politiche economiche, il neoliberismo è prima di tutto una razionalità che tende a strutturare e organizzare l'azione dei governanti e la condotta dei governati. La caratteristica principale di questa razionalità è la generalizzazione della concorrenza come norma di condotta e dell'impresa come modello di soggettivazione (Dardot e Laval [2009] 2016). Il neoliberismo è la ragione del capitalismo contemporaneo e la norma generale di vita nelle nostre società.

Il concetto di razionalità è associato a ciò che Foucault ([2004] 2005; [2004] 2017) chiamava governamentalità. Dire, quindi, che il neoliberismo è una razionalità significa dire che è un modo generale di condurre le condotte degli individui sulla base dei principi dell'ordine di mercato. Ciò include sia la condotta che si ha verso gli altri sia la condotta che si ha verso se stesso. Per questo si dice che il neoliberismo richiede la libertà come condizione di governo: si tratta di creare mezzi per consentire agli individui di autogovernarsi sulla base dei principi dell'ordine di mercato che alla fine serviranno ad alimentarlo.¹⁶ Così, con il neoliberismo emerge quella che Deleuze ([1990] 2000), nel suo piccolo e noto testo, in accordo con Foucault sul superamento delle società disciplinari, ha chiamato "società del controllo". Nelle società del controllo, i meccanismi di comando diventano sempre più "democratici" e immanenti al sociale (Hardt e Negri [2000] 2021). Interiorizzate attraverso i cervelli e i corpi dei soggetti stessi, sono, quindi, oltre lo Stato e le istituzioni sociali.

Interpretare il neoliberismo come la razionalità del capitalismo contemporaneo significa abbandonare la concezione marxista secondo cui esiste una certa logica del capitale come motore autonomo della storia destinata a ridurla allo stesso vecchio copione, con gli stessi personaggi che indossano nuovi costumi. Inteso in questo modo, il neoliberismo rappresenta solo la maschera del vero soggetto storico, le finanze (Dardot e Laval [2009] 2016). Questa interpretazione è tributaria della concezione marxista del

¹⁶ Questo è esattamente il senso del concetto di bioeconomia (Fumagalli 2007): la diffusione di forme di controllo sociale per favorire la valorizzazione economica della vita stessa, cioè il potere totalizzante e pervasivo dell'accumulazione capitalistica sulla vita degli esseri umani.

capitalismo come mero modo di produzione economico indipendente, una struttura, a cui una sovrastruttura come, ad esempio, quella giuridica deve necessariamente piegarsi.

Ma se prendiamo sul serio i teorici neoliberali, come ha fatto Foucault ([2004] 2005), vedremo che la crisi di accumulazione a cui il neoliberalismo presumibilmente risponde ha la particolarità di essere legata alle regole istituzionali che inquadravano il capitalismo al momento ed è quindi lungi dall'essere la ripetizione delle stesse crisi capitalistiche. Il neoliberalismo crea quindi un nuovo insieme di regole che definiscono, piuttosto che un "sistema di accumulazione", una nuova società. Come dicono Dardot e Laval:

L'interpretazione marxista del neoliberalismo non ha sempre compreso che la crisi degli anni Sessanta e Settanta non era riducibile a una "crisi economica" in senso classico. In questi termini, è troppo ristretta per cogliere la portata delle trasformazioni sociali, culturali e soggettive introdotte dalla diffusione delle norme neoliberaliste nella società. Perché il neoliberalismo non è solo una risposta a una crisi di accumulazione, è una risposta a una crisi di governamentalità. È, infatti, in questo contesto molto specifico di contestazione generalizzata che Foucault situa l'avvento di un nuovo modo di condurre gli individui che intende soddisfare l'aspirazione alla libertà in tutti i campi, sia sessuale che culturale, nonché economico (Dardot e Laval [2009] 2016:23, traduzione mia).

La libertà è stata la via trovata dal neoliberalismo per "risolvere", dal punto di vista del potere, le aspirazioni di libertà dei gruppi sociali, inclusi o meno nel modello disciplinare fordista di regolazione sociale, che si stava esaurendo negli anni 1960 (Dardot e Laval [2009] 2016). Se la libertà diventa la parola d'ordine della governamentalità, è necessario parlare, quindi, non di un fordismo come sistema di regolazione sociale in un contesto di società disciplinare, ma di un postfordismo come sistema di regolazione in una società biopolitica. Nelle analisi di Foucault sul neoliberalismo, Dardot e Laval ([2009] 2016) affermano che il filosofo francese:

[...] ha avuto l'intuizione che ciò che si decideva in quegli anni era una crisi acuta delle forme di potere finora dominanti. Ha capito, contro l'economicismo, che le lotte dei lavoratori non possono essere isolate dalle lotte delle donne, degli studenti, degli artisti e dei malati, e percepiva che la riformulazione dei modi di governo degli individui nei vari settori della società e le risposte date alle lotte sociali e culturali stavano trovando, con il neoliberalismo, una possibile coerenza teorica e pratica (Dardot e Laval [2009] 2016:24).

Quindi, se le interpretazioni marxiste, come quella di Harvey ([2005] 2007), ci dicono che i mercati hanno conquistato gli Stati e le soggettività dall'esterno, il neoliberalismo inteso come governamentalità ci dice che i principi del mercato sono già in loro tanto quanto nel mercato. Sono stati gli Stati, principalmente i più potenti, che hanno introdotto e ampliato nell'economia, nella società e persino in se stessi la logica della

concorrenza e il modello di impresa (Dardot e Laval [2009] 2016). Gli Stati adottano politiche interventiste in materia di salute, benessere, istruzione, protezione sociale e governano dunque la condotta di soggetti basati su principi di concorrenza, e sono essi stessi in un contesto di concorrenza con altri stati in tutto il mondo. Gli Stati, quindi, non sono semplici rappresentanti degli interessi capitalistici, ma operano come imprese che devono competere con altre imprese, vale a dire con altri Stati, ciò che può essere verificato anche a livello locale quando le città vengono messe nel gioco della concorrenza, nella misura in cui sono concepite come imprese concorrenti tra loro nella competizione globale tra città per attrarre investimenti di capitale in un contesto neoliberista (Harvey 1989; Vainer 2013).

Lo stesso si può dire delle soggettività. Non è stato il mercato che, avendo bisogno di soggetti politicamente ed economicamente “liberi”, modellava le soggettività in modo tale a adattarsi alla svolta neoliberista. Questo nuovo soggetto si andava costituendo nelle lente trasformazioni istituzionali avvenute dopo la crisi del liberalismo e che trovarono maggiore coerenza con il neoliberismo solo a partire dagli anni 1970. Questo nuovo soggetto, la creazione antropologica neoliberista, infatti, è forse il più grande risultato prodotto dal neoliberismo. La sua costituzione e le sue caratteristiche saranno oggetto del prossimo paragrafo.

2.7 L'impresa come modello di soggettivazione e il soggetto neoliberista

La costituzione di un nuovo tipo di soggetto era l'obiettivo principale della teoria neoliberista. Margareth Thatcher ha tradotto bene lo spirito di questa teoria quando ha affermato che l'obiettivo del neoliberismo era meno di un ordine economico e più di trasformare i cuori e le anime. Sono stati gli ordoliberali i primi a dire che la rifondazione del liberalismo coinvolgeva un'intera “politica di società” basata su una solida strutturazione ed educazione della società attraverso la legislazione, nonché sull'azione vigile di una “polizia di mercato”. La conseguenza più importante di questa politica sarà la formazione di una nuova figura antropologica basata sull'impresa come modello di soggettivazione.

L'uomo nuovo idealizzato dagli ordoliberali parte, per quanto possa sembrare incredibile, dalla critica rivolta al capitalismo industriale la cui spoliamento dei piccoli produttori avrebbe prodotto uno sradicamento dei lavoratori dalle loro tradizioni, che avrebbe causato un certo vuoto esistenziale legato alla perdita dei legami familiari, il distanziamento della natura e l'assenza di proprietà. La “politica di società” neoliberista

avrebbe la funzione di colmare questa lacuna che separava i proletari dalla società borghese, aiutandoli a non essere più proletari, facendoli così diventare dei veri cittadini borghesi. Ma, ovviamente, questa idealizzazione della proprietà come punto essenziale della riforma sociale che ha ispirato gli ordoliberali non implica mai né significa che tutti i salariati diventeranno piccoli imprenditori (Dardot e Laval [2009] 2016). Si tratta, infatti, di un modello sociale, al quale tutti gli individui devono accostarsi per apprezzarne i benefici morali e materiali, grazie alla proprietà della casa, alla coltivazione dell'orto, alla costituzione di una famiglia.

Poiché non è possibile per tutti essere veri imprenditori, fare dell'impresa un modello sociale significa, quindi, un meccanismo morale per modellare le mentalità secondo i principi dell'impresa e che si confondono con i valori di una società liberale come la proprietà privata, la libertà di impresa e la libertà di consumo. In questo caso, per godere dei benefici di una società di mercato, ogni individuo deve funzionare come una impresa di se stesso e mirare al costante miglioramento di sé.

Se ogni individuo è visto come un imprenditore di se stesso, autonomo, sovrano della sua vita, allora gli altri individui sono visti come un'impresa concorrente. Per gli ordoliberali ogni distorsione della concorrenza si traduce in un intervento illegittimo dello stato o di un gruppo di interessi privati sull'individuo ed è per questo che una politica ordinatrice deve mirare a rimuovere tutti gli ostacoli al libero gioco della concorrenza. È in questo senso che possiamo dire che forse l'eredità principale degli ordoliberali per il neoliberalismo è stata la promozione della concorrenza come norma di condotta.

Sebbene la dimensione antropologica dell'uomo-impresa fosse già presente nella teoria ordolibera, furono gli austroamericani, in particolare Friedrich Hayek, a fare delle soggettività il grande motore dell'espansione neoliberalista basata su un autogoverno incentrato sui principi del mercato. Per loro, questo autogoverno ha un nome: *entrepreneurship*. Secondo questa corrente neoliberalista, lo spirito imprenditoriale è presente in diversi gradi in ognuno di noi. Ogni individuo, quindi, ha qualcosa di imprenditore ed è compito dello Stato non ostacolare tale "imprenditorialità umana" e, allo stesso tempo, è sua funzione instaurare un processo di mercato capace di liberarla e stimolarla.

Ma, come abbiamo visto, per gli austroamericani, contrariamente a quanto pensavano i liberali, il mercato non è un processo naturale, ma un'eredità tramandata di generazione in generazione. Questo spirito imprenditoriale che portiamo con noi, quindi, è il risultato di un processo di apprendimento. Si può quindi affermare che la società di

mercato è un processo di apprendimento soggettivo. La cultura di impresa e lo spirito imprenditoriale devono essere appresi dai singoli a scuola, allo stesso modo dei vantaggi del capitalismo rispetto a qualsiasi altra organizzazione economica (Dardot e Laval [2009] 2016). Ci deve dunque essere sempre una lotta ideologica, una “guerra di idee”, che includa il dibattito a favore dei principi dell’economia di mercato nelle scuole, negli istituti superiori, nei media, nelle corporazioni e persino nello Stato.

Poiché il mercato è un processo di formazione del sé, l’imprenditorialità non si limita ad un comportamento “economizzante”, cioè che mira a massimizzare i profitti in attività propriamente imprenditoriali. Per Von Mises l’imprenditorialità include anche una dimensione “extra-economizzante” delle attività necessarie per l’autosviluppo personale (Dardot e Laval [2009] 2016). Essere liberi, quindi, significa l’opportunità che ogni individuo ha di poter mettere alla prova le proprie capacità, imparare, correggersi, adattarsi, innovare. Essere imprenditore, quindi, in tutti gli aspetti della vita, o meglio, essere imprenditore della propria vita.

La moltiplicazione della forma “impresa” all’interno del corpo sociale è ciò che costituisce, per Foucault ([2004] 2005) lo scopo della politica neoliberista. Non si tratta di ridurlo a grandi imprese nazionali e internazionali o addirittura a imprese statali, ma alla gestione di piccole proprietà private, di piccole comunità di quartiere, della famiglia stessa, delle economie domestiche e, soprattutto, della stessa soggettività secondo questo modo. Interventi del governo devono creare una nuova società e, inoltre, un nuovo uomo, “in modo che il mercato sia possibile” (Foucault [2004] 2005:129). Ma, secondo Foucault, non si tratta di dire, come farebbe un certo discorso marxista, che il mercato è il principio regolatore della società, né si tratta dell’instaurazione di una società delle merci, del consumo, in cui il valore di scambio costituirebbe il principio generale della relazione di tutte le cose. Per Foucault:

Non è la società di mercato a essere in gioco in questa nova arte di governo. Non è questa la società che si tratta di ricostituire. La società regolata in base al mercato, a cui pensano i neoliberali, è una società in cui a dover costituire il principio regolatore non è lo scambio delle merci ma sono i meccanismi della concorrenza. Sono questi meccanismi che devono avere la superficie più estesa e il maggiore spessore possibile, che devono occupare inoltre il maggiore volume possibile nella società. Ciò significa che non si cerca di ottenere una società sottomessa all’effetto-merce, bensì una società sottomessa alla dinamica della concorrenza. Non una società di supermercato, ma una società d’impresa. L’*homo economicus* che si vuole ricostituire non è l’uomo dello scambio, l’uomo consumatore, ma l’uomo dell’impresa e della produzione (Foucault [2004] 2005:129-130).

Qui sta infatti la grande novità storica del neoliberismo: la costituzione di un nuovo ordine soggettivo con la creazione storica e antropologica di un nuovo soggetto il cui fondamento primario è lo sviluppo del proprio capitale, che il neoliberismo ha concepito come teoria del capitale umano (Becker 1964). Si tratta della reintroduzione della categoria “lavoro” all’interno dell’analisi economica, ma in un modo del tutto diverso da quello dell’economia politica classica, che teneva conto dello studio dei meccanismi di produzione, dei meccanismi di scambio e dei fatti di consumo all’interno di una determinata struttura sociale e che ha portato Marx a definirlo “lavoro astratto” in quanto metterlo in vendita su un mercato, scambiarlo con un salario ed estorcere parte del suo valore significava la soppressione di tutta la sua realtà umana e delle sue variabili qualitative. Secondo la teoria del capitale umano, “l’economia è la scienza del comportamento umano” (Foucault [2004] 2005:183). In questa definizione, l’economia non è una scienza di analisi di un meccanismo di relazione tra capitale, investimento e produzione in cui il lavoro è inserito solo come ingranaggio, ma del comportamento umano e della razionalità interna di questo comportamento. Nelle parole di Foucault:

Il problema della reintroduzione del lavoro nel campo dell’analisi economica non consiste nel chiedersi a quanto si compri il lavoro, o che cosa produca tecnicamente, o quale sia il valore che il lavoro aggiunge. Il problema fondamentale, essenziale [...] sarà quello di sapere in che modo chi lavora utilizza le risorse di cui dispone, Vale a dire che, per introdurre il lavoro nel campo dell’analisi economica, ci si dovrà mettere nella prospettiva de chi lavora [...] Porsi, dunque, dal punto di vista del lavoratore e far sì che per la prima volta il lavoratore sia, nell’analisi economica, non un oggetto – l’oggetto di una domanda e di un’offerta in forma di forza lavoro-, ma un soggetto economico attivo (Foucault [2004] 2005:184).

Per i neoliberisti, uno stipendio è semplicemente un reddito, che a sua volta è semplicemente il prodotto o il reddito del capitale e, al contrario, tutto ciò che può diventare una fonte di reddito futuro è considerato capitale. E Foucault si chiede: “Ora, in che cosa consiste il capitale di cui il salario rappresenta il reddito?” (Foucault [2004] 2005:184). E risponde che secondo la teoria del capitale umano è “l’insieme di tutti i fattori fisici e psicologici, che rendono qualcuno capace di guadagnare un salario piuttosto che un altro” (Foucault [2004] 2005:184). Dal punto di vista del lavoratore, in termini economici, il lavoro comporta, da un lato, un capitale, cioè un’attitudine, una competenza, e, dall’altro, un reddito, cioè la possibilità di guadagni futuri.

Se il capitale umano rende possibile un reddito futuro, sotto forma di salario, è un capitale inseparabile da chi lo possiede, quindi un capitale diverso dagli altri. Il lavoratore è una macchina, ma una macchina che non può essere separata dal lavoratore stesso, il che non significa che il capitalismo trasformi il lavoratore in macchina, alienandolo. Il

lavoratore è una macchina intesa in senso “positivo”, in quanto genera flussi di reddito. Non è semplicemente una questione di reddito, perché la macchina costituita dalla competenza del lavoratore non viene venduta casualmente sul mercato del lavoro per una certa retribuzione a un capitale che verrebbe investito in una impresa. Non è una concezione di forza lavoro, “è una concezione del capitale-competenza, che riceve, in funzione di differenti variabili, un certo reddito costituito dal salario, un reddito-salario, così che è il lavoratore in quanto tale ad apparire come una sorta di impresa in sé” (Foucault [2004] 2005:186).

In effetti, questo è l’orizzonte del neoliberismo: una società composta da individui imprenditori di se stessi. La cosa più importante, però, è che la generalizzazione della forma impresa significa “moltiplicare il modello economico, il modello della domanda e dell’offerta, il modello investimento-costoprofitto, per farne un modello dei rapporti sociali e dell’esistenza stessa, una forma di rapporto dell’individuo con se stesso, con il tempo, con il suo ambiente, con il futuro, con il gruppo, con la famiglia” (Foucault [2004] 2005:196). Ciò significa, al limite, che per i neoliberisti non dovrebbe esserci differenza tra economia e società: l’investimento in capitale umano deve necessariamente essere un investimento e un continuo autoinvestimento in performance fin dalla tenera età e nei più diversi contesti sociali affinché l’individuo diventi il miglior capitale umano possibile per garantire un reddito futuro.

Il soggetto neoliberista è molto diverso dal soggetto prodotto dalle società disciplinari. Queste, basate su un modello fordista di regolazione sociale, hanno prodotto istituzioni sociali adattate al modello di accumulazione basato sul capitalismo industriale. Tali istituzioni hanno modellato non solo un nuovo tipo di società, ma anche un tipo di soggettività adatto al capitalismo dell’epoca. L’individuo prodotto dalle società disciplinari era, naturalmente, l’individuo disciplinare, destinato ad essere produttivo, prodotto da un modello generale di dominio sociale basato sulla sorveglianza, simboleggiato dalla figura architettonica del panopticon. Le società disciplinari non ammettevano soggetti ribelli. Non c’era via d’uscita: l’individuo era, fin dalla tenera età, inquadrato dalle istituzioni sociali diffuse dalla società: famiglia, scuola, caserme, ospedali e, se necessario, prigione.

Sebbene ci fosse una certa articolazione tra le diverse istituzioni sociali nella produzione del nuovo soggetto, le democrazie liberali, che erano le forme politiche predominanti delle società disciplinari, rispettavano e permettevano l’esistenza di un soggetto eterogeneo. Le diverse sfere della vita (familiare, professionale, comunitaria,

religiosa, ecc.) erano relativamente separate l'una dall'altra. In una certa misura, ad esempio, è stato possibile separare la vita lavorativa dalla vita familiare. Ciò che è in gioco nel passaggio al neoliberismo è proprio questo carattere plurale del soggetto disciplinare e la separazione delle sue diverse sfere di esistenza. Il neoliberismo può essere caratterizzato da un'omogeneizzazione del discorso dell'individuo che ruota attorno al modello di impresa. Questo nuovo soggetto opera un'unificazione senza precedenti delle forme plurali di soggettività ammesse dalla democrazia liberale. Ora tutta la soggettività deve essere coinvolta in ciò che il nuovo soggetto è tenuto a compiere.

La completa riorganizzazione della società attorno ai rapporti e ai comportamenti di mercato richiede necessariamente un divenire altro dei soggetti. La razionalità neoliberista ha l'incomparabile vantaggio di unire in uno stesso discorso tutte le relazioni di potere che includono la politica, la vita sociale e la vita individuale (Dardot e Laval [2009] 2016). L'impresa è il modello da imitare e anche un atteggiamento da valorizzare nel bambino e nello studente, nei salariati e nei disoccupati, un vero modo di essere che produce miglioramenti in tutti i campi dell'esistenza. Non si tratta più dell'individuo produttivo delle società industriali, ma dell'individuo performante, competente e competitivo, che cerca di massimizzare ciò che Becker (1964) chiamava capitale umano in tutti i campi, che è alla ricerca di un lavoro costante su se stesso con l'obiettivo di trasformarsi, migliorarsi e diventare sempre più efficace. E questa trasformazione va ben oltre il mondo professionale: è un'evoluzione nei diversi contesti di vita che comprendono l'impresa, la comunità, la famiglia, la rete dei contatti. La governamentalità presuppone che la vita professionale e quella personale debbano essere integrate.

Nikolas Rose (1996) parla della figura di un "self imprenditore" come entità soggettiva che deve trasformare la propria vita in impresa. Deve aspirare all'autonomia, tendere alla realizzazione personale nella sua vita terrena, interpretare la sua realtà e il suo destino come una questione di responsabilità individuale e trovare un senso nell'esistenza modellando la sua vita attraverso atti di scelta. La cittadinanza dell'individuo politico, in tempi di neoliberismo, si manifesta attraverso la libera scelta personale di fronte a una varietà di opzioni. Per farlo, è guidato da una serie di regole di condotte dell'esistenza che includono energia, iniziativa, ambizione, calcolo e responsabilità individuale. Nella misura in cui il destino individuale è determinato da un insieme di scelte personali, la regolazione dell'esistenza personale non è più una questione di politici che cercano di imporre norme di condotta attraverso una burocrazia statale basata sulle leggi (Rose 1996). Si basa, al contrario, sul *self-help*, che implica

un'alleanza tra professionisti che affermano di avere una risposta obiettiva e razionale al tema di come condurre una vita "felice" e individui che cercano di modellare uno "stile di vita", non per conformarsi alle convenzioni sociali, ma nella speranza di un successo personale e di una vita migliore. Anche il discorso religioso può conformarsi a questi parametri, come vedremo nei prossimi due capitoli.

Diventa completo, diventa ciò che vuoi essere, diventa te stesso. L'individuo deve diventare imprenditore di se stesso, massimizzando le proprie qualità, la propria felicità, la propria qualità di vita (Rose 1996). In questo regime imprenditoriale, il sé non può tollerare il fallimento e la sofferenza. Sofferenza, frustrazione, delusione e morte sono minacce al regime del sé autonomo, poiché minacciano direttamente le immagini di sovranità, autocontrollo, poteri onnipotenti, soddisfazione secolare e felicità attraverso lo stile di vita con cui si è connesso. Se il fallimento e la sofferenza esistono ma non possono essere ammessi, devono essere trascesi e quindi riconvertiti in sfide e stimoli per i poteri del sé, che deve così essere posto nella sua posizione di essere padrone della propria esistenza.

Ecco perché, come scrive Rose (1996), non tutti i soggetti politici sono ammessi a questo nuovo regime del sé. Coloro che sono ai "margini" della società, o addirittura al di fuori di essa, sono spesso esclusi ed emarginati, controllati da metodi più "vecchi" e più severi, o tenuto sotto specifici regimi di intervento o di non intervento nei propri ambienti. Ma, anche in questi casi, si possono creare programmi, attività e organizzazioni disposte ad agire per portare questi individui dai margini al modello di soggettivazione adeguato ai nuovi tempi, cioè una soggettivazione dal desiderio di imprenditorialità, autostima e realizzazione di sé. Un certo discorso evangelico brasiliano cerca di fare proprio questo tipo di lavoro.

Come si vede, con il neoliberismo siamo molto lontani dal produrre soggettività dalle coercizioni disciplinari. Non esiste una forza meccanica esterna che imponga la razionalità neoliberista alle società e agli individui. Si tratta, infatti, della creazione di un contesto di mercato che induce il funzionamento sociale da un certo automatismo in cui gli individui stessi possano governare gli altri e, principalmente, se stessi. Per questo possiamo dire che il soggetto neoliberista non è governato contro la libertà ma, al contrario, dalla libertà (Rose 1996). Con il neoliberismo il potere e la libertà soggettiva non costituiscono più un'opposizione perché il soggetto è governato da ciò che accetta e vuole fare. In una parola, l'individuo è governato dai propri desideri. Siamo sempre stati obbedienti ai nostri desideri, la differenza è che in un contesto di razionalità neoliberista,

i desideri sono stimolati da tutte le parti perché questo favorisce il perpetuarsi del capitalismo.

Il soggetto neoliberista è governato dal dispositivo di performance/godimento (Dardot e Laval [2009] 2016). Al nuovo soggetto è richiesto di produrre “sempre di più” e godere “sempre di più”. Il limite deve essere allungato all’infinito. Così:

Non è più l’equilibrio, la media, ma la massima performance che diventa l’obiettivo della “ristrutturazione” che ogni individuo deve realizzare in se stesso. Al soggetto non viene più chiesto di essere semplicemente “conformato”, di indossare senza lamentarsi degli abiti ordinari degli agenti di produzione economica e di riproduzione sociale. Il conformismo non solo non basta più, ma diventa anche sospetto, poiché al soggetto viene ordinato di “trascendersi”, di “portarsi oltre i limiti”, come dicono dirigenti e allenatori. La macchina economica, più che mai, non può funzionare in equilibrio e tanto meno in perdita. Deve puntare a un “oltre”, un “di più”, che Marx ha identificato come “plusvalore”. Fino ad allora, questa specifica esigenza del regime di accumulazione del capitale non aveva dispiegato tutti i suoi effetti. Ciò avvenne quando l’impegno soggettivo fu tale che la ricerca di questo “oltre sé stesso” divenne la condizione di funzionamento sia dei soggetti che delle aziende. Da qui l’interesse a identificare il soggetto come impresa di sé stesso e come capitale umano: l’estrazione di un “plusgodimento”, sottratto a se stesso, al piacere di vivere, al semplice fatto di vivere, è ciò che fa funzionare il nuovo soggetto e il nuovo sistema di concorrenza (Dardot e Laval [2009] 2016:347-348, traduzione mia).

È l’eccesso di godimento, quindi, che fa funzionare questo nuovo regime di concorrenza in cui l’individuo, in quanto capitale umano, vive in continua competizione con altri individui, anch’essi visti come capitale umano. Il contesto di eterna competizione in cui vivono i soggetti neoliberisti sfocia nella formattazione di individui che devono sempre vincere, avere successo. Se la società disciplinare non accetta soggetti ribelli, la società neoliberista, a sua volta, non accetta individui perdenti e falliti.

La richiesta del “sempre di più” al soggetto neoliberista che porta all’eccesso di godimento ha prodotto una figura inedita di soggettivazione che Dardot e Laval (2016) hanno chiamato ultra-soggettivazione, cioè la soggettivazione per eccesso di sé, o anche, per superamento indefinito di sé secondo le logiche dell’impresa e secondo il “cosmo” del mercato mondiale. Abbiamo, quindi, una modalità di soggettivazione molto diversa da quella che, secondo Foucault, avveniva nell’ascesi cristiana, relativa a una certa rottura con se stesso e anche diversa dalla soggettivazione che avveniva nella cultura ellenistica, che significava un rapporto etico con se stesso.

L’ascesi cristiana e la cultura ellenistica indicano, quindi, che la soggettivazione, cioè il rapporto con se stesso, è una via che può far piegare il potere. Nel suo corso su Foucault, Deleuze ([1986] 2018) mostra, ad esempio, che la novità dei greci consisteva nella pratica di esercizi che permettevano loro di autogovernarsi, muovendosi

contemporaneamente dal potere come rapporto di forze e dal sapere come forma stratificata, come “codice” di virtù. Basandosi su Foucault, Deleuze ([1986] 2018) afferma che i greci hanno piegato la forza, senza che essa smettesse di essere forza. L’hanno messa in relazione con se stessa. Lungi dall’ignorare l’interiorità, l’individualità, la soggettività, i greci inventarono il soggetto, ma come un derivato, come un prodotto della soggettivazione. C’è, per Foucault, una dimensione della soggettività che deriva dal potere e dal sapere, ma che non dipende da essi.

Il problema è che la soggettivazione non rimarrà indefinitamente come una zona intatta di soggetti liberi. Non è esente dalla conoscenza e dai rapporti di potere delle istituzioni sociali. L’individuo interiore, secondo Deleuze ([1986] 2018), è diagrammato, cioè codificato e ricodificato in una conoscenza “morale”. La piega, allora, si dispiega e la soggettivazione come via della libertà si trasforma in soggezione. L’individuo viene sottoposto all’altro attraverso una serie di procedure di individualizzazione e modulazione introdotte dal potere, così come si sottomette a se stesso per attaccamento alla propria identità attraverso la consapevolezza e la conoscenza di se stesso. Attaccato alla propria identità da un costante lavoro su se stesso, l’individuo viene portato all’esistenza come strumento di potere (Deleuze [1986] 2018; Butler [1997] 2013). Questo è esattamente ciò che accade con l’individuo neoliberista: la soggettivazione avviene attraverso l’individualizzazione degli uomini come imprese e l’attaccamento a questa identità imprenditoriale. L’individuo neoliberista diventa il principio della propria soggezione.

È importante sottolineare che il soggetto che emerge con il neoliberismo non è il soggetto del godimento anarchico che non rispetta nulla. Non è abbandonato a se stesso, è anzitutto governato dal dispositivo di performance/godimento (Dardot e Laval [2009] 2016). La questione centrale per la governamentalità neoliberista è come programmare gli individui in modo che l’incentivo a superare se stessi senza limite non si traduca in un’esplosione di eccessi che porti a comportamenti eccessivamente violenti e ribelli che sono, di fatto, minacce allo *status quo*. In una parola, è necessario mantenere un certo “ordine pubblico” mentre gli individui sono incitati al godimento. La sorveglianza ha il ruolo di intermediario tra libertà e controllo, come si evince dal continuo tracciamento degli utenti di Internet e dall’uso di telecamere per monitorare spazi pubblici e privati.¹⁷ E questo è il lato oscuro della governamentalità neoliberista.

¹⁷ Foucault ([2004] 2005) diceva già che il panopticon era la formula stessa di un governo liberale. Non c’è contraddizione lì: la peridodizzazione stabilita da Foucault ([2004] 2017) non significa una successione tra società sovrane, disciplinari e biopolitiche, che corrisponderebbe a

2.8 Neoliberalismo e Neoconservatorismo

L'espansione del neoliberalismo dagli anni 1980 in poi nei due paesi chiave per la sua successiva espansione globale, cioè gli Stati Uniti e la Gran Bretagna, è stata accompagnata da una rinascita del discorso e del movimento conservatore. Ricordiamo che la famosa frase di Margaret Thatcher non solo diceva che “Non esiste una cosa come la società. Esistono solo gli individui”, ma completava con “e le famiglie”. C'è, quindi, una dimensione morale nel neoliberalismo. La stretta relazione tra neoliberalismo e neoconservatorismo non è casuale. Sebbene alcuni valori neoliberalisti basati sulla libertà possano apparentemente essere contrapposti ad alcuni valori conservatori classici come Dio, la religione, la patria e la famiglia, questa apparente contraddizione si risolve all'interno della teoria neoliberalista come abbiamo già avuto modo di presentare brevemente ma che sarà ulteriormente sviluppato subito dopo. Ma alcuni autori, pur riconoscendo che neoliberalismo e neoconservatorismo hanno cominciato a camminare insieme a partire dagli anni Ottanta, vedono tra loro un rapporto inizialmente esterno e contraddittorio che è stato via via superato.

Harvey ([2005] 2007), ad esempio, afferma che il neoconservatorismo può essere letto come una risposta morale al neoliberalismo. Sebbene i neoconservatori condividano con i neoliberalisti i valori relativi al potere aziendale, all'impresa privata e al ripristino del potere di classe, tendono a prendere le distanze da loro per due ragioni principali. La prima è che il pensiero conservatore si occupa dell'ordine, come contrappunto al caos degli interessi individuali. Secondo i neoconservatori, la “anarchia” neoliberalista, relativa all'assenza di limiti al mercato, alla concorrenza e all'individualismo, stava già generando e tenderebbe ad accentuare una situazione sociale ingovernabile destinata alla rottura di ogni legame di solidarietà e ad una condizione che rasenta l'anarchia sociale e il nichilismo. Di fronte a questa situazione, i neoconservatori hanno ammesso un certo grado di coercizione come necessario per ristabilire l'ordine. Il discorso e le pratiche di militarizzazione acquistano forza sia a livello nazionale che internazionale per contenere nemici reali e immaginari, sia interni che esterni. Sebbene il neoconservatorismo non sia un movimento nato con il neoliberalismo, in quanto il discorso politico della paranoia contro le diverse minacce alla sicurezza degli Stati Uniti risale alla seconda guerra

un'evoluzione lineare. Questi tipi di società coesistono, ciò che cambia è quello dominante in ogni periodo storico. Per una riflessione sulle sovrapposizioni di questi tre tipi di società nel caso delle città brasiliane, si veda Bricalli (2020). Per un'analisi della sorveglianza su Internet, si veda Zuboff (2015; 2019) e per un'analisi dell'uso delle telecamere negli spazi pubblici, si veda Bricalli (2019) e Bricalli e Zanotelli (2016; 2018).

mondiale e si manifesta anche nella caccia ai comunisti nel contesto della Guerra Fredda, non c'è dubbio che ha acquisito forza e nuovi contorni con la caduta del muro di Berlino e l'emergere di nuovi nemici, come la Cina e l'Islam radicale. Gli eventi dell'11 settembre 2001 sono stati il momento chiave che ha innescato una politica interna ed estera di "guerra al terrorismo" che ha significato massicci livelli di militarizzazione interna ed esterna in nome della sicurezza del paese.

La seconda ragione che tenderebbe ad allontanare il neoconservatorismo dal neoliberalismo è che la forte preoccupazione dei neoconservatori ad una moralità inflessibile come cemento sociale di fronte ai pericoli interni ed esterni è incompatibile con i valori neoliberalisti. Dati i valori morali legati alla famiglia, al nazionalismo e al cristianesimo cari a vari settori della popolazione bianca americana, questo sarebbe un grosso ostacolo all'espansione neoliberalista se non fosse aggirato da una manovra ideologica. Come scrive Harvey ([2005] 2007), l'obiettivo della neoliberalizzazione da parte delle corporazioni economiche richiedeva uno strumento politico di classe e una base popolare. Con la cattura del Partito Repubblicano e la sua strumentalizzazione, la prima richiesta è stata raggiunta con il finanziamento privato delle campagne elettorali e i conseguenti scambi di favori tra interessi pubblici e privati; il secondo è stato raggiunto con la costruzione di un'alleanza con la destra cristiana sostenuta da un nazionalismo culturale della classe operaia bianca e dal suo risentito senso di virtù morale, risentito perché la classe operaia bianca viveva in una costante insicurezza economica con l'adozione di politiche neoliberaliste dagli Stati Uniti.¹⁸ In questo caso, che qui ci interessa particolarmente, l'obiettivo era la costruzione di un discorso in cui il problema non fosse più il capitalismo e la neoliberalizzazione della cultura, ma i "liberali" che avevano utilizzato l'eccessivo potere statale per favorire specifici gruppi sociali (donne, neri, omosessuali). Un intero gruppo sociale, i lavoratori bianchi, fu quindi convinto a votare contro i loro interessi economici materiali e di classe per motivi culturali, nazionalisti e

¹⁸ Nelle elezioni americane del 2016 vinte da Donald Trump, l'articolazione tra neoliberalismo e neoconservatorismo ha comportato, oltre alla strumentalizzazione del risentimento della classe operaia bianca per motivi economici, il profondo razzismo di ampie porzioni del popolo americano (Souza 2020). Ciò vale, ovviamente, non solo per questo specifico contesto analizzato dall'autore, ma per l'intera storia di questa articolazione negli Stati Uniti. Harvey ([2005] 2007), quindi, non menziona il razzismo, almeno esplicitamente, come fattore fondante in questa articolazione, il che è strano data la sua importanza nella formazione della società americana. Né Harvey né Souza, d'altra parte, mostrano le dimensioni di genere e sessualità coinvolte in questa stessa articolazione neoliberalismo-neoconservatorismo, che vorrei qui sottolineare, poiché il risentimento sceglie come capri espiatori preferenziali, tra gli altri, le donne e la comunità LGBTQIA+.

religiosi. Mobilitando valori morali religiosi, nazionalisti, familiari¹⁹ e questioni legate al diritto alla vita (l'aborto, per esempio) cari alla tradizione delle classi bianche americane in un contesto di insicurezza economica, il nemico non era più le classi che comandavano il paese, ma piuttosto alcuni gruppi sociali tradizionalmente esclusi, lavoratori o meno. Si è aperta la strada alla contestazione di nuovi movimenti sociali come il femminismo, le lotte della comunità LGBTQIA+, l'ambientalismo, ecc.²⁰

Per Harvey ([2005] 2007), sulla base di alcune manovre ideologiche, le politiche neoliberiste possono coesistere molto bene nel contesto sociale conservatore, se necessario. Ma Brown (2019) ha ragione nel dire che la maggior parte degli studiosi (Harvey ([2005] 2007) e J. Souza (2020), per esempio) tende a trattare il neoliberismo e il neoconservatorismo come se corressero su binari separati. Tutti più o meno condividono l'idea che l'entusiasmo neoliberista per il mercato sia animato dalla promessa di quest'ultimo di innovazione, libertà, novità e ricchezza, mentre una politica neoconservatrice incentrata su famiglia, religione e patriottismo è autorizzata dalla tradizione, autorità e moderazione. Mentre tutti illuminano aspetti importanti del presente politico, nessuno di loro vede il posto del moralismo neoconservatore all'interno della ragione neoliberista. In altre parole, non è necessaria alcuna manovra ideologica per adattare i principi neoliberisti a un contesto politico conservatore (Brown 2019; Dardot et al. 2021). La contraddizione tra neoliberismo e neoconservatorismo è solo apparente. Il moralismo è una dimensione fondamentale della teoria neoliberista.

Sebbene gli ordoliberali, con la loro "politica di società", già annunciassero l'importanza dei valori e delle mentalità per il corretto funzionamento del mercato, indicando così la moralità come fondamento neoliberista, è Hayek ad ammettere che il mercato e la morale "sono radicati in un'ontologia comune di ordini spontaneamente evoluti portati dalla tradizione" (Brown 2019:118, traduzione mia). Infatti, come abbiamo già visto, per Hayek il mercato non è un'istituzione naturale, né è costruito artificialmente. È il risultato di un lungo processo di evoluzione sociale, in cui il rapporto degli uomini

¹⁹ In particolare sulla necessità di mobilitare i valori della famiglia per rafforzare e sostenere l'ordine sociale ed economico, si veda Cooper (2017).

²⁰ Questo è ciò che Dardot et al. (2021) chiamano la "guerra dei valori" (espressione prescelta rispetto a "guerre culturali" a causa della polisemia del termine cultura, secondo gli autori), che svolge il ruolo di sostituto del confronto sociale, oltre che di fuga per la furia di chi ha perso a causa del neoliberismo. La "guerra dei valori" tende a perpetuare il neoliberismo nella misura in cui porta parte della popolazione a sostenere politiche, soprattutto fiscali, che tendono ad andare contro di essa. A differenza di Harvey ([2005] 2007), tuttavia, per Dardot et al. (2021), la "guerra dei valori" non è esterna al neoliberismo, ma ne è parte costitutiva, come vedremo d'ora in poi seguendo Brown (2019).

con gli altri uomini crea spontaneamente un ordine morale capace di regolare l'intera vita sociale. La libertà per Hayek è precisamente obbedienza volontaria, accettata, cieca, inconscia a questo insieme di regole morali ereditate dal lungo processo di evoluzione umana. Si può notare che per Hayek libertà non significa emancipazione rispetto alle norme o ai poteri sociali accettati, né assenza di coercizione, purché tale coercizione sia data dai valori della tradizione e non da un ordinamento giuridico imposto da una volontà politica artificiale. Per Hayek, quindi, libertà e moralità non camminano ai poli opposti perché hanno un'origine diversa. Al contrario, si nutrono a vicenda proprio perché condividono un'origine comune.

Pertanto, nell'interpretazione di Hayek, la tradizione promuove uno stile di vita libero in contrasto con uno stile di vita organizzato dal potere politico (Brown 2019). La libertà individuale è promossa attraverso la conformità alle norme della tradizione (così come attraverso l'innovazione), che è sostenuta dalla protezione della libertà contro la politica. Se i mercati stessi sono una forma di tradizione, anche loro devono essere isolati dall'intervento politico. Le regole del mercato si evolvono, cambiano e si sviluppano senza che nessuno le abbia progettate. La libertà avviene all'interno di queste regole, che devono essere rispettate. Questo quadro dipinto da Hayek apre la strada allo smantellamento di una solida democrazia in nome della libertà e dei valori morali. Come scrive Brown (2019), le critiche di Hayek alla sovranità in nome della tradizione mirano ad affermare la libertà contro il mandato politico, gli individui contro il collettivo e lo sviluppo spontaneo contro il progetto sociale razionale. Per Hayek, la società non è altro che un insieme di individui e la politica non può avere un posto in modo che il mercato e la moralità occupino il suo posto puro e legittimo.

Nella teoria neoliberista di Hayek, spetta allo stato garantire i prerequisiti della vita morale: libertà, proprietà, mercato e tradizione. Non può legiferare sulla condotta o sul credo morale. Ma il problema sorge quando le democrazie capitaliste hanno eroso il carattere organico della morale tradizionale. Come, allora, i principi morali tradizionali possono essere salvati dagli effetti dannosi del capitalismo se lo stato neoliberista non può legiferare sulla moralità? Come utilizzare la legge statale in questo caso? Secondo Brown (2019), per Hayek la "soluzione" più importante in questo caso è l'espansione di quella che chiama la "sfera personale protetta" per estendere la portata della moralità tradizionale oltre i confini della chiesa e della famiglia. In altre parole, si tratta della colonizzazione della sfera pubblica da parte di interessi privati in nome della libertà individuale. È proprio la tecnica che negli ultimi decenni è stata utilizzata nei decreti

presidenziali e nelle legislazioni che rafforzano le pretese del mercato e della moralità tradizionale a scapito di coloro che cercano l'uguaglianza, la laicità e il bene comune. L'allargamento della "sfera personale protetta" espelle non solo il mostruoso potere coercitivo, lo Stato, ma anche la coercizione esercitata da forme democratiche come uguaglianza, inclusione, accesso e giustizia sociale (Brown 2019).

Si può dire che il sogno hayekiano di colonizzazione della sfera pubblica dall'allargamento della "sfera sociale protetta" costituisce la forma velata di privatizzazione neoliberista che accompagna il volto noto della privatizzazione neoliberista, cioè la privatizzazione economica che segue lo smantellamento di servizi e società pubbliche. Ma, come giustamente suggerisce Brown (2019), queste due forme di privatizzazione operano insieme, concettualmente e praticamente, poiché lo smantellamento delle disposizioni pubbliche va solitamente di pari passo con l'allargamento della sfera privata al fine di delegittimare il concetto di benessere e il progetto di democratizzazione dei poteri sociali di classe, razza, genere e sessualità. Se, da un lato, la vita quotidiana è mercificata e, dall'altro, "familiarizzata" e "cristianizzata" dalla razionalità neoliberista, questa tendenza mette in discussione i principi di uguaglianza, laicità, pluralismo e inclusione, nonché la determinazione democratica di un bene comune. Come ci dice Dardot et al. (2021), è come se il concetto di libertà subisse un completo capovolgimento: non designa più un insieme di garanzie contro l'oppressione individuale e collettiva, ma il diritto ad affermare un insieme di valori tradizionali raggiunti dall'evoluzione della civiltà.

La libertà diventa uno strumento staccato dalla società e dalla democrazia ed è stata rivendicata come il fulcro della strategia della destra religiosa per ricristianizzare la sfera pubblica almeno dagli anni 1990 negli Stati Uniti (Brown 2019). Brown cita alcuni esempi di tutela della libertà individuale: il diritto delle agenzie di adozione e delle aziende di stampa di magliette a discriminare le persone LGBTQIA+, il diritto dei "centri di crisi della gravidanza" a mentire su aborto e contraccezione, il diritto ai legislatori di tenere sessioni di preghiera cristiana, il diritto degli insegnanti e degli studenti cristiani di evangelizzare in classe, ecc. Secondo Brown (2019), la contestazione dell'uguaglianza e della legge antidiscriminazione come tutela della libertà individuale trova nell'*Alliance Defending Freedom* (ADF)²¹, il braccio più potente del cristianesimo evangelico negli

²¹ Le attività dell'ADF non sono limitate al territorio americano. Ha operazioni internazionali e porta la causa della libertà ad altri tribunali, nazionali e transnazionali.

Stati Uniti, il suo più grande legittimatore. Sia la retorica legale che quella popolare dell'ADF denunciano gli "eccessi" dello Stato, i cui mandati "minacciano" le libertà dei cristiani nella vita pubblica e commerciale. In questo caso, la libertà non è, ovviamente, altro che il mantello sotto il quale l'entità agisce per il rafforzamento sociale e politico della cristianità. In questo senso, c'è molto di più in gioco che semplicemente consentire a politici, uomini d'affari, studenti e professionisti del settore medico (come negli esempi sopra citati) di seguire la propria coscienza. Sotto un discorso di vittimizzazione secondo cui le persone di fede sono sempre più minacciate, punite e messe a tacere solo per vivere secondo le loro convinzioni, ciò che fa l'ADF è un'opera di base a lungo termine il cui obiettivo è la ricristianizzazione della cultura attraverso diverse contestazioni degli apparati politici e giuridici impegnati per la democrazia.

L'allargamento della "sfera personale protetta" e la sua politicizzazione da parte dell'ADF trovano sostegno legale, che Brown (2019) chiama "giurisprudenza neoliberalista", da un certo cambio di orientamento dell'interpretazione del Primo Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti, che si occupa di alcuni diritti individuali sanciti come la preferenza religiosa, la libertà religiosa e la libertà di espressione, tra gli altri. Questi diritti, che per lungo tempo sono serviti da scudo all'arbitrarietà dello Stato, sono ora mobilitati a favore di un'ampia deregolamentazione, soprattutto in nome di interessi corporativi e religiosi. Mobilitando la libertà di religione e di espressione, la nuova giurisprudenza rifiuta le leggi di uguaglianza e antidiscriminazione nelle più diverse sfere sociali per facilitare la ricristianizzazione della sfera pubblica.

In un certo senso, poiché i diritti diventano il mezzo attraverso il quale avviene l'espansione della moralità cristiana conservatrice nella sfera pubblica, il sogno di Hayek si realizza, ma in un modo completamente diverso da quanto stabilito dalla sua teoria del neoliberalismo. Siamo infatti di fronte a un contesto in cui i codici di condotta evoluti e adattati a cui gli individui si adatterebbero "volontariamente" non sono più determinati dal peso di una tradizione ereditata. La morale, in questo caso, al contrario, staccata dalla tradizione, è politicizzata e armata (Brown 2019). Invece di riprodurre la civiltà, garantire legami sociali e condurre comportamenti in modo organico, i valori tradizionali diventano grida di battaglia contro élite laiche, egualitari, laicisti e musulmani. Politicizzati come "libertà", i valori tradizionali non costringono più senza coercizione, come sosteneva Hayek, ma impongono limiti alle pratiche a cui si oppongono. Ora, le campagne per i valori tradizionali sono alimentate dal rancore della minaccia o della perdita, come si

evince dalla presa di posizione di molti segmenti bianchi della popolazione americana nella loro “guerra” contro l’aborto, il matrimonio omosessuale, l’Islam, gli “attentati contro bianchi”, l’ateismo e l’intellettualismo. Questa guerra è anche legata alla fedeltà alla nazione, concepita ora, quando si propone il modello della privatizzazione della sfera pubblica, non come qualcosa di pubblico e democratico, ma come proprietà privata e familiare. Non sorprende, quindi, che si affermi il discorso secondo cui la nazione deve essere protetta dagli “stranieri”, intesi come l’Altro che rappresenta la minaccia e turba l’ordine familiare e religioso della nazione.

Il neoliberismo pianta i semi di un nazionalismo che formalmente rinnega. L’espansione della sfera del dominio privato richiede l’ampliamento dello statalismo, della polizia e dell'autoritarismo (Wacquant 2008). Vengono eretti muri e protezioni di ogni tipo (Caldeira 2000). La protezione dello Stato è sempre più richiesta attraverso le leggi, le forze di sicurezza pubbliche e private, le pattuglie di frontiera, le polizie e i militari. Pertanto, lo stato di sicurezza cresce insieme alla privatizzazione e ne viene legittimato. Abbiamo, quindi, che l’allargamento della “sfera personale protetta”, quest’altra forma di privatizzazione, in nome della libertà, non assicura solo poteri ineguali di classe, razza, genere e sessualità. Genera un ideale di nazione che rifiuta un ordine pubblico plurale, laico e democratico in nome di un ordine omogeneo, privato e familiare.

Capitolo 3 – L’espansione evangelica in Brasile e il dispositivo di governo delle *favelas* e delle periferie

Il Brasile è ancora il più grande paese cattolico del mondo, ma questa egemonia è stata minacciata dall’espansione espressiva degli evangelici. Questo capitolo è dedicato alla comprensione delle caratteristiche, delle ragioni e delle conseguenze sociali di questa espansione. Inizialmente, presento una breve storia dell’espansione evangelica in Brasile, iniziata nel XIX secolo ma diventata un fenomeno sociale rilevante solo negli ultimi due decenni del XX secolo. Successivamente, mostro che questa espansione avviene principalmente tra i poveri e i neri delle *favelas* e delle periferie²² urbane brasiliane proprio perché l’espansione evangelica avviene attraverso la diffusione delle cosiddette chiese evangeliche pentecostali, storicamente chiese legate alle classi popolari. Subito dopo, presento le ragioni di questa espansione evangelica che ha significato non solo un cambiamento nella struttura religiosa della società brasiliana, ma, per la sua portata, anche importanti cambiamenti sociali, culturali, politici e urbani. Infine, l’ultima parte del capitolo è una sorta di introduzione a quanto si parlerà nei capitoli seguenti: a Rio de Janeiro, l’espansione evangelica può essere intesa come parte di un dispositivo urbano neoliberista volto a governare le popolazioni delle *favelas* e delle periferie della città attraverso un discorso morale religioso. Questo dispositivo include, ad esempio, il discorso neopentecostale che articola libertà e conservatorismo, i progetti di “pacificazione” e militarizzazione di alcune *favelas*, le politiche di rimozioni delle *favelas* e delle periferie, i narcotrafficienti e le milizie.

²² Come è noto, nominare un fenomeno sociale è una forma di esercizio del potere simbolico, con importanti conseguenze per i soggetti nominati e le pratiche sociali e politiche che li riguardano. Tuttavia, credo che la comprensione degli evangelici brasiliani implichi anche la conoscenza delle caratteristiche generali degli spazi in cui vivono abitualmente, cioè le *favelas* e le periferie delle grandi città brasiliane. A Rio de Janeiro, dove questi spazi sono particolarmente diffusi, le *favelas* sono distribuite in tutta la città, e sono quindi presenti anche in zone ricche e centrali, generalmente in colline, mentre le periferie si trovano in aree geograficamente più distanti delle zone ricche e centrali. Oltre a questa differenza tra *favelas* e periferie, ce ne sono molte altre e persino differenze tra le *favelas* stesse e tra le periferie stesse. Pertanto, le *favelas* e le periferie sono spazi molto eterogenei (Valladares 2005). Nonostante l’eterogeneità di questi spazi, credo che abbiano ancora molte caratteristiche simili tra loro. Per il momento basta una definizione più generale: nel corso del testo, l’uso delle espressioni “*favelas*” e “periferie” sarà inteso ad indicare spazi urbani caratterizzati dalla precarietà o assenza di dotazioni infrastrutturali (abitazioni, servizi igienici di base, energia, scuole, ecc.) dove generalmente vivono i brasiliani poveri e neri. Trattandosi di spazi eterogenei, evidentemente non tutte le persone che vivono nelle *favelas* e nelle periferie sono povere e nere e la precarietà/assenza di dotazioni infrastrutturali urbane varia tra le *favelas* e le periferie, ma questa definizione più generale sarà importante per comprendere il fenomeno evangelico brasiliano.

3.1 Breve storia dell'espansione degli evangelici in Brasile

Il protestantesimo, come sappiamo, è emerso come religione cristiana con l'obiettivo di mettere in discussione l'autorità della chiesa cattolica in nome della creazione di spazi di libertà che hanno portato alla rivoluzione borghese. Teologicamente si differenzia dal cattolicesimo fundamentalmente perché comprende che il fulcro dell'esperienza religiosa deve essere il cristiano stesso, il cui particolare contatto con Dio deve essere mediato esclusivamente attraverso la lettura e l'interpretazione della Bibbia. L'origine del protestantesimo risale alla Riforma del XVI secolo, in Europa, ma la sua già lunga traiettoria e l'espansione mondiale gli fecero naturalmente acquisire un aspetto plurale. Sebbene David Martin (1990), importante sociologo della religione, in *Tongues of Fire*, parli di tre rivoluzioni culturali protestanti (puritana, metodista e pentecostale), gli studiosi tendono, a fini analitici, a parlare di "due protestantesimi": quello storico, che risulta direttamente dalla Riforma Europea del Cinquecento, e quello Pentecostale, emerso negli Stati Uniti all'inizio del Novecento.

In Brasile, a causa della sua lunga storia come colonia portoghese, il protestantesimo è una religione relativamente recente. Nell'ambito dello sforzo di colonizzazione, il cattolicesimo fu la religione ufficiale del paese fino alla fine dell'Ottocento, quando fu proclamata la Repubblica e istituita la separazione tra Chiesa e Stato. Dall'inizio del XIX secolo, tuttavia, con la firma del Trattato di Commercio e di Navigazione tra Portogallo e Inghilterra, l'arrivo della famiglia reale portoghese (in fuga dalle guerre napoleoniche in Europa) insieme ad un entourage di anglicani inglesi e l'aspettativa di una certa circolazione degli stranieri dopo l'apertura dei porti, anticipava la necessità di creare qualche regolamentazione legale affinché gli stranieri potessero svolgere il loro culto, seppur con molte restrizioni (Mafra 2001). Era richiesto, ad esempio, che lo spazio destinato ai culti non avesse l'aspetto di una chiesa e che i culti fossero riservati ai membri del gruppo religioso.

La storia del protestantesimo in Brasile inizia così all'inizio del XIX secolo con una certa regolamentazione religiosa che ha ammesso culti protestanti, anche se il cattolicesimo è rimasto la religione ufficiale. In un certo senso, le porte del paese sono state gradualmente aperte ai missionari europei e americani che si stabilirono tra le classi medie e le élite principalmente nel sud e sud-est del paese per fondare nuove chiese legate alla tradizione protestante storica, come la luterana, la anglicana, la presbiteriana, la battista, ecc. Sebbene, a poco a poco, queste chiese incorporassero segmenti popolari della popolazione, sia di brasiliani che vivevano in città che di stranieri, principalmente

tedeschi, che vivevano in alcune colonie rurali, la tendenza generale in Brasile ha continuato ad essere quella del protestantesimo storico come religione rivolta alle classi medie e alle élite.

L'espansione del protestantesimo in Brasile durante il XIX secolo, tuttavia, fu timida. Fu solo nel XX secolo, con la comparsa dei cosiddetti protestanti pentecostali, che questo quadro cominciò a cambiare. Il pentecostalismo è un ramo del protestantesimo nato a Los Angeles, Stati Uniti, all'inizio del XX secolo, nel 1906.²³ Il termine "Pentecostalismo" si riferisce al giorno di Pentecoste, una festa del raccolto nella tradizione ebraica che, nel calendario cristiano, segna un periodo dopo la risurrezione di Cristo quando lo Spirito Santo scese sulla terra (Mariano 1999; Spyer 2020). Il libro biblico Atti degli Apostoli ci dice che i discepoli riuniti per la Pentecoste erano "pieni di Spirito Santo" per essere stati toccati da "lingue di fuoco".

Pertanto, il pentecostalismo crede nella contemporaneità dei doni dello Spirito Santo, tra i quali spiccano i doni del "parlare in lingue", della guarigione e del discernimento degli spiriti (Mariano 1999; Pace e Butticci 2010). A differenza dei protestanti storici, i pentecostali credono che attraverso lo Spirito Santo e nel nome di Cristo, Dio continua ad agire oggi come nel cristianesimo primitivo, per esempio, "guarendo i malati, scacciando i demoni, distribuendo benedizioni e doni spirituali, compiendo miracoli, dialogando con i suoi servi, dando infiniti esempi concreti della sua suprema potenza e bontà" (Mariano 1999:10, traduzione mia). Il cambiamento teologico pentecostale, con il ritorno ad una religiosità più popolare, spiega il fatto che il pentecostalismo è, fin dall'inizio, una religione socialmente diversa dal protestantesimo storico: a differenza di quest'ultimo, i suoi membri sono, in generale, poveri, neri e donne che vivono in città.

Il pentecostalismo è arrivato in Brasile nella sua "infanzia", importante perché diventasse, in Brasile, una religione con tratti profondamente segnati dalla cultura brasiliana (Freston 1993)²⁴. La storia del pentecostalismo brasiliano è solitamente raccontata attraverso tre diverse ondate che definiscono una periodizzazione basata su

²³ Come già affermato nell'Introduzione, l'origine del Pentecostalismo è oggetto di dibattito, sebbene Los Angeles sembra aver svolto un ruolo di primo piano (Anderson 2010; Bergunder 2010).

²⁴ Infatti, la capacità di adattarsi a diversi contesti sociali e storici è una delle chiavi esplicative del successo dell'espansione mondiale del pentecostalismo, oltre a rendere difficile definire con precisione questo fenomeno religioso (Anderson 2010; Bergunder 2010; Droogers 2010; Meyer 2010).

una cornice storico-istituzionale e su un'analisi delle sue dinamiche interne all'emergere delle chiese (Freston 1993; Mariano 1999). La prima ondata inizia con la fondazione delle prime chiese pentecostali, la *Congregação Cristã*, fondata a San Paolo nel 1910 da un immigrato italiano che aveva vissuto a Chicago e da lì venne in Brasile, e l'*Assembléia de Deus*, fondata a Belém (nord del paese), nel 1911 da due svedesi che avevano vissuto anche loro negli Stati Uniti. Queste prime chiese furono caratterizzate da un convinto anticattolicesimo, dall'enfatizzazione del dono del "parlare in lingue", dalla fede nell'imminente ritorno di Cristo e dal comportamento di settarismo e asceti radicali (Mariano 1999). Queste chiese, inizialmente, attiravano fedeli poveri e scarsamente istruiti, ma a causa del carattere prevalentemente rurale della società brasiliana dell'epoca, le chiese di questa prima ondata di pentecostalismo non raggiunsero un'espansione significativa nella società nel suo insieme.

La seconda ondata pentecostale ebbe luogo negli anni 1950 e all'inizio degli anni 1960, quando emersero tre grandi chiese: *Quadrangular* (1951), *Brasil Para Cristo* (1955) e *Deus é Amor* (1962). Il contesto in cui si verifica la seconda ondata è la modernizzazione che il Brasile stava attraversando a metà del XX secolo, tradotta nei processi di industrializzazione e urbanizzazione di alcune città e la conseguente migrazione rurale-urbana, in particolare delle popolazioni del nord-est del paese verso la città di San Paolo. Tuttavia, il processo di industrializzazione che stava attraversando il Brasile non è stato in grado di assorbire in modo soddisfacente le masse di lavoratori, solitamente poco istruite, che arrivavano nelle città. Se inizialmente furono relativamente assorbiti da lavori edili, che richiedevano poca qualificazione, in seguito furono prontamente scartati, il che contribuì alla formazione di una popolazione urbana povera che sarebbe arrivata ad abitare le periferie delle città. Parte delle strategie di proselitismo di questa seconda ondata pentecostale fu l'uso della radio e, soprattutto, una sorta di evangelizzazione itinerante di massa offerta in vari punti delle grandi città come piazze, palestre sportive o qualsiasi altro luogo dove fosse possibile installare una struttura improvvisata. Il discorso incentrato sul messaggio di guarigione divina di questa seconda ondata pentecostale (a differenza della prima ondata che enfatizzava il dono di "parlare in lingue") fu estremamente efficace come risorsa di proselitismo e attirò una parte considerevole degli strati poveri della popolazione, in particolare i nuovi arrivati alle capitali. Sebbene questa seconda ondata pentecostale, rispetto alla prima, abbia avuto una certa importanza nell'espansione degli evangelici nella società brasiliana, proprio approfittando del processo di urbanizzazione che stava attraversando il Brasile, ha

comunque significato poco in termini di modifica della struttura religiosa della società brasiliana, che ha continuato ad essere dominata dai cattolici.

Infine, la terza ondata inizia nella seconda metà degli anni 1970 e si rafforza a partire dagli anni 1980. I principali rappresentanti sono la *Igreja Universal do Reino de Deus* (1977) e la *Igreja Internacional da Graça de Deus* (1980). Secondo Freston (1993), le chiese della terza ondata iniziarono a enfatizzare la liberazione dai demoni, mentre le chiese della prima ondata enfatizzavano il dono di “parlare in lingue” e le chiese della seconda ondata enfatizzavano la guarigione divina. Ma, secondo Mariano (1999), la differenza teologica della terza ondata pentecostale va oltre la liberazione dei demoni. Con l’adozione della *Teologia della Prosperità*,²⁵ queste nuove chiese rappresentano una rottura con il settarismo e l’ascetismo tradizionali che hanno segnato e segnano ancora il pentecostalismo classico, rappresentando così un filone pentecostale di affermazione, non di rifiuto del mondo. Nell’ambito delle strategie di proselitismo, spicca l’intensificazione dell’uso della radio e, per la prima volta, della televisione. Le chiese di questa seconda ondata apparvero inizialmente nella città di Rio de Janeiro approfittando di un contesto sociale in cui si intensificavano le migrazioni verso le grandi città brasiliane. Se non potessero più, a metà del XX secolo, assorbire la massa dei lavoratori migranti in arrivo, cosa dire di un periodo in cui iniziava un processo di deindustrializzazione e approssimazioni con il neoliberismo che avrebbe portato a una diminuzione dell’offerta di lavoro formale? A causa dei significativi cambiamenti teologici e sociali avvenuti, la terza ondata di pentecostalismo divenne nota come neopentecostalismo²⁶ (Mariano 1996; 1999).

L’emergere delle chiese neopentecostali segnò la grande svolta del protestantesimo in Brasile. Una religiosità fino ad allora poco significativa nel contesto della società brasiliana inizia un processo di crescita vertiginosa con il moltiplicarsi di chiese e seguaci, con l’aumento della visibilità pubblica e l’aumento del potere religioso,

²⁵ Si chiama *Teologia della Prosperità* in Brasile, che sarà meglio dettagliata nelle prossime pagine e soprattutto nel prossimo capitolo, quello che negli Stati Uniti, dove è emersa, è etichettato *Health and Wealth Gospel*, *Faith Movement*, *Faith Prosperity Doctrines*, *Positive Confession*, ecc. È una teologia emersa negli anni '40, che riunisce credenze sulla guarigione, la prosperità e il potere della fede, ma che è diventata un movimento dottrinale solo negli anni 1970, quando ha trovato accettazione nei gruppi evangelici carismatici negli Stati Uniti, attraverso i quali acquisì visibilità e si diffuse ad altre correnti cristiane (Mariano 1999).

²⁶ Il neopentecostalismo non è un’esclusività brasiliana. Il termine era già usato in altri paesi per distinguere un nuovo tipo di pentecostalismo, segnato dall’inversione dell’ascesi pentecostale tradizionale che culminò nell’accettazione della vita “qui e ora” della teologia della prosperità da parte di molte chiese (Anderson 2010; Hunt 2010).

mediatico e politico²⁷. Ma non solo. L'orientamento teologico che ha guidato il neopentecostalismo non si è limitato alle chiese pentecostali emerse alla fine degli anni 1970 e che erano già fondate su questa teologia. Le altre chiese protestanti, storiche e pentecostali, aderiscono, a poco a poco e in diversi gradi, alle loro fondamenta, così come i loro effetti si verificano anche nella chiesa cattolica, con il movimento che divenne noto come rinnovamento carismatico. Il successo del neopentecostalismo iniziò, quindi, un vero e proprio processo di neopentecostalizzazione delle altre religiosità brasiliane (Mariano 1999; Spyer 2020).

Dagli anni 1980 in poi, subito dopo l'emergere della nuova teologia pentecostale, iniziò un profondo cambiamento anche nel campo religioso brasiliano. Gli evangelici hanno avuto una partecipazione poco significativa nella società brasiliana, con una forte tradizione cattolica, fino agli anni 1980. Gli evangelici rappresentavano il 6,6% della popolazione, mentre i cattolici rappresentavano l'89,2% della popolazione nel 1980. Dopo 30 anni, nel 2010, gli evangelici rappresentavano già il 22,2% della popolazione mentre i cattolici hanno avuto un calo significativo, costituendo il 64,6% della popolazione (Mariano 2013).²⁸ Altri indicatori demografici sono importanti per comprendere le caratteristiche di questa espansione. Considerando la fascia di età dei fedeli, mentre il cattolicesimo è più popolare tra le persone dai 40 anni in su, i protestanti pentecostali attirano più bambini e adolescenti (Spyer 2020). Inoltre, il protestantesimo avanza principalmente tra le donne e negli strati popolari formati prevalentemente da neri, quindi negli strati più vulnerabili economicamente e socialmente, con un basso livello di istruzione, concentrandosi nelle periferie urbane delle capitali e delle aree metropolitane (Almeida 2011; Mariano 2013; Prandi 1996; Spyer 2020; Vital da Cunha 2015).

La grande domanda che si pone, quindi, è perché, a partire dagli anni 1980, gli evangelici si sono espansi rapidamente - soprattutto tra i poveri, i neri e le donne - e hanno iniziato a svolgere un ruolo rilevante nella società brasiliana. La ragione principale di questa caratteristica dell'espansione pentecostale è spiegata dalle caratteristiche stesse

²⁷Evidentemente, l'espansione protestante non è dovuta solo all'emergere del neopentecostalismo. Il contesto economico e sociale brasiliano, di cui si parlerà meglio nelle pagine seguenti, ha permesso il moltiplicarsi di chiese protestanti di ogni tipo, principalmente pentecostali di prima e seconda ondata.

²⁸ L'ultimo censimento demografico e religioso brasiliano è stato pubblicato nel 2010. Il prossimo dovrebbe essere pubblicato nel 2020, ma a causa della pandemia e della cattiva volontà del governo federale, sarà probabilmente pubblicato solo nel 2023. Tutte le tendenze, tuttavia, indicano la continuazione dell'espansione degli evangelici, che oggi devono rappresentare circa il 30% della popolazione brasiliana.

della teologia pentecostale e dalla sua convergenza con il contesto economico e sociale brasiliano a partire dagli anni 1980. I prossimi paragrafi saranno dedicati a questa correlazione.

3.2 Breve panoramica della modernizzazione brasiliana e della transizione al neoliberalismo

Il Brasile è stato un paese prevalentemente agrario-esportatore fino al 1930. Durante il periodo coloniale, dal XVI all'inizio del XIX secolo, una società schiavista sostenne un'economia basata inizialmente sull'esportazione della canna da zucchero e poi sullo sfruttamento e la commercializzazione dell'oro. Durante il XIX e l'inizio del XX secolo, inizialmente ancora sotto schiavitù e poi già con il lavoro "libero", il caffè sostenne l'economia brasiliana. Di conseguenza, fino ad allora il Brasile era un paese fondamentalmente rurale: all'inizio del XX secolo, circa il 90% dei brasiliani viveva nelle campagne e solo il 10% nelle città. Dal 1930, con l'adozione di un nuovo sistema di accumulazione basato sull'industria noto come "industrializzazione di sostituzione delle importazioni" (ISI) in cui l'accumulazione è stata guidata dalla produzione interna di manufatti (precedentemente importati) e servizi ausiliari, il paese si stava gradualmente trasformando. Ma, poiché molte volte nei decenni successivi l'economia è cresciuta rapidamente, questa trasformazione non è stata poi così lenta. Infatti, i grandi cambiamenti economici provocarono profonde trasformazioni demografiche, sociali, urbane, culturali e politiche che cambiarono completamente il "volto" del paese.²⁹

Con l'entrata in vigore di un nuovo processo di industrializzazione, il Brasile è stato inserito, nei decenni successivi, in un circuito internazionale di produzione che si tradurrà in una nuova forma di regolazione sociale, il fordismo, basato su "un processo di meccanizzazione della produzione associata all'accumulazione intensiva di capitali e alla crescita dei mercati dei beni di consumo durevoli" (Braga 2019, p. 21, traduzione mia). Ma poiché l'inserimento di un paese come il Brasile nel circuito di produzione industriale internazionale avviene in modo periferico, è più corretto chiamare "fordismo periferico" il modo di regolazione sociale in Brasile dall'espansione dell'industrializzazione (Braga 2019). Dire che un paese, in termini regolazioniste, fa parte del fordismo periferico, significa "considerare l'esistenza di un sistema sociale articolato di rapporti di produzione

²⁹ Nonostante l'anno 1930 segni la svolta per un'economia basata sull'industrializzazione che significò profondi cambiamenti nel paese, è solo dopo il 1945, con la fine della seconda guerra mondiale, che inizia un'importante crescita economica e le trasformazioni sociali accelerano.

capitalisti, semi-capitalisti e pre-capitalisti, dominato dal mercato mondiale” (Braga 2019:21, traduzione mia). In questo senso, il mercato mondiale si struttura, quindi, attraverso la combinazione di economie e paesi centrali e periferiche in un rapporto di condizionamento reciproco. Il fordismo periferico, in un sistema mondiale di scambi mercantili, è uno dei mediatori storici delle relazioni tra questi paesi a diversi livelli di sviluppo.

Il carattere “periferico” di questo sistema sociale deriverebbe, secondo Braga (2019), dal fatto che i livelli più qualificati del settore manifatturiero e, principalmente, dell’ingegneria sono rimasti al di fuori di questi paesi. Inoltre, per quanto riguarda l’accesso al consumo di beni durevoli, lo sviluppo economico si concentrerebbe sulla capacità di aumentare il potere d’acquisto delle classi medie a scapito della capacità di consumo dei lavoratori, attraverso un’inflazione elevata, il degrado dei salari e l’intenso turnover della forza lavoro, per esempio. Ciò significava che i guadagni di produttività raggiunti non venivano trasferiti sulle retribuzioni dei lavoratori, il che contribuì alla formazione di una classe operaia sottopagata e all’aumento del numero dei disoccupati. Inoltre, l’intenso flusso migratorio verso le città “è stato molto più rapido e massiccio della reale capacità delle economie emergenti di trasformare i poveri in lavoratori. La conseguenza è stata un processo di urbanizzazione sfrenato di metropoli sempre più grandi, precarie e frammentate” (Cocco 2020:45, traduzione mia), formate da immigrati con basse qualifiche professionali che non sono stati assorbiti dal mercato del lavoro urbano, diventando disoccupati o sottoccupati nei settori dei servizi a bassa produttività.

Il modello fordista di regolazione sociale, quindi, non si limita al patto capitale-lavoro di relativo successo nei paesi centrali del secondo dopoguerra che hanno fornito uno stato sociale con miglioramenti significativi nelle condizioni di vita dei lavoratori. In Brasile, il processo di industrializzazione e regolazione sociale basato su quello che è stato chiamato fordismo periferico ha contribuito alla “concentrazione del reddito e alla riproduzione della povertà su larga scala” (Saad Filho e Morais 2020).³⁰ Un’enorme massa di lavoratori mal inseriti o non inseriti nel mercato del lavoro formale viveva ai margini della società, di solito alla periferia delle grandi città, che aumentavano con il progredire della precarietà.

³⁰ Non potrebbe essere diverso in un paese in cui il proletariato è effettivamente fiorito dall’abolizione del lavoro schiavo, ereditando il flagello di uno dei periodi più lunghi di schiavitù, di modo che la precarietà non è l’eccezione, ma la costante della sua specificità sin dalla sua origine (Antunes 2019).

Il fordismo periferico è durato in Brasile fino agli anni 1980, quando iniziarono ad arrivare i primi segnali di transizione al neoliberismo. Dal 1964, il Brasile ha vissuto un modello di industrializzazione sostenuto da una dittatura militare³¹ che, dopo un periodo di forte crescita economica tra il 1967 e il 1973, noto come il “miracolo economico brasiliano”, iniziò a crollare a metà degli anni 1970. Le ragioni sono state, tra le altre, le crisi petrolifere degli anni 1970 che hanno colpito duramente l’economia brasiliana, dipendente dalle importazioni di petrolio; l’alta inflazione; l’enorme concentrazione di reddito; le accuse di corruzione; la repressione politica. Ma l’indebolimento del regime fu possibile solo grazie a un grande movimento di lotta sociale che comprendeva i lavoratori organizzati, i sindacati, i partiti rivoluzionari, gli studenti e la chiesa cattolica.

La continuità del governo militare era irrealizzabile. Durante gli anni 1980, accordi dettagliati sul trasferimento del potere a civili “affidabili” non lasciavano praticamente spazio ai rischi che la partnership militari-borghesi poteva correre con la transizione (Saad Filho e Morais 2020). Così, nel 1985, con la fine del governo militare, si è raggiunta l’apertura e la stabilità politica, anche se le richieste dei membri delle lotte sociali per cambiamenti economici e sociali sono state scartate in uno scenario di grande instabilità economica e di crisi sociale. Come in molti altri paesi, l’agenda del momento richiedeva, in Brasile, l’adozione del neoliberismo come sistema di accumulazione dominante, cioè il modo di esistere del capitalismo dell’epoca.

Sebbene alcuni precedenti assetti istituzionali indicassero già ciò che sarebbe successo, politiche propriamente neoliberiste sono state attuate in Brasile a partire dal 1990. Le riforme neoliberiste sono state giustificate dal presunto esaurimento del sistema di industrializzazione basato sulla sostituzione delle importazioni e sullo stato di sviluppo, nonché dalla necessità di controllare l’inflazione, migliorare l’efficienza economica e accelerare la crescita della produttività (Saad Filho e Morais 2020). Come nella maggior parte dei luoghi, il neoliberismo in Brasile ha significato la trasformazione di buona parte della struttura produttiva. L’industria ha perso terreno a favore del settore dei servizi e del settore primario. Molte aziende sono state privatizzate. L’economia è stata finanziarizzata. Le leggi sul lavoro sono state attaccate. La disoccupazione, il lavoro

³¹ Un governo militare mostra che la regolazione sociale e politica del fordismo periferico avveniva in modo molto diverso da quella del fordismo “classico”.

precario e il lavoro esternalizzato sono aumentati, soprattutto nelle città. I sindacati furono smantellati.

Gli impatti del neoliberismo sulla società brasiliana si sono fatti sentire durante gli anni 1990, che hanno avuto governi profondamente neoliberisti, ma anche nei decenni successivi, anche se con alcune differenze che meritano di essere spiegate. Nel 2002 Luiz Inácio Lula da Silva, ex dirigente sindacale e fondatore del *Partido dos Trabalhadores* (PT) (Partito dei Lavoratori) nel contesto della transizione democratica degli anni 1980, è stato eletto Presidente della Repubblica dal partito che ha contribuito a fondare. Dopo aver accumulato sconfitte nelle precedenti elezioni presidenziali con il mantenimento del discorso radicale sulle trasformazioni sociali che ha segnato la fondazione del partito, nel 2002 Lula e il PT, per rendere possibile la vittoria elettorale, hanno deciso di impegnarsi a mantenere la politica economica che era in vigore dalla svolta neoliberista dagli anni 1990 in poi, un'azione che è stata simboleggiata nella stesura di un documento che è diventato noto come la “Carta aos Brasileiros” (Lettera ai Brasiliani). La lettera era un tentativo di calmare coloro che avevano sempre mostrato grande avversione ai progetti politici del PT: i mercati (soprattutto quello finanziario), le élite, la maggior parte delle classi medie, i media mainstream e anche parte dei lavoratori informali.

Con l'elezione e in obbedienza al compromesso firmato, si è formata una grande “alleanza dei perdenti” attorno a Lula (Saad Filho e Morais 2020) che ha riunito gruppi con interessi molto diversi ma che avevano in comune il fatto di aver perso con le politiche neoliberiste. La “alleanza dei perdenti” includeva, ad esempio, la classe operaia sindacalizzata, ampi segmenti dei lavoratori informali (guidati dalle chiese evangeliche), la borghesia domestica e l'oligarchia formata dai proprietari terrieri e dai leader politici di destra delle aree più povere del paese. Come previsto, date le sue scelte politiche, in politica macroeconomica il governo Lula rappresentava una continuità con le politiche neoliberiste dei governi precedenti ed era destinato unicamente alla gestione del neoliberismo. Il governo Lula ha preservato i benefici al capitale finanziario, ha garantito l'avanzo primario, ha mantenuto la struttura fondiaria concentrata, ha determinato la riscossione delle tasse sui lavoratori in pensione e ha mantenuto le politiche di privatizzazione, sotto forma di partenariato pubblico-privato (Antunes 2019).

La continuità del progetto neoliberista del governo Lula significava il mantenimento dei privilegi ad alcuni settori della società brasiliana e al capitale internazionale. Le banche, il settore finanziario e la borghesia internazionale non potevano immaginare che un ex operaio potesse essere così benevolo. Tuttavia,

nonostante la politica macroeconomica neoliberista, la grande sensibilità politica e sociale di Lula, supportata da un contesto di forte crescita economica dovuta a un contesto esterno favorevole all'esportazione delle *commodities*, la situazione sociale del Brasile è notevolmente migliorata rispetto ai governi precedenti. I programmi di assistenza federale sono stati notevolmente ampliati, contribuendo a significativi miglioramenti sociali nelle aree rurali e urbane più povere del paese; sono stati creati milioni di posti di lavoro e, sebbene richiedessero basse qualifiche, fossero precari e pagassero bassi salari, hanno contribuito all'ingresso di molti lavoratori nel mercato del lavoro formale; il salario minimo è stato aumentato; le politiche delle quote assicuravano l'ingresso dei neri e dei poveri nel mercato del lavoro e nelle università brasiliane, queste ultime quasi ristrette, fino ad allora, ai bianchi delle classi medie e dell'élite.

Le politiche sociali attuate dal governo Lula, però, avevano una base molto fragile. Qualsiasi segno di instabilità potrebbe farli crollare. Dipendevano dall'esistenza di un contesto economico esterno molto favorevole che permetteva di conciliare gli interessi della "alleanza dei perdenti" che, come abbiamo visto, era formata da segmenti sociali molto diversi. La crisi economica del 2008 e la forte instabilità dei mercati internazionali che ne è seguita e che è proseguita negli anni successivi hanno colpito duramente l'economia brasiliana dal 2011 in poi.

Il rallentamento economico ha alimentato un'intensa erosione politica del governo di Dilma Rousseff, la presidente che il PT ha eletto dopo 8 anni di amministrazione di Lula. Sebbene le politiche sociali attuate dal governo Lula siano state, in generale, mantenute nel governo di Dilma Rousseff, la crisi economica, l'aumento della disoccupazione, le accuse di corruzione e le rivolte sociali del 2013³² hanno insoddisfatto

³² Si fa qui riferimento all'insieme delle manifestazioni che hanno scosso il Brasile nel giugno 2013 (Antunes 2019; Maricato et al. 2013; Saad filho e Morais 2020; Zanotelli 2014). Le manifestazioni sono iniziate il 6 giugno nella città di San Paolo come manifestazione organizzata dal *Movimento Passe Livre* (MPL) contro l'aumento delle tariffe dei mezzi pubblici in città. Nelle settimane successive, il piccolo movimento si è trasformato in una manifestazione nazionale di grandi proporzioni che ha pochi parallelismi nella storia del Brasile e che è arrivata a raccogliere, nella sua forma più acuta, un totale di 2 milioni di manifestanti sparsi nelle principali città del paese (Antunes 2019). La rivolta è durata tutto giugno e si è gradualmente indebolita nel mese successivo. Le rivolte del giugno 2013 in Brasile hanno rivelato un conflitto sociale latente che stava per esplodere. La lotta non parte da questioni che coinvolgono i mezzi pubblici a caso: rivela un paese che, approfittando dell'incentivo dato ai consumi negli anni precedenti, aveva scelto il trasporto individuale a scapito del trasporto pubblico. Il risultato è stata la precarietà del trasporto pubblico, il prezzo elevato dei biglietti, il traffico insopportabile nelle città e l'aumento degli incidenti stradali. Il contesto nazionale delle rivolte è stato anche quello della preparazione del Brasile ai cosiddetti "Mega-Eventi", con particolare attenzione al Mondiale di calcio 2014 e alle Olimpiadi del 2016 che si sarebbero svolte negli anni successivi in Brasile e a Rio de Janeiro,

molti settori sociali che hanno formato la “alleanza dei perdenti”, dalle classi popolari alla borghesia nazionale, e ha causato una crisi politica enorme che ha culminato, nel 2015, in un colpo di Stato effettuato con mezzi legali e sostenuto dal potere legislativo e giudiziario e con il sostegno dei media mainstream che alla fine ha portato all’impeachment di Dilma Rousseff. Il colpo di stato significava la continuazione e l’approfondimento del neoliberismo riducendo al minimo le politiche sociali compensative introdotte o migliorate durante i governi del PT.

Si può quindi affermare che le politiche sociali e occupazionali nei governi del PT non sono state trasformative (Antunes 2019; Saad Filho e Morais 2020). Hanno, infatti, contribuito alla riduzione della povertà, ma non hanno portato a miglioramenti significativi delle condizioni di vita della classe lavoratrice. Ma questo non sorprende viste le condizioni di accordi e alleanze in cui è salito al potere un governo popolare (Saad Filho e Morais 2020). I tentativi di distribuire il reddito attraverso politiche di trasferimento e la creazione di posti di lavoro precari e mal pagati, senza osare una politica economica che modificherebbe effettivamente la struttura della distribuzione della ricchezza, sarebbero inevitabilmente limitati nel lungo periodo.

La breve ricostruzione della modernizzazione brasiliana fatta nelle pagine precedenti mostra che la modernizzazione brasiliana è stata, fin dall’inizio, escludente. Contrariamente a quanto generalmente accadeva nei paesi centrali, il neoliberismo da solo non spiega lo smantellamento sociale brasiliano. In un certo senso, il paese era già smantellato. Alla società schiavista che per secoli ha sostenuto un’economia primaria orientata all’esportazione è seguita una società basata sul lavoro libero ma che ha mantenuto i privilegi di un’oligarchia rurale che soffocava i lavoratori rurali. La scelta di un nuovo sistema di accumulazione basato sull’industrializzazione nel corso del XX secolo ha portato a un profondo esodo rurale che ha ingrossato le città ma non è stato in grado di inserire nei circuiti di produzione e consumo l’enorme massa di lavoratori giunti nelle città. Con il neoliberismo queste tendenze si sono accentuate e nemmeno un governo

rispettivamente, e che rivelavano l’enorme spesa pubblica per opere infrastrutturali gigantesche e spesso lussuose che contrastavano con la qualità della vita della popolazione che andava peggiorando. Inoltre, la preparazione degli eventi è servita come giustificazione per una vasta politica di “pulizia sociale”, con enfasi sulla rimozione delle *favelas* e sull’espulsione dei lavoratori informali e dei *homeless* dagli spazi pubblici (Justino 2016; Kazan et al. 2016; Magalhães 2019). Le rivolte sono avvenute proprio durante l’evento preparatorio al Mondiale, la Coppa delle confederazioni 2013, che quasi non si è svolta a causa delle manifestazioni. C’era anche il contesto internazionale, che dal 2008 è stato testimone di manifestazioni di massa in diversi paesi il cui tratto comune era l’occupazione di piazze e strade, cioè spazi pubblici.

popolare che ha trascorso 13 anni al potere è stato in grado di trasformarle in modo significativo.

Il processo di modernizzazione e l'arrivo del neoliberismo hanno trasformato il Brasile in un paese molto ricettivo alla religiosità evangelica, principalmente pentecostale. Questo perché, poiché il pentecostalismo è stato, sin dal suo inizio, una religiosità tipica delle classi popolari, ha trovato risonanza in queste classi che si stavano espandendo in Brasile. Successivamente, provo a fare questa correlazione tra pentecostalismo e classi popolari, con un'enfasi sul Brasile.

3.3 Pentecostalismo, una religiosità delle classi popolari

Il fatto che il pentecostalismo si sia diffuso tra i brasiliani poveri e neri non dovrebbe sorprenderci. Il pentecostalismo è sempre stato, sin dalla sua comparsa negli Stati Uniti all'inizio del XX secolo e attraverso la sua espansione in diverse parti del mondo, una religiosità fondamentale delle classi popolari (Anderson 2014; Corten, Dozon, e Oro 2003; J. Souza 2010). Ma è importante sottolineare che non si tratta di un modello qualunque di religione delle classi popolari, ma di una forma di religiosità tipicamente moderna di queste classi, in linea con le moderne forme di esclusione causate dal capitalismo e dalla modernità (J. Souza 2010). Pratiche e discorsi pentecostali si sviluppano man mano che crescono i bisogni sociali causati dai nuovi assetti sociali della società capitalista.

William Joseph Seymour è considerato da molti il fondatore del Pentecostalismo. Secondo J. Souza (2010), conoscere la sua storia è un passo essenziale per conoscere l'universo pentecostale. Seymour era nero, figlio di ex schiavi, e frequentò diverse religioni prima di diventare il leader di un modello di religiosità ben preciso. Nacque in Louisiana e fu battezzato cattolico. Nella sua adolescenza si unì alla chiesa battista e da adulto, all'età di 25 anni, si unì a una congregazione nera della Chiesa Metodista Episcopale. Dopo essersi trasferito a Houston, iniziò a frequentare una chiesa del movimento *Holiness*.³³ A Houston, Seymour incontrò Charles Parham,³⁴ predicatore ed

³³ Movimento religioso emerso a metà del XIX secolo che ha avuto origine dal metodismo. Con discorsi e pratiche dal forte contenuto emotivo, è considerato un precursore del pentecostalismo.

³⁴ Parham è considerato da alcuni il fondatore del pentecostalismo. In effetti, molte delle idee teologiche di questa nuova religione che stava nascendo furono sviluppate da lui. Ma sociologicamente questa tesi non si sostiene perché la caratteristica più importante che segnerebbe la traiettoria del pentecostalismo, cioè un movimento e una religione di massa, e quindi lo renderebbe quello che è oggi, è contraria alla personalità e al tipo di organizzazione religiosa di

evangelista, e iniziò a frequentare le sue lezioni. Tuttavia, fu costretto a guardarli dal corridoio, poiché Parham gli proibì di sedersi nella stanza con gli altri studenti perché Seymour era nero. In quel momento, finì per essere molto influenzato dal discorso e dalla pratica di Parham, che avrebbe avuto un impatto sulla nuova religiosità che stava per creare. Dopo questo contatto, Seymour si trasferì a Los Angeles e fondò in *Azusa Street* nel 1906 un'unità autonoma del nuovo modello di religiosità che veniva propagato da Parham.

Si chiamava *Apostholic Faith Mission* ed era formata da neri, immigrati poveri e un numero significativo di donne, approfittando di un contesto in cui gli Stati Uniti stavano assistendo a un'intensa migrazione rurale-urbana, oltre a un forte flusso di immigrati poveri provenienti dall'Europa, movimenti che hanno creato una massa di abitanti urbani, non del tutto incorporati nella città, che sarebbero venuti a comporre i fedeli della nuova chiesa che Seymour stava presentando (J. Souza 2010). La nuova religiosità proposta da Seymour scandalizzò le classi medie e le religiosità tradizionali. Portava con sé gli elementi che avrebbero segnato il pentecostalismo: un raduno di poveri, neri e donne che, al suono di una musica vivace, parlavano ad alta voce in linguaggi incomprensibili, muovevano i loro corpi in modo insolito e ballavano. Nel frattempo, si moltiplicavano i rituali di guarigione, liberazione e miracoli (Anderson 2014; J. Souza 2010).

Nei culti di *Azusa Street*, quindi, c'era un clima di libertà e sovversione che sfidava sia l'ordine religioso che quello sociale (Anderson 2014; J. Souza 2010). Nel primo caso perché, a differenza delle religioni tradizionali, si presentava una religione anti-intellettualistica il cui calderone emotivo dissolveva ogni affermazione razionale. Nel secondo caso, il raduno di poveri, neri e donne in una chiesa ha sfidato una società segnata da pregiudizi di classe, razza e genere. In un certo senso, Seymour ha cercato di costruire uno spazio in cui i settori esclusi della società non sentissero la pressione dei meccanismi che li segregavano. Almeno nel suo culto, i pregiudizi di classe sociale, razza e genere furono smantellati. Ha saputo offrire al suo pubblico il sollievo emotivo più desiderato, e questa capacità è stata incorporata in questa religiosità, cioè soddisfare le esigenze socio-religiose di questa nuova classe in espansione nel capitalismo.

Charles Parham (J. Souza 2010). Il suo intellettualismo e il suo razzismo lo ponevano molto distante dal pentecostalismo, l'esatto opposto di Seymour, che lo portava nel suo corpo.

Oggi il pentecostalismo è abbastanza modificato. Vedremo, nel corso della ricerca, che se questa religione, come ogni religione, è ancora in grado di portare un po' di conforto emotivo ai suoi fedeli, i suoi principali leader, per la maggior parte, sono coinvolti in discorsi e pratiche molto più vicini allo *status quo* che a qualsiasi progetto di libertà e di sovversione. Ma ciò che vorremmo sottolineare è che, con tutti i cambiamenti che ha subito, il pentecostalismo continua ad essere una religiosità popolare. La sua espansione mondiale lo dimostra. Il pentecostalismo ha trovato molto difficile penetrare aree con una situazione sociale relativamente più stabile, come i paesi europei, mentre è riuscito a penetrare tra gli strati popolari dei paesi del Sud del mondo, in particolare africani, asiatici e, soprattutto, latinoamericani³⁵ (Berger 1999; Pace e Butticci 2010; J. Souza 2010).

Ciò che spiega questa sintonia tra il pentecostalismo e i paesi alla periferia del capitalismo mondiale è il rapporto tra il particolare sviluppo del capitalismo in questi paesi e la formazione delle classi sociali (J. Souza 2010). A differenza dei paesi capitalisti centrali dove era caratteristica la tradizionale segmentazione di classe tra borghesia e proletariato, corrispondente al modello fordista di produzione e riproduzione sociale, nei paesi capitalisti periferici il fordismo spiega solo in parte la costituzione delle classi sociali e il modello di riproduzione sociale. I paesi sono stati inseriti solo in parte in questo modello, che ha portato alla formazione di una classe lavoratrice molto eterogenea, spesso non inserita nel corrispondente modo di produzione e, quando inserita, sempre in modo precario.

Evidentemente, le trasformazioni del capitalismo a partire dagli anni 1970, in particolare la deindustrializzazione e l'aumento di importanza del settore dei servizi, hanno portato a profondi cambiamenti nel mondo del lavoro nei paesi capitalisti centrali. Il proletariato industriale si ridusse fortemente e diede luogo all'espansione esponenziale di nuovi contingenti di lavoratori nel settore dei servizi. Tuttavia, questo lavoro non è più caratterizzato dalla relativa stabilità del rapporto salariale formale che costituiva il lavoro in fabbrica. Al contrario, è caratterizzato da instabilità. Nel neoliberismo c'è un aumento dello sfruttamento del lavoro, un aumento della disoccupazione, un'espansione

³⁵ Dire che il pentecostalismo è una religiosità che trova adesione fundamentalmente nelle classi popolari dei paesi capitalistici periferici non significa, ovviamente, che stiamo parlando di un fenomeno religioso esclusivo di questi paesi e di queste classi. L'espansione pentecostale può verificarsi anche nel contesto delle classi medie e alte, sia nei paesi capitalisti centrali che nei paesi capitalisti periferici (Anderson 2010; 2014). Tuttavia, questa particolarità non può mai farci dimenticare che si tratta di una tendenza molto minoritaria.

dell'informalità, dell'esternalizzazione e della flessibilizzazione della forza lavoro. In una parola, il lavoro è diventato precario (Antunes 2015; Antunes 2019; Bourdieu [1998] 1999; Fumagalli 2013; Vercellone 2009). Inoltre, se gli operai di fabbrica erano caratterizzati da una certa omogeneità, l'eterogeneità è un segno distintivo della classe lavoratrice nel neoliberismo.

Tuttavia, la precarietà del lavoro e dell'esistenza che i paesi centrali hanno cominciato a vivere con modalità di produzione flessibili con l'avvento del neoliberismo è, di fatto, la realtà con cui i paesi periferici hanno sempre convissuto. Come affermato da Antunes (2019), alle periferie del "sistema mondiale", la classe operaia nasce contaminata da una condizione precaria. In Brasile, ad esempio, la classe operaia "effettivamente fiorì dall'abolizione del lavoro schiavo, ereditando il flagello di uno dei più lunghi periodi di schiavitù, in modo che la sua precarietà non è l'eccezione, ma una caratteristica costante della sua particolarità sin dall'origine" (Antunes 2019:68, traduzione mia).

Questa realtà, ovviamente, è stata accentuata con le politiche neoliberiste. Pertanto, considerando il dibattito sulla precarietà, M. Souza (2008) propone, nel caso di un paese periferico come il Brasile, le espressioni complementari "iperprecarizzazione" e "iperprecariato", risultanti dall'osservazione che le condizioni di lavoro e di vita della maggior parte dei lavoratori in un paese periferico sono sempre stati precari. Per "iperprecarizzazione" si intende un processo che, sulla scia di fenomeni quali "aggiustamenti strutturali", deindustrializzazione e trasformazioni nelle modalità di regolazione e nel regime di accumulazione (ristrutturazione produttiva, "accumulazione flessibile", esternalizzazione, deregolamentazione del mercato del lavoro), nel quadro della globalizzazione e del neoliberismo, lancia i lavoratori poveri del settore formale nel mondo generalmente molto peggio dell'informalità. Ciò che era già precario, a causa delle difficili condizioni di retribuzione, sicurezza del lavoro e benessere, diventa estremamente precario, a causa del deterioramento del lavoro e della sicurezza sociale, della maggiore instabilità, della maggiore imprevedibilità e di un frequente deterioramento delle possibilità di consumo. Lo "iperprecariato", a sua volta, costituisce l'universo eterogeneo dei lavoratori informali e di tutti coloro che sopravvivono in circostanze di grande vulnerabilità e persino di pericolo, vivendo in spazi estremamente scomodi e spesso malsani e improvvisati ed esercitano professioni ritenute poco qualificate. Lo "iperprecariato" è sempre esistito, ma dagli anni 1980 e 1990 in poi si è ampliato ed è diventato più visibile (M. Souza 2008).

Tuttavia, a mio avviso, il dibattito più interessante sulle trasformazioni delle classi sociali in Brasile con l'avvento del neoliberismo è stato fatto dal sociologo Jessé Souza (J. Souza 2009; J. Souza 2010; J. Souza 2018). Sulla scia dell'impressionante ascensione sociale di una parte significativa della popolazione povera brasiliana durante i governi del PT, il dibattito accademico nelle scienze sociali brasiliane durante l'ultimo decennio ha ruotato attorno a come interpretare questa ascensione e le sue conseguenze. Il libro simbolo dell'inizio di questo dibattito si intitola *A nova classe média*, di Marcelo Neri (2012). In termini generali, Neri cerca di mostrare, da un lavoro fondamentalmente basato su dati statistici, che l'ascesa sociale di una parte significativa dei poveri brasiliani ha significato la formazione di una nuova classe economica che ha chiamato la "nuova classe media". La conclusione di Neri (2012) si basa su un unico indicatore, il "reddito medio familiare", aumentato a causa dell'espansione del lavoro formale, dell'aumento reale del salario minimo, dell'espansione dei programmi di welfare come *Bolsa Família* e dell'aumento nell'offerta di microcredito. La conseguenza di ciò è stato un aumento dei consumi e una riduzione delle disuguaglianze.

Nello stesso anno esce il libro *Nova Classe Média?* di Márcio Pochmann (2012), importante economista marxista brasiliano. Come suggerisce il punto interrogativo nel titolo del libro, era una critica alla conclusione di Neri (2012) che una nuova classe media si fosse formata come conseguenza dell'ascesa dei brasiliani poveri durante i governi del PT. Pochmann (2012), da buon marxista, si è preoccupato di dimostrare che il concetto di classe deve necessariamente essere legato al tipo di inserimento del gruppo sociale in analisi nel sistema produttivo di una data società. Poiché l'indicatore "reddito" non ha basi strutturali, la conclusione di Neri (2012) non può essere sostenuta. Non si tratta, quindi, di dire che si stava formando una "nuova classe media", ma semplicemente di affermare (e lodare) l'ascesa sociale di molti brasiliani poveri, l'aumento del potere di consumo e la riduzione delle disuguaglianze.

Per J. Souza (2018), entrambe le interpretazioni sono insufficienti e peccano per lo stesso motivo: entrambe si basano su un profondo economicismo. L'analisi di Pochmann (2012), che si propone critiche, riproduce solo, secondo J. Souza (2010), lo schema marxista di strutturazione sociale basato sulla nozione di capitale economico che opponeva, da un lato, i proprietari dei mezzi di produzione e, dall'altro, gli espropriati dei mezzi di produzione che vendono la loro forza lavoro ai capitalisti. Molto influenzato da Pierre Bourdieu ([1979] 2001) nell'interpretazione delle classi sociali, Souza (2018) afferma che il concetto di capitale deve smettere di essere solo una categoria economica

e incorporare “tutto ciò che diventa decisivo per garantire l’accesso privilegiato a tutti i beni e risorse scarsi in disputa nella competizione sociale” (J. Souza 2018:225, traduzione mia). Viene evidenziata l’importanza, ad esempio, del capitale sociale, ma soprattutto del capitale culturale, ovvero “tutto ciò che riusciamo ad ‘imparare’, e non solo i titoli di studio” (J. Souza 2018:226, traduzione mia). Questo apprendimento avviene fin dalla tenera età all’interno della famiglia. È soprattutto in casa, attraverso uno stimolo affettivo, che dall’imitazione dell’esempio che viene dai genitori o da chi occupa quei posti nasce il desiderio e la capacità di assorbire conoscenze rare e sofisticate. Lì si impara anche, sempre attraverso l’esempio, ad avere una prospettiva di futuro, che la vita è una formazione continua e non si limita al qui e ora. Il capitale culturale tende ad essere incorporato, cioè diventa un corpo ed è facilmente percepibile da tutti in modo non riflesso da un intero modo di comportarsi e agire nel mondo. In questa prospettiva, le classi sociali non sono determinate dal reddito – come per i liberali – né dal posto occupato nella produzione – come nel marxismo classico – ma “da una visione del mondo ‘pratica’ che si manifesta in tutti i comportamenti e atteggiamenti” (J. Souza 2010:45, traduzione mia).

I capitali economico e culturale sono ovviamente distribuiti in modo molto disuguale in una società divisa in classi. È l’accesso ad essi che, in definitiva, spiega la genesi e la riproduzione delle classi sociali di una data società e, quindi, decide generalmente il destino degli individui in quella società. Non c’è, quindi, meritocrazia: è il punto di partenza che di solito definisce la fortuna di una persona. J. Souza (2009) parla di classi privilegiate positivamente e classi privilegiate negativamente in base al livello di accesso al capitale economico e culturale. Della prima fanno parte le “classi medie”, che, in quanto titolari storicamente e per eccellenza del capitale culturale, possono così riprodurre i loro privilegi; e la “classe alta”, che si caratterizza per l’appropriazione, per via ereditaria, del capitale economico, sebbene una parte del capitale culturale sia sempre presente. Per l’interesse di questa ricerca, tuttavia, è interessante come, a seguito della modernizzazione e del neoliberismo, si sia costituita la segmentazione delle classi sociali svantaggiate brasiliane.

Oltre alla permanenza di una restante classe operaia del fordismo periferico brasiliano, la cui rilevanza è in diminuzione, J. Souza (2009; 2010; 2018) distingue altre due frazioni di classi svantaggiate nell’attuale società brasiliana. Quella che per Neri (2012) è una “nuova classe media”, per J. Souza (2010) è una delle frazioni della nuova

classe lavoratrice brasiliana che lui chiama *batalhadores*³⁶, formata come conseguenza delle trasformazioni neoliberiste del capitalismo brasiliano negli ultimi decenni. È normalmente formata da “piccoli imprenditori” che normalmente sono organizzati in un nucleo familiare per un tipo di produzione più adatto a soddisfare una particolare domanda del capitalismo contemporaneo. In nessun modo possono essere considerati parte di una “nuova classe media” in quanto non hanno avuto un accesso privilegiato al capitale culturale che conferisce alle classi medie una certa distinzione sociale. I *batalhadores* sono riusciti ad ascendere anche in un contesto sociale molto avverso grazie ad uno straordinario sforzo e dedizione trasmessi dalla famiglia, in un contesto familiare in cui genitori e figli occupano ruoli familiari tradizionali. Al di sotto dei *batalhadores*, J. Souza (2009) distingue l’altra frazione delle classi svantaggiate, che lui chiama *ralé*.³⁷ Si tratta di un gruppo di individui privi di capitale economico e culturale e privati dei presupposti sociali, morali e culturali che consentirebbero loro di appropriarsene. Sono individui socialmente e politicamente abbandonati dal processo di modernizzazione brasiliano, che sono stati riprodotti per generazioni come precari, ma il cui numero e il cui livello di abbandono sono aumentati con il neoliberismo. Questa classe assomiglia a quello che Marx chiamava il sottoproletariato, anche se non può essere utilizzato come “esercito di riserva” in quanto non ha le condizioni minime per soddisfare la domanda di un mercato sempre più competitivo ed esigente, molto diverso da quello di un capitalismo in fase iniziale che era il contesto di esistenza del sottoproletariato.³⁸ Al contrario, “la *ralé* si riproduce come un mero ‘corpo’” e anche se “ha innegabilmente ‘capacità’ specifiche che la consenta di svolgere la sua sottoccupazione e le sue relazioni comunitarie, queste ‘capacità’ non sono quelle richieste dal mercato moderno in espansione” (J. Souza

³⁶ In Brasile, l’aggettivo *batalhador* è solitamente attribuito a persone che sono molto laboriose in qualche tipo di attività lavorativa.

³⁷ In Brasile, la *ralé* è un modo informale di riferirsi ai più socialmente degradati. Ha spesso una connotazione peggiorativa, ma questo non è assolutamente il caso dell’autore citato. Al contrario, l’uso dell’espressione *ralé* è provocatorio, nel senso di richiamare l’attenzione su quello che J. Souza (2009) considera il più grande conflitto sociale e politico in Brasile: “l’abbandono sociale e politico, “acconsentito da tutta la società”, di tutta una classe di individui “precari” che si riproduce per generazioni come tali” (J. Souza 2009:21, traduzione mia).

³⁸ Se la *ralé* non è in grado di soddisfare la domanda di un mercato del lavoro estremamente competitivo, una parte dei suoi membri è stata assorbita negli ultimi anni, ad esempio, dal mercato del lavoro legato alle app di consegna di cibo nelle aree urbane. Bisogna relativizzare, quindi, termini come “abbandono” ed “esclusione” perché il mercato del lavoro nel neoliberismo include spesso, anche se in maniera molto precaria (le condizioni di lavoro dei riders in Brasile sono infinitamente peggiori rispetto all’Italia). In ogni caso, la maggior parte della *ralé* brasiliana rimane esclusa anche da questo tipo di mercato del lavoro, normalmente molto poco esigente.

2009:23, traduzione mia). A differenza dei *batalhadores*, “la tipica famiglia della *ralé* è monoparentale, con frequenti cambi del membro maschile, affronta gravi problemi di alcolismo, abusi sessuali sistematici” (J. Souza 2009:23, traduzione mia).

L’esistenza di un’importante fluidità tra i segmenti della classe lavoratrice da parte dei suoi membri può rendere alquanto problematica la schematizzazione presentata nei paragrafi precedenti, come riconosciuto dallo stesso Souza (2009; 2010; 2018). Inoltre, la realtà profondamente eterogenea della classe lavoratrice a seguito delle trasformazioni neoliberali nel mondo del lavoro – che costituisce una vera e propria “moltitudine” (Hardt e Negri [2000] 2021; 2004) – mette in discussione anche la separazione tra *batalhadores* e *ralé* (Cocco 2012). Tuttavia, da un punto di vista analitico, la separazione proposta da Souza (2009; 2010; 2018) può essere molto fruttuosa, soprattutto ai fini di questa ricerca. Questo perché le classi lavoratrici costituiscono il pubblico per eccellenza delle chiese evangeliche, che cercano di adattare il loro discorso a questo pubblico (Corten et al. 2003). J. Souza (2009) afferma, ad esempio, che il discorso delle chiese pentecostali classiche, più razionale e ancora segnato da una certa ascesi, si adatta meglio ai *batalhadores*, mentre il discorso neopentecostale, più emotivo e liberale, è più adatto ai membri della *ralé*. Forse questa conclusione è riduzionista poiché, ad esempio, nell’etnografia che ho condotto presso la chiesa neopentecostale *Universal*, i cui risultati saranno presentati nel prossimo capitolo, mi sono reso conto che il discorso religioso è organizzato in modo tale da comprendere sia i *batalhadores* che la *ralé*. Questa segmentazione, quindi, sebbene non indichi necessariamente pubblici diversi per religiosità diverse, consente una certa differenziazione del “tipo” di brasiliani poveri, le cui esigenze differenziate sono ben catturate dall’*Universal*.

Pertanto, possiamo concludere che nei paesi capitalisti centrali i tradizionali modelli religiosi e ideologici hanno incontrato una tradizionale segmentazione di classe tra borghesia e proletariato. E, nonostante i cambiamenti nel mondo del lavoro degli ultimi decenni, religiosità come il pentecostalismo continuano ad avere grandi difficoltà ad espandersi in questi paesi. Ma questi modelli religiosi e ideologici sono diventati incapaci di servire la classe lavoratrice dei paesi capitalisti periferici mentre si modernizzavano. Questa classe, che costituisce l’elemento centrale della dinamica della vita sociale alla periferia del capitalismo, formata da una massa enorme di persone che vivono ai margini della società, senza un posto fisso nel sistema produttivo, “ha permesso lo sviluppo specifico di determinati tipi sociali e, quindi, specifiche disposizioni di classe” (J. Souza 2010:315, traduzione mia). Sono queste disposizioni specifiche, secondo J.

Souza (2010), che, una volta costituite, finiscono per essere incorporate dal pentecostalismo. Le trasformazioni sociali portate dal neoliberismo nei paesi capitalisti periferici, come il Brasile, accentuarono la “necessità” dell’espansione della religiosità pentecostale.

Per essere più chiari, i discorsi e le pratiche delle religioni tradizionali, fondate su una certa razionalità e una certa intellettualità, hanno avuto difficoltà a trovare risonanza negli strati popolari dei paesi capitalistici periferici. Bisognerebbe riformulare il cristianesimo sulla base di discorsi e pratiche che si articolassero intorno alla sofferenza e spiegassero o almeno legittimassero le varie avversità sociali a cui questi tipi sociali sono stati sottoposti nella loro realtà quotidiana di fronte alla disoccupazione, alla fame, alla miseria, alla violenza, alla morte (Corten et al. 2003). Da qui l’appello pentecostale ai discorsi e alle pratiche di liberazione dai demoni, guarigione, discorsi “incomprensibili”, prosperità, ecc. Questi discorsi e pratiche indicano un certo ritorno a un mondo magico in opposizione alla razionalizzazione delle religioni tradizionali. Ma è anche importante sottolineare che il pentecostalismo ha un’enorme capacità di adattamento alle diverse frazioni di classe che esistono all’interno della classe lavoratrice dei paesi capitalistici periferici.

Vedremo ora come gli evangelici si sono diffusi nelle periferie urbane brasiliane, soprattutto a partire dagli anni 1980/1990, quando in Brasile è avvenuta la “svolta neoliberista”.

3.4 L’espansione degli evangelici nelle *favelas* e nelle periferie delle città brasiliane

Parte della letteratura pubblicata sugli evangelici brasiliani si sforza di cercare le ragioni dell’espansione evangelica nelle *favelas* e nelle periferie delle città brasiliane. Il primo motivo, che abbiamo già indicato, è l’associazione tra disuguaglianze e vulnerabilità sociali e il fenomeno evangelico, in particolare quello pentecostale (Birman e Leite 2002; Souza 2010; Spyer 2020; Vital da Cunha 2015). Secondo questo approccio, il pentecostalismo avanza in contesti sociali di estrema precarietà, poiché articola i discorsi religiosi attorno a un linguaggio strumentale che coinvolge, ad esempio, la lotta del bene contro il male, la guarigione e l’espulsione dei demoni che, a sua volta, trova risonanza tra i più poveri nella spiegazione delle varie avversità sociali a cui sono soggetti.

Un altro motivo che spiegherebbe la crescita evangelica tra i più poveri sarebbe la convergenza esistente tra l’*ethos* pentecostale e il (presunto) *ethos* di guerra presente nelle *favelas* e nelle periferie (Dos Anjos 2018; Vital da Cunha 2015). Basata sui testi biblici

dell'Antico Testamento, la prospettiva teologica e dottrinale pentecostale interpreta il mondo come una costante battaglia spirituale e materiale tra le forze del bene (simboleggiate da Dio) e le forze del male (simboleggiate dal Diavolo). I culti e le pubblicazioni delle chiese pentecostali sono pieni di passaggi che indicano che il mondo è una zona di guerra, che la vita è davvero una guerra. Questo discorso binario giustificherebbe non solo le difficoltà della vita quotidiana dei poveri nella “guerra” per la sopravvivenza, ma il contesto stesso dei loro spazi di vita, segnati da diversi conflitti che coinvolgono la polizia, il traffico di droga e le milizie.

Alcuni addirittura indicano una certa vicinanza socioeconomica tra i leader religiosi evangelici e i residenti delle *favelas* e delle periferie (Birman e Leite 2002; Vital da Cunha 2015). Secondo questa chiave di lettura, leader religiosi e credenti evangelici vivono una vita simile, cioè i pastori evangelici hanno una vita “comune”: si sposano, hanno figli e sono vicini dei fedeli, il che tende a generare empatia. Ciò contrasta con i sacerdoti della chiesa cattolica che generalmente risiedono in altre zone della città, non hanno mogli e figli e quindi hanno una vita quotidiana che prende le distanze dai problemi quotidiani degli abitanti delle *favelas* e delle periferie. La struttura gerarchica della chiesa cattolica, in contrasto con le chiese evangeliche, secondo questa lettura, contribuì all'espansione di quest'ultima.

Sempre riguardo a questa gerarchia, secondo Spyer (2020) le chiese evangeliche hanno un vantaggio perché il protestantesimo non ha, come la chiesa cattolica, un leader mondiale come il papa che controlla la creazione di nuove chiese. Un cattolico, infatti, non può litigare con il sacerdote o con gli altri membri della sua parrocchia e creare la propria parrocchia concorrente. A sua volta, il credente evangelico che non si sente rappresentato dalla chiesa di appartenenza, che non è d'accordo con il suo orientamento teologico e pratico, può aprire una propria chiesa. Per questo, è sufficiente un registro in ufficio. Chiunque sia passato in una zona periferica di una città brasiliana ha già notato l'esistenza di una chiesa evangelica ad ogni angolo, spesso in piccoli spazi che possono essere un capannone, un garage o anche il portico della casa del pastore. D'altra parte, la formazione di sacerdoti e pastori interferisce in questa disputa religiosa. Un cattolico, per diventare sacerdote, ha bisogno di seguire la formazione offerta all'interno del cattolicesimo per rappresentare quella chiesa. E questa formazione è solitamente lunga, poiché i sacerdoti si formano solo dopo anni di dedizione. D'altra parte, la formazione dei pastori da parte delle chiese pentecostali e neopentecostali è solitamente molto più breve.

Un altro motivo ancora evidenziato dalla letteratura è la disponibilità e facilità di accesso alle chiese evangeliche per la “soluzione” dei problemi quotidiani dei fedeli (Spyer 2020; Vital da Cunha 2015). Infatti, molte chiese non solo offrono diversi culti durante il giorno, ma sono aperte la maggior parte del tempo per accogliere coloro che vi si recano. Inoltre, hanno riservato giorni specifici della settimana per esigenze specifiche: un giorno dedicato alla guarigione, uno dedicato alla liberazione dei demoni, uno dedicato alla prosperità, uno dedicato alle relazioni amorose e così via.

Infine, viene evidenziata l'importanza dell'accoglienza promossa da queste chiese, così come la rete di solidarietà e protezione fornita e da esse alimentata (Almeida 2011; Spyer 2020; Vital da Cunha 2015). Per questa chiave di lettura, in un contesto sociale come quello delle *favelas* e delle periferie, segnato da ogni tipo di precarietà, mancanza di rispetto, scarsa fiducia in se stesso e nelle istituzioni, la rete degli evangelici e i legami di affetto e di fiducia da essa generati e rafforzati ha un'importanza fondamentale nella vita quotidiana di chi ne fa parte e anche di chi vive vicino a questa realtà (Vital da Cunha 2015)³⁹.

Tutte le ragioni sopra presentate dall'ampia letteratura che cerca di comprendere il fenomeno religioso evangelico in Brasile aiutano senza dubbio a spiegare la sua espansione. Ma la domanda che resta è perché questa espansione sia avvenuta in un certo momento storico e non sia avvenuta prima, dal momento che tutte le condizioni (tranne la convergenza tra l'*ethos* della guerra pentecostale e l'*ethos* della guerra nelle periferie e nelle *favelas*) erano già date: disuguaglianze e vulnerabilità sociali, gerarchia cattolica, facilità di apertura delle chiese evangeliche, possibilità di creare reti di solidarietà, ecc.

La diffusione davvero significativa delle chiese evangeliche nelle periferie e nelle *favelas* delle città brasiliane coincide con il momento in cui il Brasile inizia la sua transizione al neoliberismo negli anni 1980.⁴⁰ Tuttavia, questa affermazione non

³⁹ In Brasile, in un contesto di precarietà sociale legata al processo di modernizzazione e al neoliberismo, le chiese evangeliche funzionano come uno dei pochi spazi collettivi in cui le persone si riuniscono, sono ascoltate e condividono le comuni sofferenze quotidiane. L'accoglienza e le reti di solidarietà e di affetto che possono offrire queste chiese sono, quindi, una dimensione fondamentale che spiega l'impressionante espansione evangelica brasiliana. Tuttavia, credo che la letteratura che generalmente si rivolge agli evangelici brasiliani da questa prospettiva non sia abbastanza critica nel mostrare che i discorsi della maggior parte di queste chiese funzionano come potenti meccanismi di riproduzione delle disuguaglianze. Cerco di fare questa critica in Bricalli (2022b).

⁴⁰ Come abbiamo visto, le politiche neoliberiste stesse sono state attuate in Brasile dagli anni 1990 in poi, ma gli anni 1980 possono essere visti come un periodo di “transizione al neoliberismo”. In effetti, le idee e le pratiche neoliberiste circolavano già all'epoca nella società brasiliana (Filgueiras, 2006; Saad filho e Morais 2020; Zanotelli 2021).

significa, come suggerisce Harvey ([2005] 2007), che le chiese evangeliche riempiano lo spazio lasciato dall'assenza dello Stato nelle periferie urbane causata dallo smantellamento sociale che il neoliberismo spesso provoca.⁴¹In un certo senso, come abbiamo visto, questo smantellamento sociale è una parte costitutiva del processo di modernizzazione della società brasiliana, quindi il neoliberismo non può spiegarlo da solo. Se così fosse, è probabile che l'espansione evangelica sarebbe iniziata molto prima. Ma, come abbiamo visto, anche con l'industrializzazione, l'esodo rurale e l'urbanizzazione, l'espansione evangelica, sebbene sia avvenuta, è rimasta molto timida. Naturalmente, il neoliberismo ha contribuito all'espansione e alla diversificazione della classe lavoratrice, che ha finito per creare un contesto favorevole alla fioritura di una religiosità delle classi popolari, come il pentecostalismo e le sue variazioni. Tuttavia, come abbiamo visto nel secondo capitolo, il neoliberismo è qualcosa di più dello smantellamento sociale. È anche un tipo di governamentalità che crea un certo tipo di società i cui effetti si possono verificare in tutti gli ambiti della riproduzione sociale, compreso quello religioso. Il modo in cui è nato e si è sviluppato il neopentecostalismo brasiliano, uno dei principali filoni del protestantesimo brasiliano che ha avuto profondi impatti sull'intero campo religioso brasiliano e che contribuisce a spiegare l'espansione degli evangelici in Brasile, è un tributo di questa governamentalità neoliberista⁴². Vediamo ora più in dettaglio come questa governamentalità neoliberista e l'emergere del neopentecostalismo abbiano influito sul campo religioso brasiliano.

Il cattolicesimo, dalla proclamazione della Repubblica alla fine dell'Ottocento, aveva cessato di essere la religione ufficiale del paese. Da allora visse con altre manifestazioni religiose. Tuttavia, poiché il peso della tradizione cattolica era ancora

⁴¹ Come abbiamo avuto modo di vedere nelle discussioni fatte nel primo capitolo, il neoliberismo è lungi dal significare l'assenza dello Stato. Significa, al contrario, pratiche interventiste permanenti per rendere possibile il mercato. Nei quartieri popolari, questi interventi possono avere spesso un "volto positivo", ma si traducono anche nella presenza di uno stato penale che controlla, arresta, tortura e uccide i poveri e i neri (Wacquant 2008). Nel corso del testo avremo modo di verificare come si articolano questi due "volti" del potere nella città di Rio de Janeiro.

⁴² Altri studi hanno dimostrato il rapporto tra neopentecostalismo e governamentalità neoliberista evidenziando che l'imprenditorialità fa parte del discorso delle chiese di questo movimento (Almeida 2011; Almeida 2017; Gutierrez 2017; Lima 2007; Lima 2008). Tuttavia, intendo dimostrare che il neopentecostalismo svolge un ruolo fondamentale nella formazione di un nuovo soggetto in cui tutta la soggettività (e non solo quella dello "uomo al lavoro" che suggerisce la nozione di imprenditorialità) deve piegarsi allo spirito neoliberista (Abreu 2017; Côrtes 2018). Inoltre, gli evangelici - e non solo i neopentecostali - fanno parte di un dispositivo urbano che include altre forme di governo, come vedremo nel prossimo paragrafo e soprattutto nel quinto capitolo.

molto forte nella società brasiliana, il cattolicesimo ha continuato ad essere, per la maggior parte del XX secolo, la religione assolutamente predominante nel paese. Dagli anni 1980 in poi, però, la società brasiliana ha iniziato ad assimilare i valori di un nuovo ordine di mercato che si tradurrebbe nell'affermazione della libertà come valore e come pratica legittima. Le religioni non passeranno impunemente attraverso questa trasformazione. In un contesto di valorizzazione del mercato e della libertà, come affermato nella tesi principale sostenuta da Berger ([1967] 1990), vengono valorizzati anche la libertà religiosa e il pluralismo, la cui tendenza sarà quella di vedere sempre più la religione come una questione di libera scelta o preferenza personale. In pratica, ciò è testimoniato dall'intenso e crescente cambiamento religioso nel paese (Mariano 2013; Spyer 2020). Niente di più atteso, in questo contesto, che la diminuzione dei cattolici tra i brasiliani: più "liberi", la gente inizia a scegliere la religione che più soddisfa la sua esigenza.

In questo contesto di libertà e pluralismo, la religione che deteneva il monopolio religioso non può più contare sulla fedeltà dei fedeli, che diventa volontaria. La situazione pluralistica è soprattutto una situazione di mercato (Berger [1967] 1990; Pierucci 1996b; Prandi 1996). La tradizione religiosa può essere "venduta" ad un cliente che non è più obbligato ad acquistarla. In questo caso, le istituzioni religiose possono diventare agenzie di marketing e le tradizioni religiose possono diventare merci. I gruppi religiosi possono così essere trasformati da monopoli in agenzie di mercato competitive. I gruppi religiosi devono organizzarsi in modo da persuadere una popolazione di consumatori, in concorrenza con altri gruppi con lo stesso scopo (Berger 1990; Cox 2003; Pierucci 1996b; Prandi 1996). Diventano importanti i "risultati" ottenuti, ovvero il numero di fedeli/clienti conquistati.

La significativa crescita del numero di evangelici nella società brasiliana a partire dagli anni 1980, principalmente tra i segmenti sociali poveri, indica che sono state le chiese evangeliche ad adattarsi meglio a questo contesto di competizione. Le chiese neopentecostali sono esemplificative a questo proposito: "risolvono" il problema della miseria sociale e urbana brasiliana creando una grande narrazione attorno alla figura del diavolo come capro espiatorio, che riempie di significato la vita quotidiana di migliaia di persone che vivono ai margini della società. Tale narrazione non solo "ha senso", ma non consente nemmeno di rivelare le strutture economiche, sociali e politiche che determinano in gran misura il destino di quelle persone. Inoltre, le chiese neopentecostali compresero molto bene il contesto sociale, politico e culturale che si stava delineando nella società

brasiliana di quel tempo, relativo alla sottomissione di tutte le componenti della riproduzione sociale a un ordine di mercato. Da lì, hanno adattato i suoi discorsi e le sue pratiche a questo nuovo ordine in cui meritocrazia, imprenditorialità, autonomia individuale, efficienza, produttività e performance diventano le parole d'ordine. Non possiamo dimenticare, ovviamente, che la narrazione intorno alla figura del diavolo e il discorso intorno all'ordine di mercato sono, a diversi livelli, associati alla mobilitazione conservatrice dei valori cari ai segmenti sociali che costituiscono la stragrande maggioranza dei fedeli delle chiese neopentecostali, come la famiglia.

Ma approfondiamo ulteriormente questi due cambiamenti provocati dal neopentecostalismo: l'esacerbazione della guerra contro il diavolo e l'adattamento a un ordine di mercato. Fin dalla sua nascita, il cristianesimo ha sempre dato importanza alla figura del diavolo. In fondo, come conciliare l'onniscienza, l'onnipotenza, l'onnipresenza e la suprema bontà del Dio cristiano con l'esistenza di tanto male, tanta sofferenza e tanta ingiustizia? Come può l'esistenza della perfezione divina sfociare in un'opera così imperfetta? Per evitare, o almeno anticipare, l'emergere di tali questioni eretiche all'interno della chiesa, la figura del grande avversario di Dio, il diavolo, è stata elaborata nel cuore della stessa dottrina cristiana, che fu guidata dal grande conflitto tra il bene e il male. Gli evangelici pentecostali, e in particolare gli evangelici neopentecostali, credono che quanto sta accadendo nel "mondo materiale" derivi dalla guerra condotta tra le forze divine e demoniache nel "mondo spirituale". Le sofferenze che i fedeli affrontano quotidianamente, come le malattie, i fallimenti, la povertà, l'infelicità, ecc., sono, secondo questa prospettiva, segni dell'opera del diavolo nel mondo in generale e nella loro vita in particolare. Le sofferenze possono essere superate da queste persone solo accettando l'avversario del diavolo, cioè Dio, nelle loro vite.

La guerra contro il diavolo trova impiego anche in una delle principali strategie di proselitismo delle chiese neopentecostali, che è stata e continua ad essere una vera e propria guerra condotta contro le religioni di origine africana (umbanda e candomblé) (Mariano 1999; Prandi 1996; Vital da Cunha 2015). Se, nella prospettiva teologica neopentecostale, le avversità quotidiane sono il risultato dell'azione del diavolo nel mondo spirituale, le forze demoniache sorgono anche a causa di qualche rapporto che il credente ha mantenuto o mantiene con pratiche religiose di origine africana, che rappresentano culti al diavolo e non a Dio. Di conseguenza, abbiamo che, da un lato, diversi elementi religiosi di religioni di origine africana si sono appropriati dal discorso neopentecostale come suggerito da alcuni autori (Almeida 2009; Mariano 1999) e anche

come vedremo nel prossimo capitolo dai risultati della ricerca sul campo. D'altra parte, tali religioni furono praticamente "espulse" dalle *favelas* e dalle periferie delle città brasiliane a seguito dell'espansione evangelica che, nel caso della città di Rio de Janeiro, contò, in alcuni casi, con l'aiuto dello Stato, attraverso le politiche di "pacificazione"/militarizzazione delle *favelas*, e dei gruppi armati che controllano il traffico di droga in questi territori, che, in linea con i nuovi tempi della cristianità evangelica, hanno contribuito allo smantellamento della religiosità africana dei neri e dei poveri (Vital da Cunha 2015).

L'esacerbazione della guerra contro il diavolo ha come complemento una riformulazione teologica segnata dalla "accettazione del mondo". Il pentecostalismo si è diffuso, fin dall'inizio, nei settori sociali emarginati e ha sempre predicato un atteggiamento ascetico e settario di svalutazione del mondo come mezzo per assicurare usi e costumi che potessero condurre i fedeli alla salvezza o alla certezza di essere salvati nell'altro mondo, liberandoli così da una vita di privazioni e sofferenze. Con il neopentecostalismo inizia un processo di "accomodamento al mondo" da parte del pentecostalismo, sia da parte delle nuove chiese emerse, sia da parte delle vecchie denominazioni che hanno avviato un processo di flessibilizzazione. L'inversione della postura pentecostale è stata simboleggiata dalla Teologia della Prosperità, una dottrina che, grosso modo, sostiene che il credente è destinato ad essere prospero, sano e felice in questo mondo. E con ciò, invece di rifiutare il mondo, i neopentecostali cominciarono ad affermarlo. Con il neopentecostalismo, il messaggio della croce del cristianesimo, di glorificare la sofferenza terrena come preparazione alla salvezza eterna, è fuori moda.

Se la guerra contro il diavolo è stata un'importante strategia di proselitismo delle chiese neopentecostali in quanto ha raggiunto il cuore delle religioni di origine africana, la Teologia della Prosperità può essere considerata anche l'altra faccia della strategia di proselitismo che mirava a raggiungere l'altra religione nemica degli evangelici: il cattolicesimo. Il momento dell'emergere della Teologia della Prosperità in Brasile coincide con una certa tendenza teologica della chiesa cattolica latinoamericana, e anche brasiliana, di "opzione per i poveri", che divenne nota come Teologia della Liberazione (Gutiérrez [1972] 1986). Sorse, secondo Lowy (2000), a seguito di due eventi distinti, uno politico e l'altro religioso, che finirono per incrociarsi in America Latina. La prima è stata la Rivoluzione Cubana del 1959, che ha portato arie rivoluzionarie nel subcontinente e ha mostrato la possibilità di una soluzione radicale ai problemi socio-economici e politici, e che questi non erano il risultato di una fatalità storica ma di strutture sociali

ingiuste. La radicalizzazione significava che la chiesa doveva prendere posizione, soprattutto in un contesto in cui negli anni a seguire sarebbero fiorite dittature sanguinarie.

Il secondo evento è stato il Concilio Vaticano II, svoltosi tra il 1962 e il 1965, che ha finito per legittimare le innovazioni istituzionali della chiesa in campo ecumenico, pastorale e dialogico già in atto negli anni precedenti. In America Latina, l'apertura del Concilio ha stimolato e guidato lo svolgimento nel 1968 della II Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Medellín, in Colombia, la nota Conferenza di Medellín, evento che ha segnato il salto di qualità della chiesa cattolica di America Latina in una direzione sociale. A Medellín sono state condannate le forme di emarginazione, è stata denunciata la violenza istituzionalizzata nel continente ed è stata dimostrata la sfiducia della chiesa nei confronti del modello di sviluppo escludente (Santos 2021).

La Conferenza di Medellín ha incoraggiato anche i settori più conservatori a osservare i mali sociali e le ingiustizie economiche e politiche e ha condannato categoricamente l'indifferenza cristiana alle iniquità strutturali (Santos 2021). Ma lo sforzo della chiesa di agire a favore dei poveri non è stato un inno alla povertà sociale. Questa è stata condannata come un peccato strutturale. In questo senso, l'assistenzialismo è stato criticato per non essersi preoccupato abbastanza di cambiare lo *status quo*. Il sostegno alla giustizia sociale divenne un orientamento comune nella chiesa cattolica latinoamericana. In Brasile, ovviamente, questa era solo una tendenza teologica che coesisteva con altre ancora molto conservatrici, ma era la prima volta che nella chiesa cattolica si osservava un movimento coerente e ampio di messa in discussione delle strutture sociali. Questo atteggiamento, ovviamente, generò una forte incompatibilità con la dittatura militare che era al potere nel paese,⁴³ ma non impedì alla Teologia della Liberazione, attraverso le Comunità Ecclesiali di Base, di diffondersi nelle zone povere delle campagne e delle città.

Nonostante il successo che la Teologia della Liberazione e le Comunità Ecclesiali di Base hanno avuto in Brasile negli anni 1960 e 1970, non hanno mai mancato di avere, come non potevano non essere, forti avversari anche all'interno della chiesa cattolica. Dagli anni 1980 in poi, tuttavia, questa tendenza cattolica progressista ha perso forza. Secondo Pleyers (2020), questo indebolimento è fondamentalmente dovuto alla svolta

⁴³ Come abbiamo visto, il ramo della chiesa cattolica legato alla Teologia della Liberazione è stato uno degli attori sociali, insieme a sindacati, partiti rivoluzionari e studenti, direttamente responsabile della fine della dittatura militare in Brasile e delle conquiste democratiche degli anni 1980 .

conservatrice del Vaticano iniziata alla fine degli anni 1960 ma che si è rafforzata con il pontificato di Giovanni Paolo II alla fine degli anni 1970. Gli attacchi alla Teologia della Liberazione e alle Comunità Ecclesiali di Base si sono svolte su quattro fronti: una critica teologica delle tendenze marxiste attraverso testi pubblicati dal Vaticano; il silenziamento dei principali leader, nel caso brasiliano il teologo Leonardo Boff, condannato a “un anno di silenzio” e che ha subito diverse altre pene fino a quando nel 1992 è stato costretto a dimettersi dal sacerdozio; la nomina sistematica di vescovi conservatori al posto dei progressisti; lo stimolo alle tendenze più conservatrici all’interno della chiesa cattolica, come il Rinnovamento carismatico ispirato alle novità teologiche portate dal neopentecostalismo.

Se la svolta conservatrice del Vaticano può essere considerata un fattore esterno fondamentale per spiegare l’indebolimento della Teologia della Liberazione, la verità è che internamente ha trovato un fortissimo avversario nella competizione religiosa, molto più in sintonia con i cambiamenti che la società brasiliana stava attraversando. La Teologia della Prosperità parlava la stessa lingua del mercato che stava diventando la nuova ragione del capitalismo brasiliano. Secondo questo nuovo orientamento teologico pentecostale, la prosperità è una scelta unica ed esclusivamente individuale. Le strutture sociali non sono messe in discussione come ha cercato di fare la Teologia della Liberazione.

Il nuovo orientamento teologico del pentecostalismo, segnato dalla guerra contro il diavolo e dall’incoraggiamento alla prosperità, si adattava molto bene alla società brasiliana dell’epoca. Il processo di modernizzazione della società brasiliana è stato, come abbiamo visto, escludente. Allo stesso tempo, tuttavia, la creazione di desideri legati al consumo di beni materiali e immateriali si stava espandendo nella società brasiliana, principalmente attraverso la diffusione della televisione.⁴⁴ C’è stata, dunque, da un lato, la formazione di un ampio settore sociale emarginato che viveva in un contesto di precarietà sociale; dall’altro, una società che fabbricava desideri in serie. Come sarebbe possibile includere questo settore sociale emarginato nella società dei consumi? Dal punto di vista religioso, la soluzione trovata è stata la nuova teologia pentecostale. Con il

⁴⁴ Se la televisione, in questo caso, ha contribuito indirettamente al successo della Teologia della Prosperità stimolando uno stile di vita legato alla soddisfazione dei desideri attraverso il consumo, ha anche contribuito direttamente all’espansione evangelica in quanto divenne una delle principali strategie di proselitismo di queste chiese. A titolo illustrativo, Edir Macedo, fondatore e leader della principale chiesa del neopentecostalismo brasiliano, l’*Universal*, possiede, dal 1990, il secondo canale televisivo più seguito del Brasile.

crescere della precarietà sociale, ha esacerbato la lotta contro il diavolo (responsabile dell'esistenza di tutte l'avversità quotidiane che si moltiplicavano) mentre, in linea con il neoliberismo, ha suggerito che i problemi potevano essere aggirati e la prosperità poteva essere raggiunta solo attraverso la libera iniziativa di carattere strettamente individuale. Nel prossimo capitolo discuteremo più dettagliatamente la Teologia della Prosperità usando esempi illustrativi tratti dalle mie osservazioni fatte durante il lavoro sul campo.

3.5 Il dispositivo urbano neoliberista a Rio de Janeiro: un'introduzione

Nella tesi di Weber ([1904] 2018), lo sviluppo del moderno capitalismo occidentale era dovuto, in parte, a un particolare tipo di soggetto storico razionale, metodico e disciplinato formato dal protestantesimo storico ascetico. Questo soggetto è stato perfezionato dalla moderna società disciplinare in un contesto di regolamentazione sociale fordista basata sul capitalismo di tipo industriale (Foucault [1977] 1980; Foucault [1975] 2014). La tesi di Weber continua a ispirare una riflessione sui rapporti reciproci tra religione, comportamento degli individui e capitalismo. Tuttavia, il nuovo soggetto che emerge dagli anni 1970 in poi non è dovuto a una particolare etica religiosa, ma ha piuttosto la sua origine nelle stesse trasformazioni del capitalismo di allora. La tesi di Weber ([1904] 2018) deve essere problematizzata tenendo conto dell'attuale capitalismo neoliberista basato su consumo, desiderio e godimento (Gauthier, Martikainen, e Woodhead 2013; Meyer 2007). È anche possibile, nel nostro caso particolare, pensare ad una relazione inversa: come le trasformazioni del capitalismo avvenute in Brasile a partire dagli anni Ottanta hanno portato all'emergere di una nuova religiosità evangelica la cui "etica" contribuisce, a suo modo, alla formazione di un nuovo soggetto destinato a perpetuare il neoliberismo come la razionalità del capitalismo contemporaneo. Per questo nuovo soggetto non si tratta più di risparmiare il capitale accumulato per reinvestirlo nel processo produttivo, ma, al contrario, di godere appieno della prosperità offerta da Dio.

Proprio come per Weber, una religione protestante, nel nostro caso il pentecostalismo, contribuisce alla costruzione del capitalismo "dal basso", da una certa disposizione psicologica degli individui. Ma l'origine di questa disposizione psicologica non è solo religiosa, come lo era per Weber, ma ha la sua origine nel capitalismo neoliberista come nuova ragione del mondo. Così, se per Weber una razionalità di origine religiosa ha contribuito allo sviluppo del capitalismo occidentale, nel caso brasiliano una razionalità con origine nel capitalismo contribuisce allo sviluppo di una particolare religione. Con la sua teologia individualistica basata sull'affrontare le difficoltà

quotidiane basate unicamente sul superamento personale, il pentecostalismo giustifica, “dal basso”, lo smantellamento sociale operato dalle politiche neoliberiste nella società brasiliana⁴⁵, allo stesso tempo che contribuisce a creare, sempre “dal basso”, il neoliberismo basato su meccanismi di soggettivazione dal modello di impresa. Gli uomini diventano governati, quindi, non solo dall’istituzione governo, esterna alla società, ma da altri uomini e da se stessi da meccanismi già inseriti nelle trame sociali quotidiane, spesso invisibili e vissuti come libertà.

Il contributo dato dalle chiese evangeliche alla formazione del soggetto neoliberista è, senza dubbio, una delle forme, forse la più importante di esse, di governo delle popolazioni povere da parte di queste chiese e di come questa condotta finisce per alimentare il neoliberismo e le disuguaglianze in Brasile. Ma il rapporto di queste chiese con le pratiche di governo neoliberiste non si limita a questo, soprattutto nella città di Rio de Janeiro. Al contrario, la presenza di evangelici nelle *favelas* e nelle periferie della città è un fenomeno così notevole che diversi altri modi “classici” di governo delle popolazioni periferiche (tutti più o meno legati al neoliberismo), che, in un primo momento, non avevano legami con queste chiese, iniziarono ad associarsi ad esse. Occorre quindi parlare non di una governamentalità evangelica (al singolare), ma di governamentalità evangeliche (al plurale) che si riferiscono alla diffusione dei discorsi e delle pratiche di queste chiese ben al di là degli spazi di culto e delle attività strettamente religiose. L’attività di queste chiese è dunque caratterizzata da una profonda eterogeneità.

In questo senso, è possibile affermare che l’articolazione delle chiese evangeliche con altri modi di governo nelle *favelas* e nelle periferie della città di Rio de Janeiro, costituisce ciò che Foucault ([1977] 1980) ha chiamato dispositivo, concetto poi reinterpretato da Deleuze ([1986] 1996) e anche da Agamben (2006). Non credo si possa

⁴⁵ Per quanto riguarda la Teologia della Prosperità, ad esempio, una teologia che “si fonda sulla difesa della proprietà come qualcosa di legittimo e perfino auspicabile per il cristiano, sullo stimolo al consumo e al progresso individuale e sul materialismo accentuato” (Mariano 1999:185, traduzione mia), c’è spazio solo per la nozione di meritocrazia. Secondo questa prospettiva teologica, tutte l’avversità sociali derivano dall’assenza di fede e potrebbero essere risolte solo con uno sforzo unico ed esclusivamente individuale, in sintonia con il contesto del fiorire del neoliberismo come razionalità. C’è, tuttavia, un’enorme disuguaglianza che ha sostenuto la società brasiliana sin dalla sua nascita. Nella società brasiliana, quindi, le condizioni sociali per una disputa meritocratica sono profondamente diseguali a seconda del segmento sociale di appartenenza. Poiché le chiese evangeliche non sono disposte a problematizzare questo problema, contribuiscono solo alla riproduzione delle disuguaglianze (Bourdieu [1971] 2012).

parlare di dispositivo evangelico (Cortês 2018; Miagusko, Jardim, e Côrtes 2018), poiché il concetto di dispositivo presuppone un insieme necessariamente eterogeneo che coinvolge una rete articolata di discorsi, istituzioni, leggi, architetture, morali, teologie, polizia, ecc., destinati al governo delle “cose” (Foucault [2004] 2017), cioè degli uomini, delle cose stesse e dei rapporti tra loro. Un dispositivo è un tipo di formazione che, in un dato momento storico, ha la funzione principale di rispondere a una determinata urgenza (Foucault [1977] 1980). Così, ad esempio, Foucault ([1977] 1980) ci dice che un’economia di tipo essenzialmente mercantile era “costretta” ad assorbire una popolazione fluttuante considerata scomoda attraverso un dispositivo di controllo-dominio della follia, della malattia mentale, della nevrosi. In questo senso, quindi, è possibile pensare come una popolazione povera che vive nelle *favelas* e nelle periferie della città di Rio de Janeiro debba essere catturata da un dispositivo urbano neoliberista, necessariamente molteplice e articolato, che coinvolge le chiese evangeliche, lo Stato, l’iniziativa privata, la morale, le leggi, l’architettura, ecc. Vorrei menzionare come gli evangelici si relazionano a questo dispositivo in cinque modi diversi:

- *Imprenditorialità e formazione di un soggetto neoliberista*, dal discorso dell’*Universal*.

- *Le politiche di pacificazione/militarizzazione delle favelas e delle periferie* in un contesto di città neoliberista/militare (Graham 2011; Harvey 1989; Souza 2008; Wacquant 2008), spesso moralmente legittimate dalle chiese evangeliche;

- *Le politiche di rimozioni delle favelas e delle periferie*, in un contesto di città neoliberista (Harvey 1989; Vainer 2002; 2011; 2013) in cui le chiese evangeliche si articolano con agenti pubblici e privati al fine di accelerare le trattative con alcuni residenti e quindi ostacolare i movimenti di resistenze;

- *I gruppi armati che controllano il narcotraffico e i territori*, in cui i gruppi che controllano le *favelas* e i quartieri periferici per l’esercizio di attività altamente lucrative legate alla commercializzazione di droghe e di armi sono legati a diverse denominazioni evangeliche in un reciproco interesse: da un lato alcune chiese sono finanziate dal denaro del traffico allo stesso tempo che trovano un percorso aperto dal traffico che facilita la sua diffusione in diverse aree della città; d’altra parte, i gruppi armati che controllano il narcotraffico si approfittano del prestigio che le chiese evangeliche hanno tra i residenti di queste zone in modo che le loro attività siano legittimate, allo stesso tempo che trovano giustificazioni morali per le guerre che conducono continuamente con le fazioni rivali e con la polizia.

• *Le milizie*, che si associano alle chiese evangeliche in modo molto simile a quello dei gruppi armati che controllano il traffico di droga. Le attività criminali delle milizie sono relativamente più recenti di quelle del traffico di droga e di armi, ma si sono espanse molto rapidamente nella città di Rio de Janeiro. Sebbene vi sia già stata, negli ultimi anni, una certa articolazione tra le milizie e il narcotraffico, le milizie, a differenza di questo ultimo, sono generalmente formate da agenti di polizia, ex poliziotti e politici e sono coinvolte in vari circuiti di accumulazione illegale, come vendita di terreni e proprietà, servizi di trasporto, vendita di gas, TV via cavo e Internet, ecc.

Alcune ricerche mostrano una certa tendenza delle religioni evangeliche, soprattutto pentecostali, a creare meccanismi psicologici legati ad un aumento dell'autostima che si tradurrebbe in una vita migliore per le popolazioni povere delle *favelas* e delle periferie (Almeida 2011; Mariano 1999; Spyer 2020; Vital da Cunha 2015). C'era, inoltre, l'aspettativa che l'ethos protestante continuasse a mostrare le sue antiche affinità con lo "spirito del capitalismo", sfociando in uno stimolo all'individualismo il cui risultato sarebbe il miglioramento delle condizioni di vita da parte di alcuni settori sociali, come i neri e le donne, e, quindi, al consolidamento della democrazia (Berger 1999; Martin 1990). Ma, come dimostra il breve quadro che abbiamo presentato sugli evangelici come parte di un dispositivo urbano neoliberista, la realtà è che l'associazione che si può fare tra la tendenza maggioritaria degli evangelici brasiliani e il capitalismo è molto più vicina alle più perverse strategie di dominio sociale generate da quest'ultimo.⁴⁶

I prossimi capitoli saranno rivolti ad un'analisi dettagliata di come funziona questo dispositivo urbano neoliberista nella città di Rio de Janeiro, mettendo sempre in evidenza il ruolo delle chiese evangeliche. Tali chiese sono una parte fondamentale dei discorsi e delle pratiche che governano territori e popolazioni e che rivelano come la comprensione delle dinamiche di potere nelle *favelas* e nelle periferie di Rio de Janeiro dipenda da un'articolazione tra la dimensione "negativa" e quella "positiva" di questo potere.

⁴⁶Cerco di criticare la lettura positiva del fenomeno evangelico brasiliano in Bricalli (2022b). Ma, evidentemente, non tutti gli evangelici fanno parte di questo dispositivo urbano neoliberista. Nell'intento di evitare un approccio totalizzante al fenomeno evangelico brasiliano, l'ultimo capitolo della tesi sarà dedicato alla presentazione di una tendenza minoritaria, ma esistente, che articola gli evangelici e le lotte per giustizia sociale nella città di Rio de Janeiro.

PARTE II - GLI EVANGELICI E IL DISPOSITIVO URBANO NEOLIBERISTA NELLA CITTÀ DI RIO DE JANEIRO

Capitolo 4 – Governare tra libertà e conservatorismo: un’etnografia in una sede dell’*Universal* a Rio de Janeiro

In questo capitolo presento i risultati della ricerca sul campo che ho condotto presso la sede dell’*Universal* di Del Castilho, a Rio de Janeiro. Prima, però, ricostruisco brevemente la storia di questa chiesa.

4.1 Breve storia dell’*Universal*

Come ho cercato di mostrare nel capitolo precedente, l’espansione degli evangelici in Brasile risponde a un certo contesto. In quanto principale rappresentante del neopentecostalismo, l’emergere e l’espansione dell’*Universal* segue la stessa logica, cioè non si verificano in un vuoto sociale (Mariano 2003a). L’*Universal* deve la sua nascita e la sua espansione all’articolazione di un discorso intorno alla sofferenza e all’imprenditorialità, in un contesto sociale segnato dall’approfondimento della precarietà del lavoro e dell’esistenza e dall’avanzata di una razionalità neoliberista che significava anche la validità della libertà religiosa e un mercato religioso pluralistico.

L’*Universal* è stata fondata nel 1977 a Rio de Janeiro da alcuni ex membri di un’altra denominazione pentecostale, l’*Igreja de Nova Vida* (Freston 1993; Mariano 1999; Nascimento 2019). Tra loro c’era Edir Bezerra Macedo, fino ad oggi il leader dell’*Universal* e il cui nome è confuso con essa. Nato nel 1945 a Rio das Flores, un piccolo comune dello Stato di Rio de Janeiro, Edir Macedo è figlio di immigrati (Mariano 1999; Nascimento 2019). Suo padre, proprietario di un piccolo negozio, era di Alagoas, uno Stato nel nord-est del Brasile. Sua madre, una casalinga, era di Minas Gerais, uno Stato nel sud-est del Brasile. Ebbero 33 figli, di cui 10 morti e 16 abortiti. Edir Macedo era il quarto figlio dei 7 sopravvissuti. Nella prima adolescenza di Edir, la famiglia si trasferì a Petrópolis, un piccolo comune sulle montagne dello Stato di Rio de Janeiro, e poi a São Cristóvão, un quartiere tradizionale nella *Zona Norte* della città di Rio de Janeiro. Nel 1962, all’età di 17 anni, Edir iniziò a lavorare come dipendente in una Lotteria⁴⁷ a Rio de Janeiro (Loterj), legata al Dipartimento delle Finanze dello Stato. Nel

⁴⁷ In Brasile, non solo il gioco si chiama lotteria, ma il luogo specifico in cui si gioca. Ci sono molti di questi luoghi in Brasile.

1977, anno di fondazione dell'*Universal*, era un agente amministrativo ma, volendo dedicarsi alle attività della neonata chiesa, chiese un congedo dal lavoro, che lasciò definitivamente nel 1981.

A differenza della maggior parte degli altri leader pentecostali, Edir Macedo ha frequentato corsi di istruzione superiore negli anni 1970. Ha studiato Matematica all'Università Federale Fluminense (UFF) e Statistica alla Scuola Nazionale di Scienze e Statistica, anche se non ha completato nessuno dei corsi (Mariano 1999; Nascimento 2019). Per quanto riguarda la religione, Edir Macedo ha frequentato la chiesa cattolica e l'umbanda quando era in difficoltà. Il suo contatto con il pentecostalismo ebbe luogo nel 1963, all'età di 18 anni, quando si convertì alla *Igreja de Nova Vida*, influenzata dalla sorella Elcy, che si sentì guarita da una bronchite asmatica dopo aver seguito alla radio le preghiere del pastore canadese Robert McAlister, fondatore e capo della chiesa. Proveniente da una tradizionale famiglia pentecostale e missionario sin dagli anni '50, McAlister ha attraversato le Filippine, il Taiwan, la Francia e gli Stati Uniti prima di arrivare in Brasile e fondare nel 1960 a Botafogo, un quartiere della *Zona Sul* di Rio de Janeiro, l'*Igreja de Nova Vida*. A differenza delle chiese pentecostali dell'epoca, la chiesa fondata da McAlister fu, fin dall'inizio, formata prevalentemente da credenti della classe media (Mariano 1999; Nascimento 2019).

Sebbene l'effervescenza dei culti, durante i quali la gente ballava, cantava, era guarita e liberata dai demoni, eccitasse Edir Macedo e lo ha fatto rimanere per dodici anni come membro dell'*Igreja de Nova Vida*, il profilo di classe media del pubblico che frequentava la chiesa infastidiva l'allora giovane Edir, che considerava McAlister un aderente a un pentecostalismo "elitario" di classe media (Mariano 1999; Nascimento 2019). Edir vorrebbe renderlo più popolare, cosa impossibile con le strategie di proselitismo non aggressive di McAlister, responsabile, secondo Edir Macedo, di aver reso la sua chiesa "fredda", "quasi una chiesa cattolica". Poiché le sue proposte di evangelizzazione non sono state accolte dai responsabili della *Igreja de Nova Vida*, ha deciso, insieme ad altri membri, di lasciare la denominazione con un messaggio profetico: "sentirete ancora parlare di me" (Nascimento 2019).

Nel 1975, insieme a Romildo Ribeiro Soares, Roberto Augusto Lopes e ai fratelli Samuel e Fidélis Coutinho, i primi due pastori consacrati nella *Igreja Casa da Benção*, ha fondato la *Cruzada do Caminho Eterno*, movimento religioso che non è venuto a configurarsi come chiesa (Mariano 1999; Nascimento 2019). Considerata la sua esperienza come dipendente alla Lotteria di Rio de Janeiro, Edir Macedo è stato nominato

tesoriere del movimento. Pur non essendo ancora pastore, Edir Macedo ha anche aiutato i suoi colleghi nell'opera di evangelizzazione in case, in strade, in piazze e in stanze di cinema affittate, principalmente nella *Zona Norte* di Rio de Janeiro. Il pubblico, inizialmente minuscolo, è gradualmente cresciuto. Tuttavia, a metà del 1977, una scissione all'interno del movimento religioso fece rompere Edir, Romildo e Roberto con i fratelli Coutinho. Pur non essendo ancora pastore, occupando quindi un posto minore all'interno del movimento, Edir finì per ottenere uno spazio fisso per la realizzazione dei culti: un capannone di un'impresa di pompe funebri in disuso sulla antica *Avenida Suburbana*, nel quartiere *Abolição*, *Zona Norte* della città di Rio de Janeiro (Nascimento 2019). Lì è nata l'*Universal*.

Le attività religiose nel nuovo tempio non tardarono ad iniziare. Dopo una proficua pubblicità tramite comunicazione orale e anche attraverso la distribuzione di volantini nelle vie e nelle piazze limitrofe, il primo culto ebbe luogo il 9 luglio 1977. Lo statuto della chiesa, approvato il 1° novembre 1977 ma registrato solo nel luglio 1980 diceva, nel suo primo articolo, che:

“un gruppo di fratelli, provenienti da diverse organizzazioni evangeliche, riconosce di essere stato chiamato da Dio, attraverso lo Spirito Santo, a continuare l'opera [di evangelizzazione] iniziata da nostro Signore Gesù Cristo, proseguita dai primi apostoli e da migliaia di santi fratelli”. E proseguiva: “Nel corso dei secoli, con la loro vita, hanno testimoniato la verità, che è Gesù Cristo, l'unica soluzione per l'umanità”, e così “hanno deliberato, di comune accordo, di fondare una chiesa e di nominarla *Igreja Universal do Reino de Deus*” (Nascimento 2019:36, traduzione mia).

Sette mesi dopo la fondazione, il 18 febbraio 1978, nel giorno in cui compie 33 anni, Edir Macedo è stato finalmente consacrato pastore dalle mani di Romildo Soares, suo allora collega pastore e fondatore dell'*Universal* (Nascimento 2019). Tuttavia, anche dopo la consacrazione di Edir, Romildo rimase il principale capo della chiesa e il suo principale predicatore. A poco a poco, però, Edir Macedo, con il suo stile autoritario, aggressivo e centralizzatore, ma anche carismatico, pragmatico e dinamico, chiedeva il passaggio, soprattutto dopo aver iniziato a presentare un programma quotidiano della durata di 15 minuti sulla *Rádio Metropolitana* di Rio de Janeiro che ha avuto molto successo tra i fedeli. L'importanza che Edir Macedo aveva acquisito nella chiesa portò a un vicolo cieco tra lui e Romildo Soares: chi dovrebbe essere il capo della chiesa? Attraverso un'elezione, i pastori della chiesa diedero la vittoria con ampio margine a Edir Macedo, il che portò Romildo Soares a lasciare l'*Universal* e fondare, nel 1980, una

nuova denominazione neopentecostale, l'*Igreja Internacional da Graça de Deus* (Mariano 1999; Nascimento 2019).

Con la partenza di Romildo si aprì la strada a Edir Macedo per centralizzare le decisioni sulla direzione della chiesa. Con la percezione della situazione sociale dei poveri urbani brasiliani e con l'intuizione dell'aggravamento sociale con la crisi economica attraversata dal paese negli anni 1980, Edir era convinto che la sua chiesa dovesse presentare spiegazioni ragionevoli e presentare soluzioni immediate alle avversità a cui furono sottoposti i poveri urbani brasiliani. Ecco perché Edir ha lasciato sullo sfondo le guarigioni e i miracoli che hanno caratterizzato le pratiche teologiche delle chiese pentecostali della "seconda ondata" e che hanno ispirato la posizione dell'*Universal* nei suoi primi anni, per accentuare una caratteristica non sviluppata da altre chiese pentecostali: la vita come costante battaglia contro le forze del male, rappresentate dalla figura del diavolo. Tuttavia, Edir si rese conto anche che l'ascesi delle chiese pentecostali non era più adatta ai nuovi tempi. Il successo della chiesa dipendeva da un certo grado di apertura richiesto dalle nuove direzioni che la società brasiliana stava prendendo e che prendesse seriamente in considerazione i desideri delle persone che la formavano. Edir Macedo e la sua chiesa abbracciarono una teologia mondana, la Teologia della Prosperità, che sfociò, tra l'altro, nel permettere e favorire una certa libertà per i fedeli.

L'*Universal* è cresciuta in modo significativo negli anni 1980. Tre anni dopo la sua fondazione, nel luglio 1980, la chiesa aveva 21 templi in cinque stati della federazione. Nel 1989 la chiesa aveva 571 templi in 21 stati e nel Distretto Federale, oltre a 4 templi all'estero: 3 negli Stati Uniti e uno in Uruguay (Mariano 1999). Ciò significa che in 9 anni il numero dei templi dell'*Universal* è cresciuto di circa il 2.600%! Nei decenni successivi, la crescita dell'*Universal* ha continuato ad accelerare. Nel 2017 la chiesa aveva circa 10.000 templi sparsi in tutto il Brasile e all'estero⁴⁸ (Nascimento 2019).

Anche se molto accentuata, l'espansione dell'*Universal* in Brasile è avvenuta in modo non uniforme: i templi si trovano prevalentemente nel sud-est del Brasile, la regione più industrializzata e urbanizzata del paese, dove si trovano le due principali città brasiliane, Rio de Janeiro e San Paolo. Così come è avvenuto con le altre chiese evangeliche pentecostali, l'espansione dell'*Universal* seguì, quindi, l'espansione urbana

⁴⁸ Secondo il sito ufficiale della chiesa, i templi sono sparsi in 97 paesi in cinque diversi continenti (Universal 2022). Come rappresentante del pentecostalismo, l'*Universal* avanza principalmente tra le società e le popolazioni povere, quindi l'espansione avviene principalmente in alcuni paesi africani, asiatici e latinoamericani (Oro, Corten, e Dozon 2003).

brasiliana. A differenza di altre denominazioni evangeliche, tuttavia, i templi dell'*Universal* non si trovano prevalentemente all'interno delle *favelas* e dei quartieri urbani periferici. Senza dubbio ce ne sono alcuni lì. Ma la priorità dell'*Universal* è l'apertura e la costruzione di templi in aree ad alta circolazione di persone e di facile accesso, con particolare attenzione ai centri urbani e alle strade e viali più importanti delle città (Almeida 2009; Campos 1997). L'obiettivo è attrarre persone "di passaggio", che ad esempio vanno o tornano dal lavoro. Questo aiuta a spiegare perché la maggior parte dei fedeli dell'*Universal* la frequenta solo sporadicamente, contribuendo così a far sì che la chiesa sia formata da un pubblico flessibile, caratteristica che impedisce la formazione di una comunità consistente, come testimonia gran parte della letteratura (Campos 1997; Mariano 1999; Mariano 2013; Vital da Cunha 2015).

Il numero dei membri della chiesa in Brasile è oggetto di molte controversie. I dati ufficiali pubblicati dal censimento IBGE (*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*)⁴⁹ del 2010 indicavano circa 1,8 milioni di fedeli. Tuttavia, decisioni metodologiche del censimento come l'inclusione di molti evangelici come appartenenti alla categoria "chiesa evangelica indeterminata", che nel censimento è molto "gonfia", probabilmente sottovalutano il numero di seguaci di alcune chiese evangeliche, tra cui l'*Universale* (Mariano 2013). Infatti, forse l'*Universal* è la principale "vittima" di questa categorizzazione, poiché l'adesione flessibile e incostante dei fedeli, come accennato nel paragrafo precedente, fa sì che una buona parte di essi non assuma se stessi come appartenenti alla denominazione. Secondo un articolo su uno dei siti web che appartiene alla *Rede Record de Televisão*, di proprietà di Edir Macedo, la chiesa aveva 10 milioni di seguaci nel 2020 (R7 2020). Questo numero è molto probabilmente sovrastimato. È probabile che il numero di seguaci dell'*Universal* sia a qualche parte tra quello del censimento IBGE e quello del portale Record, più vicino al primo.

Considerando i dati ufficiali dell'IBGE, l'*Universal* è la quarta chiesa evangelica brasiliana per numero di seguaci - la maggior parte dei quali poveri e neri (Mariano 2003a) - dietro solo a denominazioni più antiche come l'*Assembléia de Deus*, la *Igreja Batista* e la *Congregação Cristã*. Tuttavia, è probabilmente la chiesa evangelica più espressiva nella società brasiliana, considerando la sua partecipazione alla politica brasiliana (di cui parleremo più avanti nel capitolo, in un paragrafo a parte) e, soprattutto,

⁴⁹ L'IBGE è l'Istat brasiliano.

la costruzione di un impero della comunicazione destinato a diffusione di un messaggio religioso e politico senza pari.

L'uso dei *mass media* per fare proselitismo è sempre stato parte della strategia dell'*Universal*. Nei primi anni, la chiesa acquisì piccoli periodi giornalieri nelle stazioni radio di Rio de Janeiro. Nella prima metà degli anni 1980 aveva acquisito la prima stazione radio a Rio de Janeiro e nella seconda metà aveva ampliato le proprie acquisizioni a Rio de Janeiro e anche in altri stati brasiliani. Inoltre, dal 1983 in poi, ha acquisito uno spazio sulla *Rede Bandeirantes de Televisão* per avviare le trasmissioni televisive. Il programma *O Despertar da Fé* ebbe una portata quasi nazionale e rappresentò il punto di partenza di un'evangelizzazione elettronica che avrebbe portato al più grande progetto di proselitismo della chiesa: l'acquisizione da parte di Edir Macedo, nel 1989, della *Rede Record de Televisão*, che oggi è il secondo canale televisivo più visto del paese. Pochi anni dopo, nel 1992, l'*Universal* iniziò a pubblicare il settimanale *Folha Universal*, che attualmente ha una tiratura di circa 1.750.000 copie, distribuite gratuitamente davanti alle chiese o in altre parti delle città. Attualmente, come non potrebbe essere, la chiesa ha un portale su internet, fatto bene e informativo, oltre ad essere presente nei più diversi social, come Facebook e Instagram.

La *Rede Record de Televisão*, sebbene presenti alcuni programmi religiosi, ha una programmazione diversificata. È una grande società di comunicazione come tutte le altre. La sua acquisizione illustra come il progetto dell'*Universal* non sia solo religioso, ma anche imprenditoriale. Il denaro raccolto dalle decime e dalle offerte in chiesa, oltre ai profitti del canale televisivo, ha permesso non solo la moltiplicazione dei templi e l'espansione della chiesa, ma anche la diversificazione degli investimenti. L'*Universal* è diventata una vera azienda che opera nei settori più diversi. Possiede diverse reti radiofoniche e televisive, banche, un'agenzia di viaggi, un'azienda di mobili, un'impresa di costruzioni, una casa discografica, una compagnia di assicurazioni, ecc.

L'imprenditorialità e l'esplicita vicinanza al mondo del denaro, novità portata dall'*Universal* e fino ad allora insolita per il mondo religioso brasiliano, generarono molte critiche alla chiesa. I metodi aggressivi utilizzati nella raccolta delle decime e delle offerte furono accolti molto male da una parte della società, che accusava la chiesa di sottrarre ai fedeli, per la maggior parte poveri, il poco denaro che gli era rimasto in cambio di miracoli, guarigioni e liberazioni dal diavolo, pratiche da tempo presenti nelle chiese evangeliche, ma ormai ampiamente aperte dalla diffusione sempre più frequente

dell'evangelizzazione elettronica.⁵⁰ L'imprenditorialità non veniva considerata una pratica di rafforzamento dell'evangelizzazione da parte della chiesa, ma come un progetto per l'arricchimento personale di Edir Macedo. Inoltre, ci sono molte accuse secondo cui l'*Universal* pratica metodi illegali di riciclaggio di denaro all'estero.⁵¹ Tuttavia, ciò che mi interessa di più è come i discorsi e le pratiche dell'*Universal* relativi all'imprenditorialità e come l'emergere di una chiesa imprenditoriale contribuiscano alla governamentalità neoliberista. I risultati delle mie osservazioni dei culti della sede dell'*Universal* di Del Castilho, a Rio de Janeiro, e dell'analisi delle pubblicazioni della chiesa sul suo giornale, sul suo sito web e sul suo canale YouTube, iniziano a essere presentati dal prossimo paragrafo.

4.2 L'arrivo al campo di ricerca: osservazioni preliminari

Dal quartiere dove abitavo nella *Zona Sul*, vicino al centro, c'erano diversi modi per arrivare all'*Universal* di Del Castilho, nella *Zona Norte* della città. Sin dalla mia prima visita ho sempre scelto quello che probabilmente è lo più facile di tutti: prendevo la metro in una stazione vicino casa e dopo un viaggio di circa 40 minuti, coprendo dodici stazioni, scendevo alla stazione Del Castilho, vicina alla chiesa. L'unico inconveniente era viaggiare in metropolitana nel momento peggiore possibile, quando la gente tornava dalla *Zona Sul* e dal Centro alle loro case nella *Zona Norte* dopo un'altra giornata di lavoro. Per una città di quasi 7 milioni di abitanti, le due linee della metropolitana della città di Rio de Janeiro sono assolutamente insufficienti. È quasi impossibile fare un viaggio decente in metropolitana in città indipendentemente dal giorno e dall'ora, ma durante la settimana, all'ora di punta, tra le 17:00 e le 19:00, proprio quando normalmente andavo in chiesa, i viaggi sono quasi insopportabili. Tanto meno per me, ovviamente, che facevo viaggi occasionali "solo" per fare ricerca, e molto di più per i lavoratori che dovevano farli tutti i giorni, probabilmente sfiniti dopo un'altra giornata di lavoro.

Sceso alla stazione Del Castilho, per raggiungere la chiesa attraversavo una lunga passerella pedonale che passa su un grande viale e sui binari della metropolitana e del treno urbano. La passerella mi portava in un passaggio pedonale dove venditori ambulanti vendono frutta, pani, caramelle, snacks, bevande ed elettronici. Questo passaggio conduce al marciapiede dell'*Avenida Dom Hélder Câmara*, antica *Avenida Suburbana*,

⁵⁰ Edir Macedo è stato addirittura arrestato per alcuni giorni nel 1992, accusato di reati di ciarlataneria, curanderismo e appropriazione indebita.

⁵¹ A questo proposito, si veda Nascimento (2019) e Carta Capital (2021).

una delle strade principali della *Zona Norte* della città. Proseguendo a destra lungo il marciapiede, dopo aver percorso circa 200 metri, la chiesa era alla mia destra. La chiesa è annunciata dalla presenza, poco prima dell'ingresso, di un gran numero di venditori ambulanti che vendono caramelle, crostate, snacks, rose, acqua santa, medicine naturali, libri motivazionali e cd religiosi, e dal suono molto forte di canzoni evangeliche al ritmo delle musiche brasiliane del momento.

All'ingresso principale della chiesa, a caratteri cubitali, si legge *JESUS CRISTO É O SENHOR* (GESU' CRISTO È IL SIGNORE). Accanto è scritto il versetto 15 del capitolo 50 di un salmo biblico: *Invoca-me no dia da angústia, eu te livrarei e tu me glorificarás* (Invocami nel giorno della sventura: ti salverò e tu mi darai gloria). L'*Universal* di Del Castilho è chiamata Cattedrale, in quanto è la più grande sede della chiesa nella città di Rio de Janeiro, la seconda più grande del Brasile, dietro solo al *Templo de Salomão*⁵², costruito nel 2016 nella città di San Paolo. Fino alla costruzione del *Templo de Salomão*, la Cattedrale di Del Castilho fu la sede mondiale della chiesa. Costruita nel 1999, si distingue dal paesaggio circostante, fatto di case, piccoli palazzi e alcuni locali commerciali, in quanto è una megastruttura: oltre alla navata centrale con una capienza di circa 10mila persone dove si svolgono le riunioni, dispone di un auditorium più piccolo dove si svolgono eventi secondari, diverse stanze che fungono da uffici per i progetti della chiesa⁵³, un ampio parcheggio, un ristorante, oltre ad alcuni patii, corridoi e rampe che consentono la circolazione delle persone all'interno della chiesa.

A me, che sono cresciuto frequentando le messe in una chiesa cattolica nella mia città natale, la navata principale della chiesa, dove ho frequentato le riunioni, sembra tutt'altro che una chiesa. Come di solito accade negli spazi religiosi protestanti, sono pochi i simboli che fanno riferimento a una chiesa. Se non sapessi che era una, probabilmente direi che era un grande teatro. La navata è di forma ovale: un gran numero di file di sedili singole molto comode sono disposte in modo da consentire una buona vista del pulpito (nome dato dalle chiese evangeliche a una sorta di altare), su cui si trovano due tavolini di legno, una poltrona e un candeliere. Sullo sfondo, una piscina

⁵² Il *Templo de Salomão*, a San Paolo, è una megastruttura religiosa che cerca di riprodurre quello che la Bibbia dice fosse un tempio costruito dal re Salomone a Gerusalemme.

⁵³ L'*Universal* offre ai fedeli, ad esempio, servizi di assistenza per il rilascio di documenti, per la regolarizzazione della situazione elettorale e servizi legali. Inoltre, la chiesa ha alcuni progetti sociali, come la *Força Jovem Universal (FJU)*, un gruppo formato da giovani che aiuta nella riabilitazione dei giovani in situazioni di fragilità sociale, e il *Anjos da Madrugada*, destinato all'evangelizzazione e alla donazione di vestiti e cibo ai *senzateiti*. Queste stanze funzionano, quindi, come base di supporto per questi servizi e progetti.

destinata al battesimo di coloro che si convertono. Sopra il pulpito si legge *Santidade ao Senhor* (Santità al Signore). Tra i sedili e il pulpito, un grande vuoto. La chiesa dispone di quattro grandi schermi sui quali, durante le riunioni, vengono proiettate le immagini del vescovo, oltre a video, versetti biblici e i testi dei canti. L'aria condizionata funziona molto bene. Le figure 1 e 2 sono fotografie rispettivamente dell'esterno e dell'interno della chiesa.



Figura 1: Sede dell'*Universal* di Del Castilho vista dall'esterno.

Fonte: Foto del reportage *Igreja será obrigada a indenizar fiel agredido* in *Bandnews Fm Rio*, 25 giugno 2018.



Figura 2: Parte interna dell'*Universal* di Del Castilho.
Fonte: Universal (2016).

Nei prossimi paragrafi avremo modo di vedere nel dettaglio cosa succede durante le riunioni, ma qui è opportuno fare una breve generalizzazione iniziale. Sebbene ci siano alcune variazioni a seconda del giorno della settimana, è possibile dire che le riunioni seguono un certo copione standard. All'ora stabilita per l'inizio della riunione, un suono annuncia l'ingresso del vescovo nella navata da una porta dietro il pulpito. Con la Bibbia in mano si dirige verso la poltrona, si inginocchia davanti ad essa dando le spalle al pubblico e dopo qualche secondo si alza e va al tavolino e saluta tutti con un fortissimo "buonanotte". Il primo momento della riunione, della durata di circa 20 minuti, è dedicato a una preghiera improvvisata in cui il vescovo, gridando e circolando freneticamente sul pulpito, chiede a Dio di benedire i presenti che stanno attraversando difficoltà, che possono essere tanto eterogenee quanto possibile. I problemi finanziari, familiari e di salute sono spesso menzionati. Tuttavia, dettagliare queste difficoltà fa parte della strategia, poiché è necessario raggiungere il pubblico a un livello quasi individuale. Si parla della disoccupazione, dell'impresa che non va, dei debiti, del denaro che legalmente si ha diritto ma che non viene pagato, dell'alcolismo, del figlio che fa uso di droghe, della figlia che si prostituisce, del mal di stomaco, del cancro, del dolore alle gambe, ecc. Tutti questi problemi hanno un'unica fonte: il diavolo. È lui il vero responsabile delle nostre sconfitte quotidiane e l'obiettivo è che la chiesa ci aiuti a superarlo. Spesso la gente viene

invitata ad andare davanti al pulpito durante la preghiera, di solito secondo lo scopo specifico della riunione di quel giorno. Ad esempio, il lunedì i disoccupati possono essere chiamati; il giovedì, i single; il venerdì, coloro che si sentono con il diavolo nel corpo; e così via. Circa un terzo dei presenti obbedisce alla chiamata del vescovo e di solito va davanti al pulpito.

Gli ultimi 30 minuti sono dedicati allo studio della Bibbia. A volte il vescovo chiede ai presenti di aprire la Bibbia a una certa pagina e poi ha luogo una lettura collettiva. Ma il più comune è la proiezione sugli schermi di piccoli versetti biblici che illustrano il messaggio che il vescovo vuole trasmettere. Lo studio biblico è, infatti, il momento in cui il vescovo usa un riferimento sacro per i cristiani (la Bibbia) per giustificare il messaggio che vuole trasmettere. Di solito vengono presentati testi o frammenti di testi che illustrano momenti di superamento dei personaggi biblici che servono come base per il vescovo per condurre poi un discorso motivazionale ai presenti. Durante il discorso che segue le letture, sugli schermi vengono proiettate a grandi lettere parole come miglioramento, insistenza, superamento, fiducia e disciplina. Tuttavia, questo tempo di studio della Bibbia può essere utilizzato, ad esempio, anche per giustificare il pagamento della decima o per giustificare l'importanza della famiglia: "Questo è nella Bibbia!", dicono i vescovi.

Tra la preghiera di apertura e lo studio della Bibbia, ci sono momenti diversi a seconda del giorno della settimana. Ne evidenzierò tre principali. Il primo è il momento delle "testimonianze", quando persone precedentemente selezionate vengono chiamate sul pulpito dal vescovo per raccontare le loro storie di vita. Di solito circa cinque persone vengono intervistate brevemente dal vescovo per raccontare le loro storie personali di superamento, che seguono un copione prevedibile: vite "sconfitte" che si sono trasformate dopo essersi convertite alla chiesa e aver accettato Gesù. Il secondo è il momento della decima e delle offerte, che di solito avviene in tre momenti diversi della riunione, al suono di musiche evangeliche con testi motivazionali. Il terzo è l'esorcismo, quando il vescovo, aiutato da alcuni pastori, promuove un grande rito collettivo volto all'espulsione dei demoni, fonti di tutto il male che tormenta la vita delle persone, secondo la cosmologia dell'*Universal*.

Le riunioni, della durata media di 1h30min, hanno una caratteristica abbastanza pronunciata per i non iniziati come me: il dinamismo. Abituato a frequentare la chiesa cattolica durante tutta la mia infanzia e parte della mia adolescenza, la mia memoria non mi fa dimenticare che quelli furono momenti segnati dalla riflessione, dal silenzio e dalla

serenità. All'*Universal* di Del Castilho, invece, ho avuto la sensazione di essere stato trasportato da una macchina del tempo ai culti di *Azusa Street* nella Los Angeles del primo Novecento: ero in mezzo a persone che camminavano, ballavano, saltavano, urlavano e parlavano strane lingue mentre erano guarite dalle malattie ed esorcizzate dai loro demoni. L'obiettivo del vescovo che conduce la riunione sembra essere uno: non lasciare nessuno disperso. A ciò contribuiscono la musica ad alto volume e le frequenti urla nel microfono. Inoltre si creano sempre situazioni per far circolare le persone attraverso la chiesa, come il passaggio dei fedeli per la "via della desolazione", un corridoio formato davanti al pulpito dai pastori e dai collaboratori⁵⁴, che descriverò in dettaglio nei prossimi paragrafi. Inoltre, anche i rituali che possono essere organizzati senza che le persone debbano lasciare il proprio posto, come le preghiere e i pagamenti delle decime, richiedono normalmente un grande movimento di persone all'interno della chiesa.

Il numero delle persone presenti alle riunioni varia notevolmente in base al giorno della settimana ma anche in base all'ora del giorno. I giorni in cui la chiesa riceve più persone sono il lunedì, il mercoledì e il venerdì sera. In media direi che in questi giorni, di sera, partecipano alle riunioni circa 2.000 persone. Nei fine settimana, direi che la chiesa ha una media di circa 300 persone. Può sembrare strano che il sabato e la domenica, i giorni "classici" di andare in chiesa, siano quasi ignorati dai fedeli dell'*Universal* di Del Castilho. Ma questa caratteristica di frequenza non è sorprendente. Com'è una caratteristica peculiare dell'*Universal*, già evidenziata in letteratura (Almeida 2009; Campos 1997), molte sedi della chiesa sono ubicate sulle strade e viali più importanti, in zone di facile accesso (vicino alle stazioni della metropolitana, per esempio), quindi non necessariamente incastonate all'interno delle *favelas* o dei quartieri periferici. Questa caratteristica contribuisce, come abbiamo già detto, affinché l'*Universal* non costituisca normalmente una comunità religiosa, come altre denominazioni evangeliche.

Questo è il caso tipico dell'*Universal* di Del Castilho. Il pubblico che la frequenta, quindi, è composto da persone provenienti da diverse parti della città (alcuni anche da fuori), che vengono in Cattedrale alla ricerca di un'esperienza religiosa molto più ricca

⁵⁴ Oltre al vescovo e ai fedeli, alle riunioni partecipano circa 50 altre persone, tra pastori e collaboratori (così vengono chiamate le persone volontarie la cui responsabilità è quella di aiutare nell'organizzazione e nella conduzione delle riunioni). Alcuni pastori, ad esempio, assistono il vescovo durante le preghiere più ferventi, facendo a turno ciò che viene detto al microfono. Sia i pastori che i collaboratori svolgono varie funzioni durante le riunioni: consegna di piccole buste dove depositare il denaro per la decima e le offerte; raccolta delle decime e delle offerte; aiuto nei rituali di esorcismo. Da segnalare anche la presenza di alcune guardie di sicurezza privata all'interno e all'esterno della navata principale.

rispetto a quanto avviene nelle altre sedi della chiesa, che io stesso ho potuto verificare quando ero presente nelle sedi minori in altre parti della città. Inoltre, trattandosi di una zona di transito, una parte del pubblico è costituita anche da persone che tornano dal lavoro, il che è facilmente percepibile dalla presenza di molte persone che indossano divise da lavoro. Questi fedeli non cercano uno spazio di incontro settimanale con la loro comunità o un'esperienza religiosa generica, come accade nella chiesa cattolica e nella maggior parte delle chiese evangeliche. Il pubblico dell'*Universal* di Del Castilho è, in generale, composto da persone sole alla ricerca di soluzioni immediate ai loro problemi specifici. Pertanto, il pubblico preferisce andare in chiesa durante la settimana, quando vengono riservati giorni specifici per problemi specifici. Ad esempio, se il problema è finanziario, è meglio andare in chiesa il lunedì, giorno in cui la chiesa riceve più persone. Se una persona pensa di essere una vittima dell'opera del diavolo, è meglio andarci il venerdì, un altro giorno in cui la chiesa riceve una quantità importante di persone.

In linea con quanto dice la letteratura, il pubblico che frequenta l'*Universal* di Del Castilho è composto prevalentemente da poveri, neri e donne (Almeida 2009; Mariano 1999; 2003a; 2003b; 2013). Non è stato necessario applicare un questionario per giungere a questa conclusione. Se una semplice osservazione mi ha permesso di verificare il predominio dei neri e delle donne, la conversazione che ho avuto con i miei interlocutori mi ha permesso di rilevare che provenivano in gran parte dalle *favelas* e dalle periferie di Rio de Janeiro. Inoltre, il tipo di abbigliamento che indossavano e il fatto che dipendessero dai mezzi pubblici per tornare a casa hanno contribuito a rivelare le loro precarie condizioni. Uscendo osservavo che molti di loro prendevano i mezzi verso le periferie della città e, alla stazione della metropolitana, mentre io e pochi prendevamo la metro verso la *Zona Sul*, il flusso era molto maggiore verso la *Zona Norte* della città.

Sempre in convergenza con la letteratura sul neopentecostalismo (Freston 1993; Mariano 1999), l'*Universal* di Del Castilho è formata da un pubblico che sfugge allo stereotipo comportamentale degli evangelici brasiliani. In Brasile l'immagine dell'evangelico è molto ben definita: l'uomo con i capelli e la barba ben curati, che indossa abiti e scarpe eleganti; la donna con i capelli lunghi, senza trucco e senza accessori, che indossa una gonna lunga e una camicia elegante. Entrambi portano la Bibbia sotto il braccio. La gente che frequenta l'*Universal* di Del Castilho, al contrario, si veste e si comporta come un qualsiasi brasiliano. Gli uomini possono indossare infradito/sneakers, pantaloncini/jeans e magliette (che possono anche essere di squadre di

calcio). Le donne possono indossare sandali, jeans/pantaloncini/gonne e canotte. Alcune indossano vestiti. La Bibbia non era un oggetto sempre presente.

4.3 Il discorso della sofferenza alle riunioni dell'*Universal*

“Smetti di soffrire!” Questo è lo slogan principale dell'*Universal*, scritto regolarmente in volantini distribuiti per le strade della città, sul giornale *Folha Universal*, sul sito web della chiesa e proiettato sugli schermi della chiesa, prima, durante e dopo le riunioni. Si può infatti affermare che tutto il discorso dell'*Universal* ruota attorno alla sofferenza: le sue variazioni, le ragioni della sua esistenza e i mezzi per aggirarla. Nel mio primo giorno di lavoro sul campo, non ho nemmeno dovuto aspettare l'inizio della riunione affinché questo discorso bussasse alla mia porta.

All'ingresso della chiesa, subito dopo aver superato qualche decina di venditori ambulanti, ho visto un ragazzo seduto accanto a un tavolo. Da lontano, il ragazzo sembrava solo un altro dei venditori ambulanti, forse un po' fuori luogo, che era lì per vendere qualche oggetto relativo alla chiesa: fiori, olio o cd. Ma appena mi vide, il ragazzo si alzò in fretta e venne correndo verso di me. Indossava una maglietta dell'*Universal*. Dato che ero un po' preoccupato per il mio primo giorno di lavoro sul campo, ho subito pensato che la mia identità di ricercatore fosse già stata rivelata ancor prima di iniziare la ricerca. Ma il giovane, molto gentile ed educato, mi ha appena consegnato un volantino che offriva trattamento per dipendenze, depressione, ansia e insonnia (Figura 3). Inoltre, mi ha chiesto se volevo mettere il mio nome e recapito telefonico su un foglio che era sul tavolo. Poiché ritenevo che la mia ansia dovuta all'inizio del lavoro sul campo non fosse una ragione sufficiente per il trattamento, gli risposi che non mi sarebbe piaciuto, lo ringraziai e mi diressi verso la chiesa.

Il ragazzo era solo un collaboratore che lavorava per l'*Universal*. La stessa situazione si ripeteva ogni volta che passavo davanti ad una delle sedi dell'*Universal* vicina a casa mia per ritirare la mia copia settimanale di *Folha Universal*. Ero solo un pedone come gli altri, ma appena un collaboratore mi consegnava il giornale mi chiedeva se volevo mettere il mio nome e il recapito telefonico su un foglio che si trovava su un tavolo vicino all'ingresso della chiesa. Ricordo che uno di loro mi fermò e mi invitò a partecipare a una delle riunioni dove, secondo lui, accadeva di tutto: guarigioni, miracoli, cacciata di demoni, prosperità, ecc. E dove anche la depressione veniva curata.

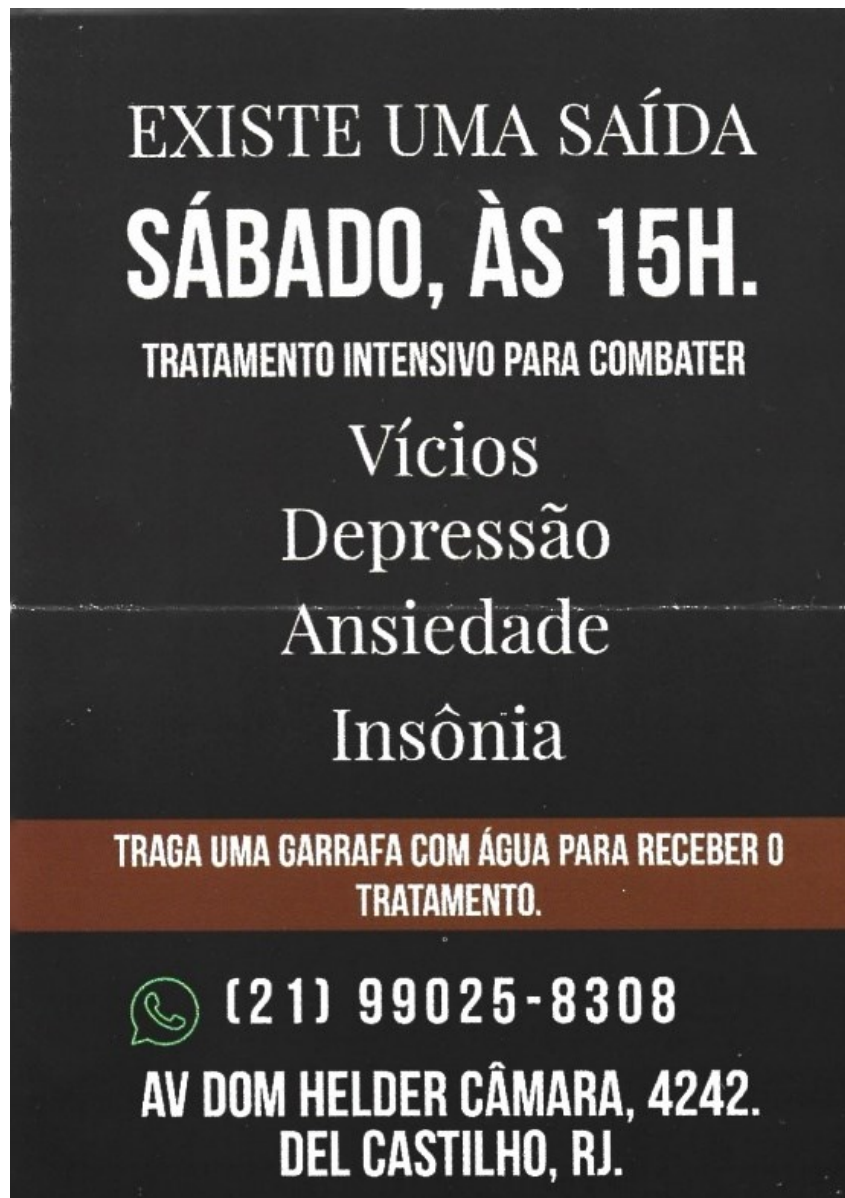


Figura 3: Volantino che mi è stato consegnato all'ingresso dell'*Universal* di Del Castilho il primo giorno della ricerca sul campo. Si legge: C'è una via d'uscita. Sabato alle 15:00. Trattamento intensivo per combattere: dipendenze, depressione, ansia e insonnia. Porta una bottiglia d'acqua per ricevere il trattamento.

È possibile pensare all'organizzazione delle riunioni secondo temi diversi a seconda del giorno della settimana in base alla sofferenza e alle sue variazioni: una giornata dedicata alla soluzione della sofferenza finanziaria, una giornata dedicata alla soluzione della sofferenza fisica, una giornata dedicata alla soluzione della sofferenza familiare, e così via. La figura 4 illustra come l'*Universal* cerca di segmentare i diversi tipi di sofferenze e le giornate specifiche dedicate alle loro risoluzioni.



Figura 4: Lo slogan dell' *Universal* "Pare de sofrer!" (Smetti di soffrire!) come titolo per la presentazione di soluzioni specifiche in base al giorno della settimana. Si legge: Smetti di soffrire! C'è una soluzione. Lunedì: Finanziario; Martedì: Salute; Mercoledì: Rafforzamento; Giovedì: Famiglia; Venerdì: Liberazione; Sabato: Cause Impossibili; Domenica: concentrazione di fede e miracoli soprattutto alle 8:00 e alle 18:00. Fonte: Penipotente (2012).

La segmentazione dei giorni della settimana secondo specifiche sofferenze è interpretata da Campos (1997) come un adattamento dell' *Universal* alle strategie di marketing del capitalismo contemporaneo. Non si tratta solo di elaborare una strategia di propaganda per la vendita di un prodotto specifico, come avveniva nel capitalismo industriale. È, infatti, un modo in cui il cliente stesso inizia a determinare, con i suoi bisogni e desideri, il prodotto da vendere e come verrà prodotto e distribuito. In questo caso, il consumatore diventa un elemento attivo, dinamico e in continua evoluzione, che richiede una costante adattabilità dell'organizzazione (in questo caso l' *Universal*) al fine di soddisfare i bisogni e i desideri dei consumatori (in questo caso i fedeli). L' *Universal* conosce molto bene il pubblico con cui ha a che fare. Il suo successo è dovuto alla comprensione dettagliata di un segmento sociale della società brasiliana che si è costituito con il processo di modernizzazione ed è diventato più complesso con il neoliberismo, i cui bisogni erano e continuano ad essere molto ben mappati in modo che la chiesa possa offrire i beni simbolici appropriati per ciascuna delle richieste.

È interessante pensare come una delle pratiche apparentemente più "innocenti" che si verificano durante le riunioni possa essere utilizzata proprio come fonte di mappatura delle affezioni e dei desideri dei fedeli che frequentano la chiesa. Ai fedeli viene chiesto di scrivere su piccoli pezzi di carte, solitamente distribuiti durante le riunioni, i problemi che stanno attraversando e le "vittorie" che vogliono ottenere. Questi piccoli pezzi di carta devono essere messi nelle buste insieme alla decima o all'offerta che vengono raccolte dai collaboratori e dai pastori al momento opportuno. Inoltre, ho

notato che questi stessi pezzi di carte vengono messi nelle fessure di un grande muro che esiste fuori dalla navata principale, ma già all'interno della chiesa, così come vengono gettati a terra durante piccoli pellegrinaggi che vengono simulati durante e dopo le riunioni, di cui parlerò tra breve.

Tuttavia, il momento più significativo della riunione legato al tema della sofferenza è la preghiera di apertura. Subito dopo il suo ingresso trionfale, il vescovo, normalmente molto agitato, in piedi davanti al tavolo o camminando da una parte all'altra del pulpito, inizia una preghiera che, per il suo contenuto e la sua ampiezza, raggiunge immediatamente tutti i presenti. Non potendo registrare l'audio delle riunioni a cui ho partecipato, trascrivo di seguito la preghiera di apertura della riunione del 14 agosto 2020 tenutasi presso l'*Universal* di Del Castilho, disponibile sul canale YouTube dell'*Universal* e che, a mio avviso, illustra bene come il vescovo cerca di raggiungere i presenti riferendosi alle sofferenze quotidiane.

Buonanotte a tutti. Sono sicuro che stasera sarà un momento di risposte, che Dio onorerà la vostra fede. Che Dio benedica voi che state guardando la trasmissione sui social, partecipate al servizio come se foste qui con noi, perché oggi Dio cambierà la vostra situazione. Chiudi gli occhi, solleva i tuoi pensieri ora, i tuoi pensieri a Dio. Voglio che preghi, voglio che tu dica a Dio cosa ti porta qui, voglio che tu apra il tuo cuore, voglio che tu abbia fiducia in Dio, perché Dio ha il potere di benedire la tua vita, ha il potere di liberarti di ogni male, [urlando] ha il potere di rendere tutto nuovo, [urlando] ha il potere di tirarti fuori da questa situazione di dolore, sofferenza, angoscia, tristezza, perdita, ha il potere di risolvere i tuoi problemi, per darti liberazioni, per restaurare ciò che era perduto. La Bibbia dice che Davide e i suoi uomini piansero così tanto che persero le forze, ma fu rianimato nel Signore. E quando chiese a Dio se stava per inseguire o meno i nemici, se stava per raggiungerli o meno, Dio disse: "Vai, perché stai per raggiungere i tuoi nemici". E anche quello che non ha chiesto a Dio, Dio ha detto che avrebbe restaurato tutto ciò che era perduto. Dio ti ha portato qui per restaurare la tua vita, ha il potere di restituirti la pace che non hai nella tua casa, la pace che non hai nel tuo cuore, ha il potere, amico mio, di aiutarti. Oh Dio onnipotente, nel nome di nostro Signore Gesù Cristo, veniamo ora alla tua santa presenza, Padre mio, per chiedere a nome di coloro che soffrono, [urlando] di coloro che soffrono, di coloro che hanno bisogno di liberazione, di coloro che hanno bisogno di luce, di pace, di chi ha bisogno di avere le strade aperte, le porte aperte, di trasformare la propria vita. Vieni mio Dio. Vieni a portare aiuto, vieni a portare risposte, vieni a fare di questa creatura Padre mio, una persona felice. Vieni mio Dio, vieni aiutare, vieni manifestarsi, vieni ad agire dove nessun altro può agire, solo la tua potenza. Rispondi Padre mio, rispondi, perché qui c'è gente che non sopporta più la sofferenza. Rispondi Padre mio, perché ci sono persone qui che vivono un dolore dopo l'altro, una perdita dopo l'altra, un dolore dopo l'altro, una delusione dopo l'altra. E ti chiedo, dai la vittoria, mostra la tua potenza, ma aiuta tutte queste persone. Alzate le mani e dite con me [ad ogni pausa, tutti i presenti ripetono le parole pronunciate dal vescovo]: "Mio Dio, nel nome di Gesù, per fede, onorami, benedicimi, che questa riunione si concluda solo con la mia vittoria. Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. E quelli che credono dicono "Amen e grazie a Dio" (Universal Rio de Janeiro 2020).

Anche se lo stralcio sopra riportato sia esemplificativo di come il tema della sofferenza è affrontato all'inizio delle riunioni, finisce per essere molto generalista. Nelle riunioni a cui ho partecipato, in molti casi il vescovo ha fatto riferimento a problemi più specifici. Chiese a Gesù di intervenire per i disoccupati, per i debitori, per i microimprenditori la cui attività non andava avanti, per i single che non riuscivano a trovare un partner, per gli sposati il cui matrimonio non andava bene, per il ragazzo che era coinvolto nel narcotraffico, per la ragazza che si prostituiva, per l'uomo alcolizzato, per la donna che soffriva di dolori alle gambe, per l'uomo che soffriva di mal di schiena, per la persona che aveva una malattia incurabile, ecc. In un modo o nell'altro, ti sentiresti incluso nella preghiera di apertura del vescovo. Io stesso, che ho sviluppato un problema digestivo dopo aver avuto la mononucleosi durante il mio dottorato in Italia, mi sentivo accolto quando il vescovo chiedeva a Gesù di intervenire per chi aveva mal di stomaco. Quella preghiera potrebbe essere destinata a me, pensavo. Probabilmente anche gli altri presenti pensavano allo stesso modo. Tutte le affezioni, le ansie e le sofferenze avevano posto in quella chiesa. A quanto pare anche le soluzioni a questi problemi, anche se i miei problemi digestivi sono rimasti.

Come è stato illustrato dallo stralcio sopra riportato nel momento in cui il vescovo chiede a Dio in favore "di chi ha bisogno di avere le strade aperte, le porte aperte", durante le riunioni i vescovi usano molte metafore per riferirsi ai problemi quotidiani a cui sono sottoposti i presenti. La vita si presenta come una vera e propria prigione attraverso espressioni usate ricorrentemente dai vescovi come "vita bloccata", "porte chiuse" e "camera oscura". Tali espressioni precedono la presentazione dell'unico cammino possibile che porta alla libertà: consegnare la propria vita nelle mani di Gesù.

Esemplificativa al riguardo è stata la riunione di martedì 9 novembre 2021, quindi dedicata alla cura delle malattie. Contrariamente alle aspettative, la riunione non ha ruotato solo intorno alla guarigione delle malattie, avvenuta solo quando il vescovo ha chiesto ai malati di presentarsi davanti al pulpito durante la preghiera di apertura. La riunione ha ruotato attorno alla metafora del "lenzuolo freddo", che presumibilmente ci avvolge e insiste per non lasciarci. Ad un certo punto della riunione il vescovo chiamò sul pulpito due pastori che, come al solito su ordine del vescovo, corsero verso di lui. Uno di loro si sdraiò mentre l'altro aiutava il vescovo a coprire quello sul pavimento con un lenzuolo bianco che aveva tra le mani. Appena tolto il lenzuolo, il pastore che era coperto si è alzato e il vescovo ha detto che questo sarebbe successo nella vita di tutti i presenti, purché avessero fede: rimuovere il "lenzuolo freddo" per tornare alla vita. Quel mal di

stomaco, quella voglia di vomitare, quel debito, il marito che ti ha lasciato, il tradimento nel matrimonio, i conflitti con i figli, la disoccupazione: tutto colpa del maledetto “lenzuolo freddo” che insiste per non lasciarci.

Il fatto è che, per mancanza di fede o meno, il “lenzuolo freddo” insiste per rimanere coinvolgendo i fedeli. Come i vescovi lo sanno, è ricorrente durante le riunioni ricorrere al discorso degli ultimi tempi e dell'imminente ritorno di Gesù, come annunciato dalla Bibbia, come un modo per giustificare la sofferenza. L'importante era la riconciliazione con Dio prima del giudizio finale. Questi momenti osservati durante le riunioni relativizzano una presunta negazione dello “altro mondo” e il rigoroso apprezzamento del “qui e ora” che la letteratura normalmente attribuisce al neopentecostalismo. Nella riunione di domenica 10 ottobre 2021, ad esempio, lo studio biblico ha ruotato attorno all'analisi dell'Apocalisse, che, sebbene, secondo il vescovo, sia il testo più difficile della Bibbia, perché ricco di immagini, è anche il più attuale. Il vescovo scelse quattro frammenti della Bibbia che menzionano la fine dei tempi (non necessariamente nel libro dell'Apocalisse) per illustrare la sua tesi che siamo vicini alla fine e che Gesù sta per tornare. Sugli schermi della chiesa è stato mostrato un breve video su alcune eruzioni vulcaniche avvenute di recente sull'isola di La Palma, dell'arcipelago delle Canarie, che dimostrava, secondo lui, che la Bibbia ha ragione. Dopo che il video è stato mostrato, il vescovo ha detto che questo era solo un esempio e ha chiesto ai presenti di immaginare le eruzioni simultanee dei 1.500 vulcani in attività nel mondo. Ha continuato dicendo che il Brasile ha 3 vulcani, di cui uno a Rio de Janeiro. Ha cercato di spiegare perché esistono i vulcani, riferendosi alle placche tettoniche. Da vulcani e placche tettoniche è passato alla pandemia Covid-19, annunciandola come l'ennesima prova della fine dei tempi per la sua maggiore capacità di espansione rispetto ad altre già vissute dall'umanità. Più che soffermarmi su informazioni e spiegazioni completamente sbagliate su vulcani e placche tettoniche, che io, come geografo, ascoltavo con imbarazzo, e sull'analisi non contestualizzata di una pandemia che, questa volta, si è verificata in un mondo globalizzato, mi interessa sottolineare il chiaro obiettivo di spaventare le persone e renderle docili sulla base di letture frammentate e decontestualizzate della Bibbia e da informazioni errate e decontestualizzate su pandemie e catastrofi naturali.

Lo stesso discorso della fine dei tempi ebbe luogo durante lo studio biblico della riunione di venerdì 1° ottobre 2021. Questa volta, però, niente pandemie o catastrofi naturali: il tema era la depressione. L'obiettivo ovviamente non era quello di affrontare la malattia in sé. Depressione era il termine generico per riferirsi ai nostri dolori e

frustrazioni quotidiane in un mondo che, secondo il vescovo, “sta peggiorando”. Tuttavia, il messaggio da trasmettere era che “la depressione è curabile”, frase che è stata mostrata sugli schermi della chiesa. Per essere guarito, bisognerebbe riconciliarsi con Dio e l’*Universal* offre questa possibilità. Il vescovo ha anche menzionato una partnership tra l’*Universal* e il concessionario privato che gestisce il ponte *Rio-Niterói* (un ponte che collega le città di Rio de Janeiro e Niterói da cui molte persone saltano per suicidarsi) secondo cui la compagnia trasmetterebbe direttamente all’*Universal* persone che all’ultimo momento hanno deciso di tornare indietro sulla loro decisione di suicidarsi.⁵⁵

In un’altra riunione di venerdì, il tema della depressione è stato nuovamente affrontato. Quello stesso giorno, tornando a casa, mentre stavo attraversando la passerella verso la stazione della metropolitana che passava sopra i binari della ferrovia, ho notato diversi pezzi di carta gialla legati con un nastro lungo l’intera struttura laterale della passerella. Mentre mi avvicinavo a uno di questi fogli, ho notato che c’era qualcosa scritto su di esso. Avvicinandomi ancora di più, ho letto: *Essa carta é pra você!* (Questa lettera è per te!). La lettera era sigillata con la colla, ma simulava un sigillo con un adesivo che diceva: *Help. Não te julgo, te ajudo* (Help. Non ti giudico, ti aiuto). Ho subito associato la presenza di quelle lettere al contenuto della riunione a cui avevo appena partecipato. Ero sicuro che quelle lettere fossero state messe per la gente che tornava dalla riunione alla stazione della metropolitana. Tuttavia, forse innocentemente, ho pensato che fosse una specie di servizio privato che offriva un aiuto psicologico e sociale senza alcun legame con la chiesa. Evidentemente ho preso una delle carte. Quando l’ho aperta, ho potuto leggere: *Não olhe para o que passou. Foque no seu futuro. Tem coisas maravilhosas preparadas para você, e nós podemos te ajudar a enxergar isso* (Non guardare quello che è successo. Concentrati sul tuo futuro. Ci sono cose meravigliose preparate per te e noi possiamo aiutarti a vederle). Sotto, un numero di recapito telefonico e un profilo Instagram della FJU (*Força Jovem Universal*), il gruppo giovanile dell’*Universal* (Figura 5). Quelle lettere erano state quindi collocate dal gruppo di giovani dell’*Universal* con l’obiettivo di raggiungere il pubblico appena uscito dalla riunione. Quando si accede al profilo Instagram dell’organizzazione, si legge: *Suicídio, Automutilação, Traumas e Ansiedade? Já passamos por isso. Chame o Help!* (Suicidio, Automutilazione, Traumi e Ansia? Ci siamo già passati. Chiama Help!).

⁵⁵ Il sito web dell’*Universal* ha un articolo che spiega la partnership, che ha anche coinvolto una campagna di prevenzione del suicidio sul ponte (Universal 2021c).

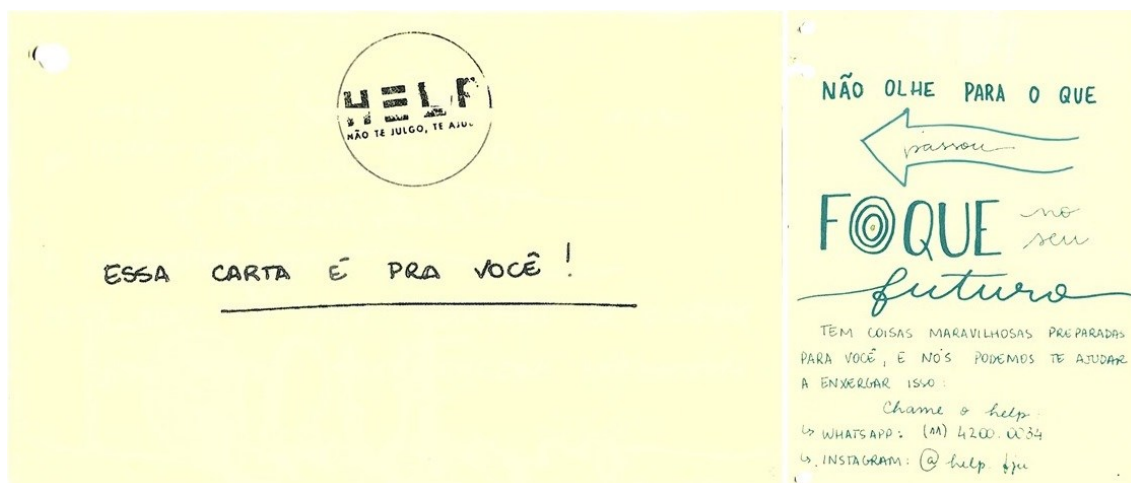


Figura 5: A sinistra l'esterno e a destra l'interno della lettera messa dalla FJU sulla passerella che porta alla stazione della metropolitana di Del Castilho.

Nelle conversazioni che ho avuto con i miei interlocutori e le mie interlocutrici prima delle riunioni, dentro o fuori la chiesa, il tema della sofferenza veniva sempre fuori senza che io facessi domande al riguardo. Una di loro, una donna di mezza età che apparteneva alla chiesa *Assembléia de Deus* – un'altra chiesa pentecostale brasiliana -, ha giustificato la sua conversione all'*Universal* per quella che considerava la bella e aggressiva opera di evangelizzazione promossa dalla chiesa. Dopo la sua conversione, iniziò a fare volontariato in quest'opera di evangelizzazione, reclutando abitanti della *favela* in cui vive che, secondo lei, stavano attraversando molte difficoltà e avevano bisogno di Dio. Un'altra interlocuttrice, anche lei una donna di mezza età, mi ha raccontato che la sua conversione all'*Universal* è avvenuta quando si è sentita molto umiliata dopo che suo marito l'ha abbandonata per vivere con una ragazza molto più giovane di lei. Non solo i miei interlocutori e le mie interlocutrici, ma anche le persone che hanno dato le loro testimonianze pubbliche hanno raccontato storie di sofferenza, soprattutto nelle riunioni del venerdì. Ecco alcuni esempi: una donna che aveva una trombosi alle gambe ha affermato di essere guarita dopo aver percorso la "Via Dolorosa"; un uomo, che "bebia, fumava e cheirava"⁵⁶ e ha detto di non essere rispettato dai figli, "si guarì" subito dopo aver attraversato la "Via Dolorosa"; una donna che aveva una malattia all'utero ed era guarita (in una mano portava uno di quei grandi sacchetti di plastica dove di solito si portano i test di laboratorio); una ragazza che aveva subito un grave incidente, che aveva subito cinque diversi interventi chirurgici, che non riusciva a muovere una mano e che

⁵⁶ Modo moralistico di riferirsi, in Brasile, alle persone che bevono alcolici, fumano sigarette e sniffano cocaina

aveva la mascella danneggiata, è guarita solo dopo aver percorso la “Via Dolorosa”. Sì, non ci sono state spiegazioni dettagliate sulle malattie e gli incidenti presentati. L’unica cosa che contava era presentare un problema (preferibilmente serio) e concludere dicendo che il problema era stato risolto con l’aiuto dell’*Universal*.

Ma, in fondo, cos’era la “Via Dolorosa”? È stato probabilmente il rituale più impressionante a cui ho assistito durante il lavoro sul campo. La “via dolorosa” è stata una novità di alcune riunioni dell’anno 2022. Le riunioni, come sempre, iniziavano con una preghiera in cui il vescovo parlava di problemi, dolori e sofferenze dei più diversi tipi. Nella riunione di venerdì 25 marzo 2022, subito dopo la preghiera, il vescovo ha spiegato ai presenti che avrebbe organizzato un grande corridoio attraverso il quale dovevano passare tutti coloro che volevano essere liberati dalla sofferenza. Il corridoio sarebbe formato dai pastori e dai collaboratori nello spazio che esiste tra il pulpito e i sedili. Le persone sono state invitate a passare attraverso questo corridoio. Tuttavia, poiché la chiesa era molto piena, i presenti furono divisi in cinque diversi gruppi. Partendo dal lato destro del vescovo, il primo gruppo doveva fare il giro della navata dall’esterno fino a raggiungere l’altra estremità della navata, dove doveva rientrare nella navata e iniziare il pellegrinaggio attraverso la “Via Dolorosa”. Non appena il primo gruppo terminasse il suo passaggio, il vescovo avrebbe annunciato che sarebbe stato il turno del secondo gruppo di fare la stessa cosa, e così via fino al quinto gruppo.

Con le luci principali all’interno della chiesa tutte spente, in un’oscurità quasi totale, il vescovo annunciò che si poteva iniziare il passaggio attraverso la “Via Dolorosa”. Io e tutti i presenti abbiamo attraversato il corridoio pregando, gridando, saltando e alzando le mani al cielo, mentre alcuni lasciavano cadere i loro pezzettini di carta contenenti le sofferenze vissute e le vittorie desiderate. I pastori e i collaboratori che formavano il corridoio pregavano per coloro che passavano, con gli occhi chiusi e agitando freneticamente le mani verso il corridoio. Mentre il rito continuava, il vescovo chiese a Dio di intervenire per quei sofferenti che passavano per il corridoio, chiedendo che il diavolo si allontanasse da loro. Il vescovo è stato assistito sul pulpito da due pastori, poiché nessuno può gridare per 30 minuti di fila, la durata del rito. Nella riunione di lunedì 25 aprile 2022, il culmine del rito si è verificato alla fine, quando sugli schermi hanno iniziato a proiettarsi le immagini di un pastore che si trovava sul terrazzo della chiesa. Pregava Dio e gridava contro satana mentre sullo sfondo la telecamera in movimento produceva immagini che rivelavano l’oscurità della città punteggiata da piccoli punti

luminosi provenienti dalle luci delle *favelas* circostanti. Questo esito della “Via Dolorosa” ha reso il rito ancora più spettacolare di quanto avesse annunciato.

La mobilitazione dell'intera chiesa per partecipare al rito della “Via Dolorosa” è avvenuta anche il giorno del passaggio per la “Valle del Sale”. Quando sono arrivato in chiesa lunedì 24 gennaio 2022, un pastore che stava dalla parte destra del pulpito, prima che iniziasse la riunione, ha invitato persone che erano state benedette e che avevano ottenuto “risultati” dopo aver attraversato la “Valle del Sale” per andare da lui a farsi ungere le mani con olio. In quel momento non capivo cosa significasse l'espressione “Valle del Sale”. Durante la riunione il vescovo ha fatto numerosi riferimenti a “Valle del Sale” ma il significato ancora mi sfuggiva. Solo alla fine della riunione il mistero è stato chiarito. A luci spente, un pastore ha continuato una preghiera iniziata dal vescovo. Pochi minuti dopo, il vescovo ha ripreso la parola dicendo che era già fuori dalla chiesa in attesa che i presenti passassero per la “Valle del Sale”. L'uscita dall'interno della chiesa era organizzata in modo che tutti i presenti uscissero attraverso la stessa porta che conduceva ad un ampio corridoio formato dal vescovo, dai pastori e dai collaboratori e che, a sua volta, conduceva al cancello principale che separava la chiesa dalla strada. In altre parole, una volta superato il corridoio, i presenti potevano recarsi direttamente alle loro case. La “Valle del Sale” era proprio il nome dato a questo corridoio, il cui pavimento era ricoperto da un enorme telo di plastica trasparente che fungeva da protezione contro una grande quantità di sabbia (a simboleggiare il sale) distribuita uniformemente in tutto il corridoio. Mentre attraversavamo la “Valle del Sale”, il vescovo e alcuni pastori hanno condotto una fervente preghiera il cui contenuto ruotava intorno alla liberazione da tutte le sofferenze quotidiane e alla guerra contro le forze del male. Gli altri pastori e collaboratori che formavano il corridoio, con gli occhi chiusi, agitavano le mani verso le persone che passavano, molti dei quali gettavano per terra delle piccole carte che contenevano le loro sconfitte quotidiane, nonché le vittorie auspiccate.

4.4 Il diavolo, simbolo di ogni male

La “Valle del Sale”, secondo la Bibbia, è il luogo in cui il re Davide vinse una battaglia contro i suoi nemici. È diventato il simbolo, quindi, del luogo dove cadrà il nemico, che non è ancora caduto! Il luogo simbolico della vittoria contro la malattia, l'invidia, il debito, la disoccupazione e la delusione d'amore. All'*Universal*, c'è solo una spiegazione per tutti i dolori della vita: il diavolo. Una vasta letteratura mi aveva già informato che la battaglia spirituale tra Dio e il Diavolo è il cuore della cosmologia

dell'*Universal* (Almeida 2003; 2009; Campos 1997; Mariano 1999; Silva 2011). In questa prospettiva, il mondo è l'arena in cui si svolge la lotta tra Dio, Satana e i loro eserciti di angeli (Campos 1997). L'oggetto di questa guerra è l'essere umano, la cui adesione a una delle parti è contestata in feroci battaglie spirituali.

Ho potuto vedere durante il lavoro sul campo che la lotta contro il diavolo occupa buona parte del tempo dedicato alle riunioni dell'*Universal*. In ogni giorno della settimana, subito dopo la preghiera di apertura, quando viene esplicitato il tema della sofferenza, appare il responsabile di tutti i mali: il diavolo. Di solito a luci spente, in un lungo discorso piuttosto infiammato, il vescovo, citando ancora e per nome un'infinità di sofferenze, dice che la loro esistenza è dovuta alla presenza del diavolo nel corpo di chi soffre. Richiede dunque che il diavolo lasci immediatamente quei corpi e non torni mai più. Durante il discorso, i presenti, con gli occhi chiusi, alzano entrambe le mani al cielo e scuotono intensamente i loro corpi. Il rito raggiunge il culmine nel momento finale, quando il vescovo chiede a tutti i presenti di mettere entrambe le mani sulla testa e di gridare tre volte forte "saaaaaaaai!"⁵⁷. Ad ogni grido di "saaaaaaaai!", le mani lasciano la testa e si alzano al cielo.

Tuttavia, dopo questo discorso iniziale contro il diavolo che avviene in tutte le riunioni, in alcuni di esse, in particolare quelle del venerdì, specificamente dedicate alla liberazione, il rito prosegue, ponendo l'accento sulla pratica dell'esorcismo. Dopo il momento più infiammato, la riunione si fa più silenziosa e il vescovo fa spazio alla manifestazione dei demoni. Pastori e collaboratori sono distribuiti in tutta la chiesa e sono attenti. Si sentono tra i presenti, di tanto in tanto, grida, grugniti, sussurri e discorsi incomprensibili. Ad ogni voce, il vescovo aiuta a indicare ai pastori e ai collaboratori da dove viene ("là pastore", "lì collaboratore", dice il vescovo). Alcune persone manifestano la presenza del diavolo. Oltre ai suoni emessi, sono agitate, muovono gli occhi in modo insolito e mettono entrambe le braccia dietro di sé, con le mani rigide e le dita rivolte verso l'alto, come a indicare la presenza di artigli. Il diavolo ha il suo modo di essere.

Ogni manifestazione del diavolo viene affrontata individualmente: pastori e collaboratori si recano, di solito in due, sulle poltrone dove dà l'aria della sua grazia per esorcizzarlo. In alcuni casi, il rituale dell'esorcismo avviene proprio nel luogo in cui si manifesta il diavolo. Uno dei due tiene il corpo agitato della persona mentre l'altro tiene

⁵⁷ Questa è una forte intonazione del verbo *sair* (letteralmente uscire, ma in questo caso il suo significato è più vicino a lasciare) in portoghese coniugato alla seconda persona singolare dell'imperativo. Una richiesta molto enfatica, quindi, che il diavolo abbandoni quei corpi.

saldamente la testa dell'indemoniato, pronunciando parole d'ordine affinché il diavolo lasci quel corpo. Tuttavia, il più comune è che le persone che manifestano la presenza del diavolo vengono portate davanti al pulpito e che l'esorcismo sia praticato lì da pastori e collaboratori. Alcuni degli indemoniati, tuttavia, di solito due o tre, vengono portati dai pastori e dai collaboratori sul pulpito affinché il rito dell'esorcismo sia eseguito dal vescovo e da un pastore e possa, così, essere presentato didatticamente a tutti i presenti.

Le persone possedute sono generalmente molto agitate, ridono e gridano parole incomprensibili. Tuttavia, appena salgono sul pulpito, il vescovo ordina loro di inginocchiarsi – cosa a cui prontamente obbediscono –, sempre con le braccia dietro la schiena e le mani e le dita rigide rivolte verso l'alto, a simulare artigli legati. Mentre il vescovo intervista uno dei demoni, gli altri rimangono a terra in qualche angolo del pulpito, in ginocchio e con gli “artigli” dietro la schiena. Il vescovo possiede il potere di parlare o con il diavolo o con la persona che è stata incorporata. Durante l'intervista, quindi, il vescovo sceglie con chi vuole parlare. Il diavolo è aggressivo, ride a crepapelle, è minaccioso e spiega perché ha scelto di incarnare quella specifica persona: “Voglio ucciderla”, “Voglio distruggere questa vita”, dice il diavolo. La persona dietro il diavolo ha sempre una voce calma e piangente e spiega il dolore che sta attraversando. Dopo pochi minuti, il vescovo ordina al diavolo di alzarsi, che prontamente obbedisce. Tenendo la testa del diavolo, il vescovo pronuncia parole di ordine in esaltazione di Gesù e in disprezzo del diavolo. Il pubblico, in trance e al grido di “Queima, Jesus! Queima, Jesus!”⁵⁸, segue con ansia il prevedibile esito della battaglia. L'atto finale è un grido di “saaaaai!” tre volte pronunciato dal vescovo e accompagnato dal pubblico. Il diavolo cade a terra, per la gioia dei presenti. Non c'è più un diavolo, la persona fino ad allora incorporata viene sollevata dal vescovo, che la abbraccia. Lì, dice il vescovo, una vita sta per ricominciare. La persona allora dice il suo addio e comincia a camminare normalmente verso il proprio posto tra il pubblico. Lo stesso processo avviene con le altre persone incorporate che aspettano sul pulpito il momento della loro liberazione. Di seguito, presento alcuni stralci dal mio diario di campo che illustrano il rituale di esorcismo che ho appena descritto.

Oggi è venerdì e per la prima volta sono andato alla riunione chiamata *Sessão do Descarrego*, che è tra le principali offerte dall'*Universal*. Non avevo mai visto la chiesa così piena. Alla riunione hanno partecipato circa 1.000 persone. In effetti, la riunione ha ruotato attorno al rituale della liberazione del diavolo. Il vescovo chiese che tutte le

⁵⁸ Letteralmente “Brucia, Gesù!”. È un'espressione ampiamente usata nelle chiese evangeliche brasiliane durante i rituali di esorcismo.

persone che erano state incorporate dal diavolo di presentarsi davanti al pulpito. Circa un terzo dei presenti si è presentato. Con le luci spente, è iniziata la sessione di liberazione. Il vescovo parlava a voce molto alta e, al suono di una musica fervente in sottofondo, ha fatto molti riferimenti alle entità spirituali delle religioni di origine africana (*Pomba Gira, Exu Caveira, Caboclo Cobra Coral*)⁵⁹. Il vescovo ha detto che in realtà erano demoni che dovrebbero essere bloccati. Alcune persone che erano andate davanti al pulpito cominciarono a gridare, gemere e pronunciare frasi incomprensibili. Una donna vomitava e il vescovo fece segno che in quel momento il diavolo veniva scacciato. Ha chiesto ai collaboratori di portare acqua, secchio e panni per la pulizia. In questo momento, il vescovo ha messo in evidenza i vari problemi digestivi che le persone devono affrontare. Secondo lui, erano tutti causati dal diavolo che si è impossessato della gente. Due persone sono state portate al pulpito dai collaboratori. Uno di loro era un uomo di circa 40 anni che continuava a fare grugni e gesti con le mani come se volesse impiccare qualcuno ma non poteva perché aveva le mani bloccate. Il vescovo chiese al “diavolo” esattamente cosa volesse. Il diavolo, sempre con le mani giunte e facendo gesti di impiccagione, diceva, con voce roca, che voleva uccidere il vescovo, ma non poteva. Ed era arrabbiato per questo. Il vescovo ha poi voltato le spalle all’uomo dicendo che voleva essere ucciso da lui proprio in quel momento. Il diavolo urlò e grugnì ripetendo che non poteva. Il vescovo poi ha detto che non poteva perché lui, il vescovo, era “pieno di Gesù” e in questi casi il diavolo è impotente. Ha finito per espellere il demone dal corpo dell’uomo proclamando parole di ordine e dicendo *saaaaai!* tre volte, mentre l’udienza delirante ripeteva le parole col vescovo. Alla fine, il diavolo è stato scacciato e l’uomo è caduto in ginocchio davanti al vescovo e poi si è allontanato normalmente verso il pubblico. L’altra persona era una donna, circa 50 anni, che, inginocchiata davanti al vescovo, gridava che stava per picchiarlo, dentro la chiesa o fuori. Il vescovo ha detto che non sarebbe mai stata in grado di farlo perché lui era protetto da Gesù. La donna ha continuato a urlare, fino a quando il vescovo ha iniziato la sessione di esorcismo, pronunciando parole di ordine fino a quando il demone è stato espulso e la donna è caduta a terra, liberata (Diario di campo, venerdì 10/01/2021).

Oggi è stata la mia prima visita in chiesa di martedì, giornata dedicata alla guarigione delle infermità. Tuttavia, la riunione ruotava attorno al demone piuttosto che alla guarigione. Il “lenzuolo freddo” era il simbolo delle cose che andavano storte nella vita. Tutto era sempre colpa del diavolo. Il vescovo ha chiesto che le persone che si sentivano incarnate dal diavolo si presentassero davanti al pulpito. Circa la metà delle 300 persone presenti si alzò e andò davanti al pulpito. Con la preghiera e le grida si sono manifestati diversi demoni che sono stati progressivamente espulsi dal rito di esorcismo del vescovo, seguito con entusiasmo dal pubblico presente. Accanto a me, il diavolo si è manifestato in una ragazza nera di circa 25 anni e sono venute due collaboratrici per iniziare l’esorcismo, seguite da vicino da altri due collaboratori. La ragazza era a terra mentre le due collaboratrici scuotevano la sua testa, cercando di espellere il demone che avrebbe portato la ragazza a prostituirsi. Dissero: *sai pombagira, saaaaai!*. La famiglia della ragazza era sui sedili accanto a lei. Mentre avveniva l’esorcismo, la madre seguiva con calma la riunione. Un ragazzo davanti al pulpito ha testimoniato dicendo di essere venuto

⁵⁹ Come abbiamo visto nel capitolo 3, l’espansione evangelica nelle *favelas* e nelle periferie delle città brasiliane è iniziata con una guerra dichiarata alle religioni di origine africana, come l’Umbanda e il Candomblé (Prandi 1996, Mariano 1999, Vital da Cunha 2015). A Rio de Janeiro questa guerra è stata ed è ancora più esacerbata per la presenza ancora importante di queste religioni nelle *favelas* e nelle periferie della città. Le battaglie si combattono ancora oggi nelle riunioni dell’*Universal*, principalmente perché, secondo la chiesa, le persone spesso finiscono per essere possedute entrando in contatto, direttamente o indirettamente, con elementi di queste religioni, le cui entità sono trattate come demoni. A proposito, Edir Macedo, uno dei fondatori e grande dirigente della chiesa, ha pubblicato nel 1993 il libro *Orixás, caboclos e guias: Deuses ou demônios?* (1993).

da *Arraial do Cabo*⁶⁰ perché negli ultimi giorni aveva avuto problemi con la moglie. Hanno raggiunto il limite quando nei giorni scorsi uno ha puntato il coltello contro l'altro. Poco dopo, il vescovo ha detto al microfono che questa era l'opera del diavolo che si manifestava nel ragazzo. Diverse persone venivano esorcizzate sul pulpito con l'aiuto dei collaboratori, mentre il vescovo gridava parole di ordine nel microfono (Diario di campo, martedì 11/09/2021).

Oggi, venerdì, per la prima volta ho assistito (e partecipato!) a un rito che prevedeva il passaggio attraverso un corridoio formato davanti al pulpito da pastori e collaboratori con l'obiettivo di eliminare il diavolo dalla nostra vita. Inizialmente, il vescovo ha chiamato a passare per il corridoio solo coloro che erano quasi morti quest'anno (alcuni si sono alzati e sono andati). Poi ha chiamato anche coloro che erano vittime di invidia nei loro ambienti di lavoro (alcuni si sono alzati e sono andati). Alla fine ha chiamato tutti quelli che avevano problemi (quasi tutti si sono alzati e sono andati). Il vescovo e i pastori, ad occhi chiusi, agitavano le mani verso coloro che passavano, mentre il vescovo pregava energicamente, nel nome di Gesù, per l'espulsione dei demoni incarnati (Diario di campo, venerdì 17/12/2021).

Oggi, giovedì, giornata dedicata alle coppie, sono stati chiamati davanti al pulpito tutti coloro che hanno avuto problemi di coppia. Coloro la cui vita sentimentale è stata un fallimento. Circa un terzo dei presenti si è spostato davanti al pulpito. Poi iniziò la sessione di esorcismo. Cominciarono le urla. Non appena il vescovo ha iniziato a dire cose del tipo: "quelli che sono stati vittime di stregoneria, quelli che hanno una *pombagira* che non ti lascia andare, quelli che sono vittime dell'invidia, ecc.", allora i demoni iniziarono a manifestarsi. Quattro persone incorporate furono portate sul pulpito per essere intervistate dal vescovo, ma solo due lo furono, forse perché le prime due interviste andarono più a lungo del previsto. La prima intervistata era una donna di circa 50 anni. Aveva il demone molto vivo nel suo corpo. Affermava di avere successo in quasi tutti gli ambiti della vita, compreso quello professionale, ma che la sua vita amorosa era un inferno. Apparentemente aveva paralisi facciale. Il vescovo poteva scegliere se parlare con il presunto diavolo o con la donna stessa. Il diavolo affermava di chiamarsi *Maria Mulambo* (entità dell'Umbanda), teneva la testa bassa e si manifestava tra variazioni di urla e voci molto basse. Quando il vescovo voleva parlare con la donna, le teneva la testa e metteva da parte il demone. Così, apparve una donna equilibrata, parlando tranquillamente. Alla fine, già parlando con il demone, lo mise davanti a sé e disse che in nome di Gesù sarebbe stato esorcizzato. E se fosse successo davvero, sarebbe caduto in ginocchio proprio lì. Ed è proprio quello che è successo. Prima, tuttavia, ha sfidato coloro che affermano che l'*Universal* paga per le persone che fingono di essere incorporate dal diavolo per venire sul pulpito per confermare se si trattasse o meno di una semplice messa in scena. Tuttavia, non era responsabile in caso di aggressione da parte del diavolo. Nessuno si è presentato. Il secondo "demone" intervistato era una donna che aveva problemi di coppia. Lei e il suo compagno stavano insieme da 1 anno e 7 mesi. Il vescovo chiese se lui era presente, lei ha risposto sì, e allora lui è stato chiamato sul pulpito. Ha confermato i problemi di coppia ed è rimasto lì per seguire l'intervista. Come nel caso precedente, il vescovo intervistava alternativamente il diavolo e la donna che lo aveva incorporato. Alla domanda sui problemi di relazione che hanno avuto, la donna ha detto che la relazione era segnata da molti litigi (a volte voleva picchiare il suo ragazzo) e che questo è successo anche nelle sue precedenti relazioni amorose. Alla fine, il demone è stato esorcizzato, la coppia si è abbracciata e si è recata normalmente al proprio posto (Diario di campo, giovedì 13/01/2022).

⁶⁰ Città situata nello Stato di Rio de Janeiro, a 165 chilometri dalla capitale.

I rituali di esorcismo sono spesso seguiti da alcune testimonianze che, come al solito, presentano storie di vite distrutte che vengono riprese dopo aver partecipato a qualche rituale di esorcismo dell'*Universal*. Queste testimonianze associate agli esorcismi compiuti sul pulpito dal vescovo e presentate ai presenti costituiscono grandi narrazioni di redenzione personale. Qui, a mio avviso, sta il grande segreto che fa dei rituali di esorcismo il punto chiave della cosmologia dell'*Universal*, essendo chiaro, nelle riunioni a cui ho partecipato, che avevano molto senso per i presenti. Le persone intorno a me erano particolarmente eccitate durante questi momenti. Esultavano e acclamavano per la vittoria del vescovo (a quel tempo simbolo dello spirito di Dio) contro il diavolo. Ad ogni nuovo esorcismo, vedevo e udivo intorno a me persone che festeggiavano con un "grazie a Dio" o "nel nome di Gesù". Durante i rituali di esorcismo, le lotte quotidiane dei presenti per la sopravvivenza, le lotte più diverse possibile, che si impossessano della loro esistenza, trovano, forse per la prima volta, un senso, attraverso una spiegazione molto didattica e facilmente assimilabile. In esso, la vita si riduce a una disputa binaria tra il bene e il male nel mondo spirituale che ha riflessi diretti nel mondo materiale. Tutte le avversità vissute possono essere attribuite a un unico capro espiatorio: il diavolo.

Anche se questi rituali di esorcismo siano, dal mio punto di vista, tra i più interessanti tra quelli a cui ho assistito, sono stati anche quelli che più mi irritavano e mi facevano riflettere. Se l'origine sociale dei frequentatori dell'*Universal* è, infatti, un moltiplicatore delle situazioni narrate e presentate come problemi da combattere attraverso l'esorcismo (malattie, disoccupazione, problemi familiari, tristezza, ecc.), la verità è che la maggior parte di essi non sono esclusività dei fedeli. Questi sono problemi comuni a tutti noi, con i quali conviviamo invariabilmente in ogni momento della nostra vita. La verità è che per me, e per la maggior parte delle persone con cui convivo, l'attribuzione lineare di tutti i nostri dolori quotidiani al diavolo e la mera rassegnazione a questa interpretazione suonano assurde. Ma questo apparentemente ha senso per i fedeli dell'*Universal* ed è sempre più comune tra la maggior parte degli evangelici brasiliani. È quindi necessario rispettare e cercare di capire perché questa interpretazione è sempre più comune tra i brasiliani poveri.

Tuttavia, nel ruolo di scienziato sociale e anche di un cittadino che si preoccupa per coloro che soffrono di più, è anche necessario metterla in discussione. L'esacerbazione della guerra contro il diavolo, che secondo la letteratura ha caratterizzato l'espansione dell'*Universal* e che ho potuto osservare *in loco*, contribuisce a mantenere le cose come sono nella società brasiliana. In ciò che è più importante nella sua cosmologia, l'*Universal*

conserva lo *status quo*. Secondo questa cosmologia, le cose sono come sono semplicemente perché gli spiriti maligni si impossessano di persone spiritualmente fragili. Per loro, c'è una sola strada da percorrere: la strada della fede in Gesù, che deve essere percorsa individualmente da uno sforzo strettamente individuale. Come per Margaret Thatcher, per l'*Universal* non c'è società, ci sono solo individui. Le strutture economiche, sociali e politiche non esistono per la cosmologia dell'*Universal*. Allo stesso tempo che quello spettacolo di urla, espulsioni di demoni e redenzioni era ricchissimo dal punto di vista di un osservatore e ricercatore, mi ricordavano i testi di Berger ([1967] 1990) e Bourdieu ([1971] 2012) sul rapporto tra religione e potere. Mentre partecipavo alle riunioni, mi sono ritrovato a pensare a come quella gente, offesa e schiacciata dalla vita da tutte le parti, fossero ancora costrette a essere ritenute responsabili delle vite miserabili che avevano. In quei momenti, non c'era modo di non odiare l'*Universal*.

4.5 Come diventare imprenditore: i consigli dell'*Universal*

Il contributo dell'*Universal* alla formazione di un soggetto imprenditore è uno degli aspetti più noti della performance della chiesa, come evidenziato da parte della letteratura (Almeida 2011; 2017; Freston 1993; Mariano 1999). Poiché la fragilità del mercato del lavoro formale che ha segnato il processo di modernizzazione brasiliano tenderebbe a indebolirsi ancora di più con il passaggio al neoliberalismo dagli anni Ottanta in poi, e soprattutto dagli anni Novanta, sarebbe necessario coltivare una cultura dell'individuo "libero" - liberato da un capo, dalle discipline del lavoro formale e disposto a diventare il capo di se stesso aprendo un'attività in proprio. Come ho già avuto modo di dire nel capitolo 3, il neopentecostalismo, e soprattutto l'*Universal*, ha compreso bene questa svolta della società brasiliana verso il neoliberalismo dagli anni 1980 in poi e ha organizzato il suo discorso attorno ai cambiamenti che stavano per verificarsi.

Infatti, come dimostrano gli studi citati e come ho potuto verificare durante la ricerca, sia durante il mio lavoro sul campo che durante l'analisi delle pubblicazioni della chiesa, l'*Universal* tende a valorizzare e stimolare l'apertura di un'attività in proprio a scapito del lavoro salariato. In linea con lo spirito neoliberalista, "diventare un capo" è uno dei motti dell'*Universal*. Questo, ovviamente, in un contesto sociale di totale precarietà, in cui essere imprenditore non significa normalmente essere titolare di un grande negozio, di una grande impresa di costruzione o di una filiale di una catena di ristoranti, come può accadere nell'ambito delle classi medie e delle élite. Nel contesto sociale in cui opera l'*Universal*, essere imprenditore significa iniziare a produrre le proprie torte da vendere

all'evento all'angolo, aprire un salone di parrucchiere nel proprio garage o rivendere caramelle sul lungomare di Copacabana.⁶¹

Se la guerra contro il diavolo come spiegazione di tutte le sofferenze quotidiane ci fornisce, indirettamente, indizi su come l'*Universal* si avvicina al neoliberalismo, riproducendo una spiegazione dello stato delle cose basata sull'illusione dell'individuo libero che decide il suo destino indipendentemente delle strutture economiche, sociali e politiche, in questo paragrafo vedremo come l'*Universal* si costituisce nell'ambito di una razionalità neoliberista stimolando un tipo di governamentalità che induce la condotta delle condotte dalla soggettivazione dal modello di impresa. Infatti, nelle riunioni a cui ho partecipato, nelle pagine del giornale *Folha Universal* e nelle pubblicazioni su internet, sono tante le associazioni che si possono fare su ruolo che gioca l'*Universal* nella costituzione di un soggetto imprenditore di se stesso. Di seguito riporto alcuni esempi.

Il discorso dell'imprenditorialità compare in tutte le riunioni, indipendentemente dal giorno della settimana, ma è più frequente durante le riunioni del lunedì, chiamate *Congresso para o Sucesso* (Congresso per il Sucesso), destinate esclusivamente a questo scopo. Tuttavia, in base ai testi che avevo letto, immaginavo di trovare, il lunedì, uno spazio esclusivamente dedicato alla consulenza sui vantaggi di rinunciare a un contratto di lavoro formale in nome del sogno di aprire un'attività in proprio. Ma, come suggerisce il nome della riunione di lunedì, oltre a privilegiare i discorsi sull'imprenditorialità, l'*Universal*, in obbedienza ai precetti della Teologia della Prosperità, incoraggia il successo finanziario, a prescindere da come viene: attraverso la apertura di un'attività in proprio, ovviamente, ma anche attraverso un buon stipendio o una causa vinta in tribunale. Durante le riunioni a cui ho partecipato, quindi, ho messo in discussione le mie ipotesi, la letteratura sull'*Universal* e il senso comune brasiliano che insistono nel fare un'associazione diretta e lineare tra il discorso dell'imprenditorialità e l'*Universal*.

Il lunedì, il riferimento al successo economico, che può essere o meno legato a un progetto imprenditoriale, inizia sempre prima della riunione, quando alcuni pastori, circolando per le navate o anche dal pulpito attraverso il microfono, chiedono a chi nella precedente settimana ha ottenuto il "successo", per presentarsi davanti al pulpito. Non appena la riunione inizia, durante la preghiera di apertura, i riferimenti

⁶¹ In Italia, per chi non conosce il Brasile, potrebbe non essere possibile cogliere l'esatta dimensione della precarietà di questi tipi di attività. Un salone di parrucchiere nel proprio garage, ad esempio, di solito significa una sedia e uno specchio messi in uno spazio minuscolo. Proprio come vendere caramelle sul lungomare di Copacabana significa portare pesanti scatole sotto il sole da un'estremità all'altra del lungomare in cerca di turisti.

all'imprenditorialità e al successo finanziario sono espliciti. Il vescovo genericamente chiede che sia benedetta la vita economica di tutti i presenti, ma invariabilmente è più specifico, chiedendo a Gesù di intercedere per gli uomini d'affari, per chi vuole aprire un'attività in proprio, per chi vuole diventare capo e per coloro che aspettano con ansia che la causa in tribunale sia finalmente saldata.

Subito dopo la preghiera di apertura, come non potrebbe essere altrimenti, compare il grande colpevole del fallimento finanziario: il diavolo. Urlando e in trance, il vescovo inizia il rituale di espellere i demoni che causano la disoccupazione, che spiegano i bassi salari, che impediscono il successo della microimpresa e che spiegano la causa in tribunale che insiste di non venire pagata. I presenti, come al solito, con gli occhi chiusi, pronunciando parole incomprensibili, scuotendo il corpo e con entrambe le mani alzate, accompagnano il pronunciamento del vescovo che si conclude con un *saaaaai!* ripetuto tre volte, i cui fedeli, sempre obbedienti, ripetono.

Tuttavia, il discorso intorno all'imprenditorialità e al successo finanziario è più comune durante le testimonianze, che il lunedì si verificavano poco dopo il rituale dell'esorcismo. Nella riunione del 13 settembre 2021 tre persone sono state invitate al pulpito per dare la loro testimonianza. Il primo era un uomo, di circa 30 anni, che dopo aver iniziato a partecipare alle riunioni del *Congresso para o Sucesso* dell'*Universal* nel luglio di quell'anno, il giorno successivo, mentre lavorava, ha ricevuto una chiamata da un'azienda che lo invitava a fornire alcuni servizi per i prossimi giorni. La seconda intervistata era una donna sui 40 anni che ha affermato che dopo quattro mesi frequentando l'*Universal*, è diventata un'agente immobiliare di successo e ha potuto acquistare un'auto a km 0 (secondo lei un'auto molto bella e costosa). Nel momento esatto in cui stava dando la sua testimonianza, gli schermi della chiesa hanno mostrato alcune immagini della donna all'interno della sua macchina nuova, che era davvero molto bella. Il terzo intervistato era un uomo sulla cinquantina che ha affermato che dopo aver iniziato a frequentare l'*Universal*, aveva lasciato un lavoro formale ed era diventato un microimprenditore di successo. Non era chiaro cosa facesse esattamente, ma ha menzionato il settore automobilistico.

Nella riunione di venerdì 1° ottobre 2021, subito dopo il rito dell'esorcismo, il vescovo ha invitato tre persone a salire sul pulpito e a dare la loro testimonianza. Il primo intervistato è stato un giovane sulla trentina, che è salito sul pulpito accompagnato dalla madre. Cominciò col dire che era sempre ubriaco, faceva uso di droghe, si prostituiva, dormiva spesso al tavolo del bar e che, a causa della vita che aveva, aveva quasi perso il

lavoro. Ma ora, dopo che sua madre si è unita alla “catena di liberazione” della chiesa, ha lasciato questo mondo, è diventato sub manager in un ristorante a Barra da Tijuca⁶² e ora era felice con la sua famiglia. Il secondo intervistato era un avvocato la cui vita professionale è stata un fallimento fino al giorno in cui ha deciso di unirsi alla “catena di liberazione” della chiesa. Da allora, ha servito solo persone di “classe A”. La terza intervistata era una donna sulla cinquantina, nella cui testimonianza ha affermato che dopo essersi unita alla “catena di liberazione” della chiesa la settimana precedente, aveva iniziato a vendere *empadinha*⁶³ per le strade di Rio de Janeiro e che quel giorno le vendite erano state un successo.

Già alla riunione del 24 gennaio 2022 cinque persone hanno presentato le loro testimonianze. Questa volta le interviste sono state ancora più brevi. In comune raccontavano una storia di trasformazione della vita finanziaria poco dopo la decisione di fare un patto con la parola di Dio: un uomo era riuscito a comprare un’auto a Km 0, una donna aveva trovato lavoro come barista, una donna era riuscita per saldare un debito di 400mila reais⁶⁴, un’altra donna era riuscita ad aprire un’attività in proprio (non si sa esattamente cosa) e infine una donna ha dichiarato che il suo salone di parrucchiere aveva un agenda piena fino alla fine di febbraio, dopo un periodo in cui aveva pensato di chiudere le porte per mancanza di clienti.

Al termine di ogni testimonianza, il vescovo chiedeva all’intervistato/a: “funziona il patto con Dio?”. Ogni risposta affermativa era seguita da un applauso dei fedeli. Come al solito, le testimonianze erano normalmente - e apposta - molto brevi. In molti casi non si sapeva esattamente quale lavoro avesse ottenuto la persona o in che tipo di attività avesse avviato la sua impresa. Tanto meno c’era una spiegazione coerente che avesse portato a quel cambiamento di vita. Quando qualcuno degli intervistati mostrava interesse a prolungare la propria storia di vita, era immediatamente interrotto dal vescovo, che incoraggiava l’intervistato/a continuare a perseguire la strada del successo (“continuerai a spaccare!”) e poi chiamava il prossimo intervistato. L’importante era solo presentare un presunto caso di successo (più improbabile e di impatto, meglio è) dopo il patto con la parola di Dio. Per me, quelle erano storie inverosimili. Alcune di queste storie avevano rapporti con beni materiali, iniziative e risorse finanziarie incompatibili con il tipo di

⁶² Quartiere nella *Zona Oeste* di Rio de Janeiro, dove vive parte della classe media e dell’élite della città.

⁶³ Piccola torta di pasta frolla salata ripiena che si mangia spesso in Brasile.

⁶⁴ Come citerò d’ora in poi alcune cifre, colgo l’occasione per dire che durante la ricerca sul campo 1 euro equivaleva a circa 5 reais.

pubblico che frequenta l'*Universal*. Nessuna di queste storie offriva una spiegazione convincente e dettagliata di come, in effetti, il successo fosse stato raggiunto. Avevo bisogno di ulteriori spiegazioni!

Tuttavia, i miei bisogni contavano poco. Quelle storie non venivano raccontate per me. Le reazioni delle persone intorno a me mi rivelavano che quelle storie erano piene di significato per la maggior parte delle persone lì presenti. Ad ogni nuova testimonianza, spalancavano gli occhi, tenevano la bocca aperta e battevano le mani. Erano persone la cui vita finanziaria era, in generale, rovinata. Riferimenti alle auto a Km zero, ingenti somme di denaro e la stessa parola “imprenditore”, indipendentemente dalla loro reale convergenza con la vita di quelle persone, funzionavano come strategia per costruire un quadro simbolico che mirasse a concludere che il patto con Dio valeva la pena. Dio operava miracoli, compresi quelli finanziari. Desideravano ardentemente che la prossima storia di successo fosse la loro e, chissà, potesse essere raccontata davanti a tutti.

Il *Congresso para o Sucesso* e la sua prospettiva di successo finanziario è un segno distintivo dell'*Universal* così importante che attrae persino persone di altre denominazioni evangeliche. Durante la mia visita alla *Favela da Providência*, la più antica di Rio de Janeiro, il pastore che mi ha accompagnato e che appartiene a un'altra denominazione evangelica, ha detto che frequenta abitualmente le riunioni del lunedì dell'*Universal* di Del Castilho con la famiglia. Ricordo anche che dopo la riunione del 24 gennaio 2022, mentre aspettavo la metro alla stazione Del Castilho, ho individuato una ragazza che, con la sua Bibbia in mano, indossava una maglietta con la scritta *Mulher, Empoderamento e Empreendedorismo* (Donna, Empowerment e Imprenditorialità). Poiché questo ha attirato la mia attenzione, mi sono avvicinato a lei chiedendole se fosse presente anche lei alla riunione. Quando ha risposto di sì, le ho chiesto se quella maglietta che indossava avesse qualcosa a che fare con qualche movimento o gruppo della chiesa. La ragazza, educata e sorridente, ha risposto di no. Secondo lei, indossava la maglietta solo perché si identificava con l'immagine di una “donna imprenditrice”. Disse anche che, in effetti, apparteneva alla Chiesa *Renascer em Cristo*, che, come l'*Universal*, è una denominazione neopentecostale, ma che frequentava le riunioni del lunedì nella Cattedrale di Del Castilho. Quando le ho chiesto perché era interessata a partecipare al *Congresso para o Sucesso* dell'*Universal*, ha risposto che era a causa dell'ispirazione spirituale che ha trovato in Gesù per il successo finanziario e che l'*Universal* forniva questa occasione come nessun'altra chiesa. Secondo lei, le riunioni del lunedì l'aiutavano molto nel suo sviluppo personale e, con ciò, si sentiva in grado di cercare il suo successo

finanziario. Criticò anche coloro che cercavano il successo senza avere fede. Prima di salire sulla metro che stava arrivando, salutandomi, ha sottolineato quanto aveva appena detto: “senza avere fede il successo non viene, è inutile insistere”.

Il discorso dell’imprenditorialità è presente anche nelle pubblicazioni della chiesa. Il sito web *Universal* è pieno di storie di persone che sono diventate “imprenditori di successo” dopo aver accettato Gesù attraverso l’*Universal*. Una particolare sezione del sito, denominata *Eu sou a Universal* (Io sono l’*Universal*), fornisce collegamenti ad alcuni brevi video di circa tre minuti che portano ad uno dei canali YouTube della Chiesa, chiamato anche questo *Eu sou a Universal*. In questi brevi video, le persone raccontano le loro storie di superamento personale mentre, sullo sfondo, vengono presentate immagini fittizie per illustrare queste storie. Di seguito descrivo uno di questi video, che illustra la storia di Cláudio Soares:

Ho vissuto qui. Vivere per strada è la fase peggiore di un essere umano. Abbandonato e disprezzato da tutto e da tutti. Vivi senza meta e senza direzione. Come un cane che cade durante il trasloco e si perde. È difficile da dimenticare. Il dolore peggiore è stato l’abbandono e il rifiuto. Nemmeno il freddo dell’alba vince il dolore del disprezzo e dell’abbandono [Al suono di malinconiche note di pianoforte, questo primo passaggio è narrato sullo sfondo di immagini notturne di una grande città. In essa le strade sarebbero vuote se non fosse per la presenza di senzatetto che dormono in condizioni precarie, fanno uso di droghe e si prostituiscono]. Sono diventato un senzatetto da bambino quando mia madre mi ha buttato via come se fossi un vecchio giocattolo rotto. Mia madre era sposata con un uomo ed è stata coinvolta con un altro. Quando suo marito mi ha visto, nero, non mi ha accettato perché aveva già altri figli. E poi mia madre non poteva portarmi a casa sua [In questo secondo passaggio, le immagini si alternano tra l’attuale Cláudio che racconta la sua storia e la rappresentazione fittizia della sua infanzia, quando sua madre lo butta fuori di casa e lui se ne va piangendo con un lenzuolo sotto le braccia]. All’età di 8 anni sono sceso in centro città e mi sono mischiato con i mendicanti. Lì ho iniziato a combattere per la mia sopravvivenza. La notte fredda, la pioggia. Dormivo su un sacco di cemento, su una scatola di cartone. Mi sdraiavo su tombino per riscaldarmi dal freddo. Nonostante il cattivo odore, da lì saliva un vapore caldo che mi riscaldava. Mi sono nutrito di cibo avanzato che trovavo nei bidoni della spazzatura e nelle porte dei ristoranti. Spesso venivo cacciato, perché sporco e puzzolente davvo fastidio alle persone che mangiavano lì [In questo terzo passaggio, le immagini si alternano nuovamente tra l’attuale Cláudio e la rappresentazione fittizia della sua vita da senzatetto, che dorme e mangia sotto un viadotto in condizioni precarie]. Sono stato picchiato spesso da persone che conoscevo, da persone che non conoscevo e dalla polizia. La mia vita è stata una sofferenza dopo l’altra e questo senza che io sapessi perché. Non avevo scelto quella vita. Le mie speranze di vivere in famiglia sono finite quando nella mia adolescenza sono stato arrestato per un reato. Quando ho portato la polizia a casa di mia madre perché non volevo più essere picchiato, quando l’hanno chiamata al cancello lei mi guardò e disse che non mi conosceva. Ha detto che non mi conosceva e lì è stato davvero confermato per me che mia madre non voleva avere niente a che fare con me [In questo quarto passaggio, c’è di nuovo un’alternanza di immagini tra l’attuale Cláudio che racconta la sua storia e il momento immaginario della sua adolescenza in cui compare nell’auto della polizia, che lo porta a casa della madre, che a sua volta dice di non conoscerlo]. Sono nato nero, povero, nella spazzatura, abbandonato, rifiutato e pensavo che la vita fosse così, che avrei vissuto e morto così [In questo quinto passaggio c’è di nuovo un’alternanza tra le immagini dell’attuale Cláudio

e le sue condizioni di vita sotto un viadotto]. Ti starai chiedendo chi sono oggi. Sono un imprenditore di successo, perito del traffico, do lavoro a decine di famiglie. Ho una moglie, sono un capo e un amico. Sono un uomo di successo. Sono un vincitore. Ora il mio sogno più grande è che tutti raggiungano ciò che ho raggiunto: pace, gioia, dignità e risultati. Sono Cláudio Soares, un ex senzatetto rinato dalle ceneri. Vuoi sapere perché? Io sono l'*Universal* [Infine, l'ultimo passaggio taglia direttamente alla vita attuale di Claudio. Appare in abiti formali in diversi momenti della sua routine: facendo la colazione o passeggiando in un'area verde con la moglie, guidando una macchina molto bella, risolvendo problemi al telefono e tenendo una conferenza] (Eu sou a Universal 2014).

Per coloro che sono abituati al mondo *Universal*, non c'è nulla di nuovo nel filo narrativo del video. Il copione segue sempre lo stesso schema: una vita distrutta (in questo caso, l'abbandono della madre, le difficoltà di vivere per strada e in prigione) e la redenzione sotto forma di vita da uomo imprenditore dal momento in cui Cláudio incontra l'*Universal*. Il fatto che Cláudio venga presentato come un imprenditore non è un caso. È un simbolo del successo contemporaneo, sia dal punto di vista professionale, in quanto indica una probabile indipendenza economica, sia dal punto di vista personale, in quanto libero delle discipline di un lavoro salariato e di un capo (in realtà, come un imprenditore, è il capo di se stesso). Inutile dire che se cerchiamo una comprensione logica e convincente della storia di Claudio, il video non ci soddisferà. Il suo obiettivo è semplicemente quello di contrapporre un prima e un dopo di due realtà completamente diverse. Una storia di redenzione, per alcuni molto poco convincente, è vero, ma per molti uno specchio in cui è possibile riconoscere la propria personale miseria che può essere, chissà, miracolosamente redenta attraverso il cammino che porta a Gesù. Il messaggio è che l'*Universal* è questo cammino. Ad ogni angolo della città c'è una sede della chiesa letteralmente con le porte sempre aperte.

Il discorso dell'imprenditorialità è presente settimanalmente anche nella pubblicazione principale dell'*Universal*, il giornale *Folha Universal*. C'è una sezione esclusiva del giornale, chiamata *Prosperidade na Essência* (Prosperità in Essenza), che presenta consigli settimanali relativi all'imprenditorialità. In essa, persone solitamente bianche, bionde, con gli occhi azzurri e molto ben vestite, quindi molto diverse da quelle che vedevo alle riunioni della chiesa di Del Castilho, illustrano articoli su come aprire un'attività in proprio, come superare i momenti dell'incertezza del mercato, come migliorare la propria immagine personale e come costruire strategie di marketing, ad esempio. Per un lettore disattento, gli articoli sembrano destinati a un pubblico di classe media e d'élite, ma in realtà sono destinati a un pubblico composto principalmente dagli

strati sociali brasiliani più svantaggiati. La figura 6 di seguito presenta uno di questi articoli (Prestes 2022a).



Figura 6: Immagine dell'articolo della sezione *Prosperidade na Essência* del giornale *Folha Universal* del 20 marzo 2022 dal titolo *De que forma você reage às crises que afetam seu negócio?* (Come reagisci alle crisi che colpiscono la tua azienda?).

Fonte: Prestes 2022a.

Il tema dell'articolo è la resilienza aziendale in tempi in cui le condizioni esterne all'azienda sono sfavorevoli. L'articolo inizia citando la pandemia di Covid-19 e la guerra in Ucraina e come queste condizioni esterne possono portare a momenti di crisi negli affari. L'articolo, come di consueto in questa sezione del giornale, dà voce a un esperto in materia, nel caso Leandro Sobrinho, socio di una società di investimento immobiliare americana, che cerca di tranquillizzare il lettore dicendo che il Brasile ha già attraversato molte crisi (cita l'impeachment della presidente Dilma Rousseff, l'ascesa del dollaro, gli effetti della crisi immobiliare statunitense in Brasile) e che, quindi, non stiamo vivendo una novità. La crisi è una realtà con cui l'imprenditore deve convivere. La via è aperta per dire che:

L'imprenditore che si distinguerà è quello che sa come affrontare le avversità con resilienza per mantenere la sua attività in funzione. Qualifico la resilienza aziendale come premessa di un imprenditore. È inutile piangere, lamentarsi o scaldare. Devi sapere come resistere allo shock e alle avversità delle situazioni. Questo è ciò che differenzia le aziende con una lunga vita da quelle che non possono andare oltre le statistiche delle aziende che chiudono nei primi tre o cinque anni" (Prestes 2022a:20, traduzione mia).

Il socio, che a un certo punto dell'articolo viene chiamato imprenditore, afferma che ciò che fa la differenza è l'allineamento di un pensiero positivo che "le cose andranno meglio" con una pianificazione strategica che prevede, ad esempio, ridurre le dimensioni dell'ufficio e del personale (Prestes 2022a). Inoltre, afferma che è essenziale che l'imprenditore abbia

una visione degli scenari micro e macro. Il micro è la sua attività, il suo campo di attività, la salute finanziaria della sua attività e se la sua struttura è pronta a vivere una situazione avversa. Nella macro, deve avere una comprensione di come sarà influenzato da ciò che accade esternamente. Nella pandemia ho visto catene di ristoranti che hanno chiuso diverse unità, mentre altre le hanno acquistate con tutti gli utensili e le attrezzature. A volte, la difficoltà di uno è l'opportunità per un altro (Prestes 2022a:21, traduzione mia).

L'imprenditore sentito dall'autore dell'articolo consiglia anche di pensare fuori dagli schemi, lasciando il banale e il basilare, perché sicuramente si presenteranno difficoltà e ostacoli. Che, in questo caso, dovrebbero fungere da cicatrici che servono a rendere l'azienda più resistente alle sfide successive. Questo consiglio converge, cita l'articolo, con un passaggio di un testo del blog di Edir Macedo, leader dell'*Universal*, secondo il quale i problemi quotidiani ci insegnano a conservare la speranza e che sono i deserti che maturano e preparano i servi di Dio. L'articolo si conclude, come di consueto nella sezione *Prosperidade na Essência*, invitando i lettori che stanno attraversando "un deserto nei loro affari" (Prestes 2022a:21) a partecipare alle riunioni del *Congresso para o Sucesso*.

L'articolo presenta anche un'illustrazione in cui la figura di un uomo segue una certa direzione e, lungo la strada, supera degli ostacoli. Vengono presentati sei diversi momenti di questa traiettoria, che rappresentano sei diverse abilità per avere resilienza aziendale, che sono presentate sotto forma di consigli: 1) Mantieni i tuoi principi; 2) Sii assertivo nelle tue decisioni; 3) Sviluppa la tua intelligenza emotiva; 4) Pensa positivo e rafforza la tua fiducia; 5) Abbi una visione ottimistica di te stesso; 6) Cerca il supporto interpersonale (Prestes 2022a). Come si può notare, l'articolo è costruito a partire dai classici cliché del mondo degli affari e dalle tecniche di coaching che mirano a plasmare un particolare soggetto storico, che è il soggetto neoliberista (Dardot e Laval [2009] 2016; Rose 1996). È anche chiaro che l'articolo sottolinea che il successo negli affari, "al lavoro", dipende da una certa formazione del sé, le cui conseguenze si ripercuoteranno, oltre il mondo professionale, in altri ambiti dell'esistenza. Ciò che è in gioco nella soggettivazione a partire dal modello di impresa che l'*Universal* abbraccia è la costituzione dell'uomo/donna di successo, come suggerisce il nome della riunione del

lunedì: *Congresso para o Sucesso*. I prossimi tre paragrafi tratteranno precisamente del soggetto imprenditore di se stesso che l'*Universal* aiuta a costruire oltre il mondo professionale.

4.6 Rifiutare il fallimento: la vita come successo permanente all'*Universal*

Sarebbe un errore ridurre la figura antropologica che emerge con il neoliberismo a un soggetto che deve diventare imprenditore solo nelle attività professionali. Soggettivarsi a partire dal modello di impresa, diventare imprenditore di sé, va ben oltre e significa avere l'impresa come orizzonte in tutti gli ambiti della vita: professionale, personale, familiare, religiosa, comunitaria, ecc. (Dardot e Laval [2009] 2016; Foucault [2004] 2005; Rose 1996). Siamo molto lontani dal soggetto disciplinare, produttivo e "inquadrato" del modello fordista di regolazione sociale. Il soggetto neoliberista deve essere creativo, performativo e "libero", essendo governato dalla costante ricerca della massima performance, autosviluppo e automiglioramento. Deve migliorarsi, essere il più efficace possibile e diventare un soggetto sempre migliore, cioè un'azienda sempre migliore per poter competere sul mercato con altri soggetti, cioè con altre aziende. Il destino diventa una questione di responsabilità personale in cui il fallimento e la sofferenza non possono essere tollerati, poiché minacciano direttamente le immagini di sovranità, onnipotenza, autocontrollo e soddisfazione che rappresentano lo stile di vita desiderato (Rose 1996). Se la società disciplinare non accettava soggetti ribelli, la società neoliberista, a sua volta, non accetta individui perdenti e falliti.

Parimenti, sarebbe un errore ridurre il ruolo giocato dall'*Universal* nella formazione di un soggetto neoliberista semplicemente dicendo genericamente che la chiesa incoraggia l'imprenditorialità, che, a mio avviso, porta a una comprensione insufficiente legata a una semplice e lineare associazione tra abbandono del lavoro formale salariato e la ricerca per l'apertura di un'attività in proprio, come afferma una parte della letteratura brasiliana specializzata in materia (Almeida 2011; 2017; Freston 1993; Mariano 1999). Ovviamente, come dimostrano gli studi citati e come ho cercato di dimostrare nel paragrafo precedente, anche questa è una caratteristica del discorso dell'*Universal*. Le riunioni e le pubblicazioni della chiesa sono piene di esempi di come ciò avvenga. In linea con lo spirito neoliberista, "diventare un capo" è uno dei motti dell'*Universal*. Tuttavia, i contributi dell'*Universal* alla formazione di un soggetto neoliberista vanno oltre il mondo professionale. Presenterò questo "oltre" in tre momenti diversi: in questo paragrafo si presenta sotto il discorso del rifiuto del fallimento e della

ricerca del successo. Nei due paragrafi successivi si presenta, rispettivamente, nella ricerca della costruzione di un'immagine di sé e nel pagamento della decima/offerte come investimento personale.

Non a caso le riunioni del lunedì si chiamano *Congresso para o Sucesso*, piuttosto che “Congresso di Imprenditorialità” o qualsiasi altra denominazione equivalente. La parola “successo” cattura al meglio il significato del discorso della prosperità in tutti i settori della vita che si tiene il lunedì all’*Universal*. È stata una parola scelta (e molto ben scelta) poiché l’*Universal* normalmente si occupa di persone che non hanno nulla a che fare con essa. Queste sono persone che, dal punto di vista di una società capitalista estremamente competitiva, hanno fallito. Infatti, da questo punto di vista, sono nati dei fallimenti perché rappresentano un gruppo di persone messe ai margini del processo di sviluppo della società brasiliana le cui possibilità di superare tutte le condizioni avverse a cui sono soggette sono minime. Il discorso sul “successo” in una società che lo incoraggia da tutte le parti è perfettamente adatto a quelle persone che si trovano dalla parte opposta.

Le riunioni del lunedì iniziano sempre con una preghiera fervente fatta dal vescovo per tutti coloro che sono disoccupati, indebitati, che non possono pagare l'affitto e che hanno difficoltà a fare la spesa del mese. E si estende a coloro che hanno qualche problema di salute, agli alcolisti, a chi ha figli tossicodipendenti o spacciatori, a chi ha figlie prostitute, ecc. Insomma, la preghiera è rivolta ai falliti creati dal capitalismo, sia dal punto di vista materiale, simbolico o discorsivo. Ma per l’*Universal*, tutto è colpa del diavolo e i rituali di esorcismo si seguono alla preghiera. Il vescovo conosce l’udienza che ha e insiste sui suoi punti deboli per chiamare all’azione un gruppo di persone che, con il sostegno della chiesa, si rifiuta di accettare il fallimento. Non a caso, come già visto, lo slogan dell’*Universal* è *Pare de Sofrer* (Smetti di soffrire!).

Nella riunione di lunedì 13 settembre 2021, durante la preghiera di apertura, in questa giornata particolarmente fervente, e che, come al solito, ha incolpato il diavolo di tutti i problemi finanziari, a un certo punto nella preghiera, il vescovo ha chiesto che tutti i presenti ripetessero ogni frase che ha pronunciato. Il discorso del vescovo è stato più o meno il seguente: “Dai, tutti ripetono con me: “Non sopporto più di essere sconfitto, non sopporto più di essere un fallito, non sopporto di perdere ogni giorno, mio Dio. *Sai* diavolo, *sai, sai, sai*, non sopporto che tu disturbi i miei affari, la mia impresa, la mia famiglia”. Possa la vittoria venire nel nome di Gesù, amen”. Era normale che dopo la preghiera di apertura del lunedì, il vescovo dicesse “oggi si parte solo con la vittoria”. La

parola “vittoria”, tra l’altro, è pronunciata in diversi momenti della riunione e anche prima, quando alcuni pastori invitano a salire sul pulpito i presenti che hanno ottenuto qualche “vittoria” nella settimana precedente.

Gli esempi più caratteristici di “vittorie” sono, senza dubbio, le testimonianze, come ho presentato nella sezione precedente, che illustrano vite sconfitte che si sono riscattate con il successo economico raggiunto dopo che queste vite hanno assunto il “Patto con la Parola”. Tuttavia, queste testimonianze non si limitano al successo finanziario e non sono esclusive dei fedeli. In alcune riunioni, vittorie familiari e personali, nel senso più ampio del termine, sono addirittura narrate dagli stessi vescovi come “prova” che il “Patto con la Parola” funziona davvero.

La riunione di giovedì 23 settembre 2021 ha ruotato attorno al tema delle relazioni amorose, come è consuetudine per questo specifico giorno della settimana. Dopo la preghiera iniziale a favore dei single e di coloro che hanno avuto problemi di coppia e il successivo rito di espulsione dei demoni che “bloccavano” la vita amorosa dei presenti, il vescovo ha iniziato una “conferenza”, proprio come ha chiamato il suo discorso, che in termini generali affermava che sia la speranza di avere una nuova relazione per chi era single, sia la speranza di migliorare la relazione attuale per chi già l’aveva, passava attraverso un autosviluppo personale, un cercare di migliorarsi, altrimenti gli stessi problemi si ripeterebbero nelle relazioni successive. Il passaggio a una “relazione di successo”, nelle parole del vescovo, dipendeva, secondo lui, da un cambiamento interiore. Durante la “conferenza”, i grandi schermi della chiesa hanno proiettato diapositive che presentavano alcune brevi frasi sulla motivazione personale.

Al termine del discorso, il vescovo ha raccontato la propria storia di auto-miglioramento. Secondo lui, prima di iniziare a frequentare la chiesa era considerato da tutti un fallito. Faceva “tutto male”: tornava sempre a casa tardi, beveva molta birra e non si considerava un bravo figlio. Disse che era stato abbandonato dal padre biologico, che non lo riconosceva come figlio, e che il suo patrigno era morto quando era ancora un bambino, cosa che lo scosse molto. La sua vita è cambiata solo quando è stato convinto dalla suocera a partecipare alle riunioni dell’*Universal*, dove lo Spirito Santo è penetrato nella sua vita dopo essere stato battezzato con le acque sacre. La menzione di tua suocera non dovrebbe passare inosservata. Fu lei a mostrare la via che consentiva la redenzione del vescovo e la sua figura richiamava automaticamente l’immagine della moglie. Tra le righe si era capito che sua suocera gli aveva probabilmente salvato la vita amorosa, proprio nel giorno in cui la riunione era stata dedicata al tema.

Non c'era nulla di nuovo nel racconto narrato dal vescovo. La storia seguiva il filo narrativo di tutte le testimonianze dell'*Universal*: vita fallita redenta dal momento in cui Gesù fu accettato durante le riunioni dell'*Universal*. Tuttavia, a differenza delle testimonianze della gente comune che potevano dar luogo all'incredulità in quanto persone sconosciute, le testimonianze dei vescovi erano particolarmente importanti e rappresentavano la "prova concreta" di una vita di successo, poiché erano persone articolate, comunicavano bene, avevano indipendenza finanziaria e famiglia e la loro vita erano conosciute da tutti. I fedeli lo vedevano come uno specchio affidabile e come un orizzonte per la trasformazione della propria vita.

Nella riunione di giovedì 9 settembre 2021, dopo la preghiera di apertura, il rito di esorcismo e alcune testimonianze, il vescovo ha invitato la moglie a salire sul pulpito. Veniva dalla stessa porta dietro il pulpito dove entrano i vescovi per iniziare le riunioni. Trattandosi di una riunione del giovedì, quindi dedicata alle relazioni amorose, l'obiettivo era quello di presentare una relazione di successo tra una donna e un uomo venerato dai fedeli. La partita è stata vinta prima ancora che iniziasse. Poco è stato detto su Dio e la religione durante questo momento. Il vescovo e sua moglie si parlavano, ridevano, scherzavano e si raccontavano barzellette davanti a tutti. Hanno raccontato le loro vite amorose passate, hanno raccontato il giorno in cui si sono incontrati, come si sono incontrati e come è stato il loro primo bacio. Era tutto così perfetto! Raccontavano i momenti felici ma anche i piccoli litigi. Ma anche i litigi sembravano interessanti. Mi ha fatto venire voglia di litigare come loro. In effetti, non potevo fare a meno di voler essere uno di loro. Hanno detto come dovrebbe essere la vita di coppia, hanno dato consigli d'amore, come evitare un'eccessiva sfiducia nei confronti del partner e come evitare di aggrapparsi alle relazioni passate. Erano così al sicuro! Secondo loro, per avere successo nella relazione, una persona doveva dominare la propria vita e poi essere dominata dallo Spirito Santo. Altrimenti, sarebbe il diavolo che dominerebbe la vita e porterebbe a problemi di coppia. Stavo partecipando a un coaching spirituale e amorevole davanti a professionisti delle materie. Frammenti della Bibbia sono stati proiettati sugli schermi per esemplificare ciò che la coppia stava cercando di dire.

Alla riunione di giovedì 13 gennaio 2022, poco dopo la testimonianza di una coppia, gli schermi della chiesa hanno iniziato a mostrare un video in cui un ragazzo bianco di una città del Paraná, Stato meridionale del Brasile, raccontava la sua storia di vita. Parlando molto bene, ha affermato di avere molto successo nella sua vita professionale ma di non aver mai avuto una relazione fino a quando non ha iniziato a

utilizzare l'app per le relazioni amorose sviluppata dall'*Universal*. Fu lì che conobbe una ragazza di una città nello Stato di Santa Catarina, sempre nel sud del Brasile. La ragazza, anche lei bianca, ha dato la sua testimonianza, dicendo di non aver mai avuto una relazione duratura fino a quando non ha trovato quest'altro ragazzo tramite l'app dell'*Universal*. I due hanno detto di aver iniziato a frequentarsi, che le famiglie si erano già incontrate e che erano felici insieme. Il video si è concluso mostrando le immagini della coppia insieme: i due sorridevano, si abbracciavano e si baciavano in un'area verde.

Il lieto fine del video, pur presentando scenari e persone molto diverse da coloro che partecipano alla riunione, aveva lo scopo di mostrare una storia di successo in una relazione amorosa e, quindi, pubblicizzare l'applicazione della chiesa volta a favorire il contatto e, chissà, il rapporto tra fedeli della chiesa che all'inizio non si conoscevano. Alla fine del video, il pastore ha chiarito che l'app amorosa sviluppata dall'*Universal* non era aperta a tutti, altrimenti sarebbe diventata "queste app 'banali' che esistono là fuori" (parole del vescovo). Ha chiesto ai singoli presenti che fossero interessati ad avere accesso all'app, di cercare, dopo la riunione, il collaboratore Tizio, incaricato di consentire l'accesso all'app. Ha detto che l'accesso sarebbe subordinato alla valutazione di un breve colloquio che sarebbe stato fatto con l'interessato, al fine di conoscerlo meglio per sapere se il suo profilo coincideva con gli interessi della chiesa.

In questo giorno il vescovo ha concluso la riunione sottolineando l'importanza delle relazioni amorose nel rafforzare la vita spirituale, come diceva la Bibbia. Ha detto che le persone che erano stanche dei fallimenti nelle relazioni amorose, che pensavano di arrendersi e di iniziare a prendersi cura solo della propria vita professionale, non potevano mai farlo, non potevano mai arrendersi, perché rinunciare all'amore, abbandonare l'amore era un segno di abbandono di Dio, perché Dio è amore. Le persone, quindi, dovrebbero perseverare nella ricerca di un compagno e non rinunciare mai a questo scopo. Come il vescovo ha parlato a questa e ad altre riunioni, per l'*Universal*, ovviamente, esiste un modello unico di possibile relazione amorosa che è quello tra un uomo e una donna. Nell'ultimo paragrafo di questo capitolo, quando l'obiettivo sarà quello di analizzare il rapporto dell'*Universal* con la politica brasiliana, tornerò sul tema del moralismo e della dimensione morale del neoliberalismo che l'*Universal* contribuisce a diffondere.

Il rifiuto del fallimento e il autosuperamento compaiono anche nei testi delle canzoni cantate in chiesa. Di seguito il testo del ritornello della canzone suonata più spesso durante le riunioni:

Vai lá! Vai li!

E pega quem falou da minha vida E trova chi ha sparlato sulla mia vita
Avisa que eu estou de pé Digli che sono in piedi
E quem contou o fim dos meus dias E chi ha pensato alla mia fine
Avisa que eu estou de pé Digli che sono in piedi
Pois quem me ergueu, não me abate Perché chi mi ha sollevato, non mi abbatte
Enquanto não se cumprir Finché non si compia
O que Ele tem através de mim! Quello che Lui ha attraverso di me!
Vai lá! Vai li!
Pra quem pensou que eu estava caída A chi pensava che io fossi caduta
Avisa que eu estou de pé Digli che sono in piedi
Vai ter até quem não acredita Ci sarà anche chi non ci crede
Avisa que eu estou de pé Digli che sono in piedi
Com as minhas forças redobradas Con le mie forze raddoppiate
Porque quanto mais lutarem pra tentar me derrubar Perché più cercano di distruggermi
O meu Deus me põe de pé Il mio Dio mi fa stare in piedi (Nascimento 2022)

Questa è la canzone più suonata durante le riunioni e quella che ha più successo tra i fedeli. Praticamente tutti i presenti conoscono il testo a memoria, che viene cantato con grande entusiasmo mentre tutti scuotono i propri corpi. C'è anche una coreografia. Dopo un ritornello, seguendo il ritmo della canzone, cantato praticamente per intero con grande entusiasmo, l'ultimo verso è, ancora una volta seguendo il ritmo della canzone, cantato con grande serenità. In questo momento tutti i presenti si abbassano per poi alzarsi tranquillamente, alzando lentamente le mani. È una coreografia che coglie bene il messaggio del ritornello della canzone: una vita inizialmente crocifissa ("E trova chi ha sparlato sulla mia vita", "E chi ha pensato alla mia fine", "A chi pensava che io fossi caduta") che alla fine fu redenta ("Digli che sono in piedi", "Con le mie forze raddoppiate") attraverso Dio.

Alcuni momenti particolarmente interessanti nelle riunioni riguardanti il rifiuto del fallimento e la ricerca del successo si verifica solitamente verso la fine della riunione, durante lo studio della Bibbia seguito da un discorso motivazionale. Alla riunione di

lunedì 25 aprile 2022, è stata fatta una lettura collettiva del primo capitolo del primo libro di Samuele, presente nell'Antico Testamento, che narra la prima parte della famosa storia del personaggio biblico di nome Ana. Riporto il testo qui sotto.

C'era un uomo di Ramatàim, un Sufita delle montagne di Èfraim, chiamato Elkanà, figlio di Ierocàm, figlio di Eliu, figlio di Tocu, figlio di Suf, l'Èfraimita. Aveva due mogli, l'una chiamata Anna, l'altra Peninnà. Peninnà aveva figli, mentre Anna non ne aveva. Quest'uomo saliva ogni anno dalla sua città per prostrarsi e sacrificare al Signore degli eserciti a Silo, dove erano i due figli di Eli, Ofni e Fineès, sacerdoti del Signore. Venne il giorno in cui Elkanà offrì il sacrificio. Ora egli soleva dare alla moglie Peninnà e a tutti i figli e le figlie di lei le loro parti. Ad Anna invece dava una parte speciale, poiché egli amava Anna, sebbene il Signore ne avesse reso sterile il grembo. La sua rivale per giunta l'affliggeva con durezza a causa della sua umiliazione, perché il Signore aveva reso sterile il suo grembo. Così avveniva ogni anno: mentre saliva alla casa del Signore, quella la mortificava; allora Anna si metteva a piangere e non voleva mangiare. Elkanà, suo marito, le diceva: "Anna, perché piangi? Perché non mangi? Perché è triste il tuo cuore? Non sono forse io per te meglio di dieci figli?". Anna si alzò, dopo aver mangiato e bevuto a Silo; in quel momento il sacerdote Eli stava seduto sul suo seggio davanti a uno stipite del tempio del Signore. Ella aveva l'animo amareggiato e si mise a pregare il Signore, piangendo dirottamente. Poi fece questo voto: "Signore degli eserciti, se vorrai considerare la miseria della tua schiava e ricordarti di me, se non dimenticherai la tua schiava e darai alla tua schiava un figlio maschio, io lo offrirò al Signore per tutti i giorni della sua vita e il rasoio non passerà sul suo capo". Mentre ella prolungava la preghiera davanti al Signore, Eli stava osservando la sua bocca. Anna pregava in cuor suo e si muovevano soltanto le labbra, ma la voce non si udiva; perciò Eli la ritenne ubriaca. Le disse Eli: "Fino a quando rimarrai ubriaca? Smaltisci il tuo vino!". Anna rispose: "No, mio signore; io sono una donna affranta e non ho bevuto né vino né altra bevanda inebriante, ma sto solo sfogando il mio cuore davanti al Signore. Non considerare la tua schiava una donna perversa, poiché finora mi ha fatto parlare l'eccesso del mio dolore e della mia angoscia". Allora Eli le rispose: "Va' in pace e il Dio d'Israele ti conceda quello che gli hai chiesto". Ella replicò: "Possa la tua serva trovare grazia ai tuoi occhi". Poi la donna se ne andò per la sua via, mangiò e il suo volto non fu più come prima. Il mattino dopo si alzarono e dopo essersi prostrati davanti al Signore, tornarono a casa a Rama. Elkanà si unì a sua moglie e il Signore si ricordò di lei. Così al finir dell'anno Anna concepì e partorì un figlio e lo chiamò Samuele, "perché – diceva – al Signore l'ho richiesto". Quando poi Elkanà andò con tutta la famiglia a offrire il sacrificio di ogni anno al Signore e a soddisfare il suo voto, Anna non andò, perché disse al marito: "Non verrò, finché il bambino non sia svezzato e io possa condurlo a vedere il volto del Signore; poi resterà là per sempre". Le rispose Elkanà, suo marito: "Fa' pure quanto ti sembra meglio: rimani finché tu l'abbia svezzato. Adempia il Signore la sua parola!". La donna rimase e allattò il figlio, finché l'ebbe svezzato. Dopo averlo svezzato, lo portò con sé, con un giovenco di tre anni, un'efa di farina e un otre di vino, e lo introdusse nel tempio del Signore a Silo: era ancora un fanciullo. Immolato il giovenco, presentarono il fanciullo a Eli e lei disse: "Perdona, mio signore. Per la tua vita, mio signore, io sono quella donna che era stata qui presso di te a pregare il Signore. Per questo fanciullo ho pregato e il Signore mi ha concesso la grazia che gli ho richiesto. Anch'io lascio che il Signore lo richieda: per tutti i giorni della sua vita egli è richiesto per il Signore". E si prostrarono là davanti al Signore (Bibbia 20, p.).

Come evidenziato nel testo sopra riportato, Anna era una delle mogli di Elkanà, che aveva ancora un'altra moglie di nome Peninnà. Questa aveva figli, mentre Anna, sterile, non ne aveva. Anche così, il testo mostra che Anna era la moglie preferita di Elkanà.

Peninnà, gelosa della preferenza del marito, provocava Anna per non avere figli. In altre parole, toccava il suo punto debole. Le ricorrenti provocazioni hanno ferito Anna, che secondo il testo piangeva e non mangiava. Si sentiva amareggiata, afflitta e disgustata. Anna cominciò allora a pregare con perseveranza il signore, facendogli un voto: se avesse dato un figlio maschio alla sua afflitta schiava, lo avrebbe offerto al signore tutti i giorni della sua vita. Anna si dedicò alle preghiere così intensamente che passò per ubriaca agli occhi del sacerdote Eli. Da allora ha iniziato a sentirsi più forte, ha iniziato a mangiare e la sua faccia non era più triste. Dopo qualche tempo, Anna diede alla luce un figlio e lo chiamò Samuele, che sarebbe diventato un importante personaggio biblico. Dio aveva accolto la sua richiesta!

Il racconto di Anna potrebbe benissimo essere una testimonianza di alcuni fedeli della chiesa data al vescovo, sul pulpito, davanti a tutti: una donna “fallita” per non aver figli e provocata dalla rivale, diventa una persona triste e afflitta. Decide allora di fare un voto al signore per un figlio e da allora è una donna perseverante nella preghiera, spiritualmente inebriata. La sua storia di vita viene redenta quando Dio decide di soddisfare la sua richiesta dandole un figlio. La storia di Anna è stata usata come illustrazione di ciò che il vescovo ha cercato di sottolineare durante il discorso motivazionale che è seguito alla lettura della Bibbia: essere un perdente non è avere sconfitte, ma arrendersi. Conoscendo il pubblico che aveva davanti a sé, con questa frase il vescovo ha cercato di naturalizzare e, così, di giustificare le nostre sconfitte quotidiane. Non c’era motivo di disperarsi: le sconfitte sono sempre esistite, come mostrava la storia di Anna, continuano ad esistere e continueranno ad esistere. Per essere vittoriosi l’unico modo era perseverare nella fede, cioè non arrendersi mai.

Già nella riunione di lunedì 16 maggio 2022, si è svolto il momento di studio biblico con la lettura collettiva dei primi dieci versetti del capitolo 19 del Vangelo di Luca, presente nel Nuovo Testamento, che narra la storia di Zaccheo. Riporto di seguito la parte del testo che è stata letta.

[Gesù] Entrò nella città di Gerico e la stava attraversando, quand’ecco un uomo, di nome Zaccheo, capo dei pubblicani e ricco, cercava di vedere chi era Gesù, ma non gli riusciva a causa della folla, perché era piccolo di statura. Allora corse avanti e, per riuscire a vederlo, salì su un sicomòro, perché doveva passare di là. Quando giunse sul luogo, Gesù alzò lo sguardo e gli disse: “Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua”. Scese in fretta e lo accolse pieno di gioia. Vedendo ciò, tutti mormoravano: “È entrato in casa di un peccatore!”. Ma Zaccheo, alzatosi, disse al Signore: “Ecco, Signore, io do la metà di ciò che possiedo ai poveri e, se ho rubato a qualcuno, restituisco quattro volte tanto”. Gesù gli rispose: “Oggi per questa casa è venuta la salvezza, perché anch’egli è figlio di Abramo. Il Figlio dell’uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto” (Bibbia 20, p.).

Come dice il testo, Zaccheo era il capo dei pubblicani, cioè gli esattori delle tasse dell'Antica Roma Imperiale. Il testo narra il momento in cui Gesù entra nella città di Gerico e Zaccheo, uomo di bassa statura e ostacolato dalla folla, si arrampica su un albero in alternativa per vedere il passaggio di Gesù. Vedendo Zaccheo su un albero, Gesù gli ordina di scendere presto perché quel giorno sarebbe rimasto a casa sua. La folla è stupita della scena, perché Gesù in quel momento decise di salvare un uomo considerato peccatore, poiché riscuoteva le tasse dal popolo. Gesù si giustifica dicendo di essere stato mandato da Dio proprio per cercare e salvare ciò che era perduto. In seguito all'azione di Gesù, Zaccheo si impegna quindi a dare la metà dei suoi beni ai poveri e a ripagare il debito che potrebbe avere con qualcuno quadruplicandolo.

Ancora una volta, uno stralcio da uno dei testi biblici è stato utilizzato come punto di partenza per il vescovo avviare un discorso motivazionale. Basandosi sul testo letto, il discorso ruotava attorno a tre atteggiamenti che bisogna assumere per raggiungere Gesù e poi raggiungere il successo. Gli "atteggiamenti" sono stati proiettati sugli schermi della chiesa. Il primo di questo fu la "Iniziativa". Se sei basso di statura e sei ostacolato dalla folla, come Zaccheo, dovresti arrampicarti su un albero per vedere Gesù. "Devi muoverti", disse il vescovo. Il secondo atteggiamento era "Scendi presto", cioè, presa l'iniziativa, sarebbe necessario obbedire immediatamente agli ordini di Dio. Fare ciò che Dio comanda. Il terzo atteggiamento consisteva nel "ripararsi". Proprio come Zaccheo si impegnava a condividere i suoi beni con i poveri, cioè si pentì del suo peccato - sottrarre denaro dalla gente - dopo che Gesù aveva deciso di rimanere nella sua casa, i fedeli dell'*Universal*, dopo aver accolto Gesù, avrebbero bisogno di pentirsi dei loro peccati passati che li hanno portato alle loro sconfitte, "riparandosi" da quel momento in poi. "Devi rinunciare ai tuoi vizi, smetti di litigare con tua moglie...", ha detto il vescovo.

Dal punto di vista dell'*Universal*, successo e fallimento sono scelte personali. Sono in gran parte determinati dalla volontà del credente di accettare o meno Gesù. La Sua accettazione passa attraverso una fede incrollabile che, come vedremo più avanti, deve essere dimostrata in atti come il pagamento della decima e delle offerte. In possesso della fede, il credente può manipolare abilmente le forze soprannaturali che determinano la distribuzione delle sconfitte e delle vittorie. Secondo Torres (2007), questa è la forma assunta dall'ideologia del merito nella "macchina narrativa" neopentecostale. Tuttavia, quando si parla di meritocrazia, credo che sia forse necessario parlare di razionalità, e non

di ideologia, in quanto vi è una partecipazione attiva degli individui stessi ai meccanismi di assoggettamento.

4.7 Soggetti in eterno miglioramento: il ruolo giocato dall'*Universal* nella costruzione di un'immagine di sé

L'importanza data alla costruzione di un'immagine di sé è una delle principali caratteristiche che definiscono il soggetto che emerge con il neoliberismo (Dardot e Laval [2009] 2016; Rose 1996). Questo soggetto, che si costituisce come capitale umano, deve svilupparsi, migliorarsi e, soprattutto, differenziarsi nell'eterna competizione che ha con gli altri soggetti, cioè con gli altri capitali umani. L'immagine di sé gioca un ruolo chiave in questo processo di sviluppo, miglioramento e differenziazione che costituisce la soggettivazione neoliberista. Se le imprese hanno bisogno di sviluppare strategie per costruire un'immagine che riveli la propria identità, anche gli individui, come imprese, devono farlo.

Prima di iniziare il lavoro sul campo, immaginavo che le riunioni dell'*Universal*, in particolare quelle del lunedì dedicate alla prosperità, sarebbero state piene di consigli su come diventare una persona migliore dalla costruzione di un'immagine di sé stesso. Le riunioni mi hanno deluso molto in questo senso e questa mia ipotesi sembrava stare scivolando tra le dita. È vero che i vescovi, a volte, come già descritto in questo capitolo, ne hanno fatto brevi accenni, come ne hanno fatto miei interlocutori. Nelle riunioni di giovedì 23 settembre 2021 e 13 gennaio 2022, ad esempio, i vescovi hanno insistito sul fatto che una vita amorosa di successo passa necessariamente attraverso il miglioramento personale. Nella riunione di lunedì 24 gennaio 2022, ho raccontato una conversazione che ho avuto con una giovane donna alla stazione della metropolitana subito dopo la riunione di quel giorno in cui mi ha parlato dell'importanza dell'autosviluppo personale come condizione indispensabile per raggiungere la prosperità. Anche in alcune occasioni nei momenti finali delle riunioni, durante le mini conferenze motivazionali promosse dai vescovi dopo lo studio della Bibbia, sono stati presenti i discorsi del miglioramento personale e della formazione di un'immagine di sé. Tuttavia, è possibile affermare che questi momenti costituissero delle eccezioni durante le riunioni.

Tuttavia, ciò non significa che la costruzione di un'immagine di sé non costituisca un elemento centrale del discorso dell'*Universal*. Piuttosto il contrario. Quello che ho visto in rare occasioni durante le riunioni, è apparso molto spesso nelle pubblicazioni

della chiesa, in particolare sul giornale *Folha Universal*, e nei video messi a disposizione dalla chiesa sul suo canale YouTube. Di seguito riporto alcuni esempi.

Nell'edizione dell'8 maggio 2022 del giornale *Folha Universal*, la sezione *Prosperidade na Essência* presenta un articolo dal titolo *Que impressão você passa para os outros?* (Che impressione dai agli altri?) (Figura 7). In esso, l'obiettivo è sottolineare l'importanza di investire nella costruzione di un'immagine personale per il successo in una carriera professionale. L'articolo inizia con alcune domande del tipo: "l'immagine è davvero tutto? Cosa comunica la tua immagine e quanto conta per il successo della tua carriera o del tuo affare? Cosa associano i tuoi colleghi e la tua clientela alla tua immagine: agilità ed efficienza o sciattezza e mancanza di igiene?" (Prestes 2022b:20, traduzione mia).



Figura 7: Immagine dell'articolo della sezione *Prosperidade na Essência* del giornale *Folha Universal* dell'8 maggio 2022.

Fonte: Prestes (2022b).

Come di consueto in questa sezione del giornale, l'articolo dà voce agli esperti dell'argomento. Così, una specialista in risorse umane e consulente aziendale, Cintia Martins, afferma che "avere un'immagine personale adeguata al tipo di attività ratifica i valori e contribuisce all'immagine nel suo insieme" (Prestes 2022b:20, traduzione mia).

Tali valori, secondo lei, devono essere vissuti da tutti i professionisti dell'impresa, affinché l'immagine positiva e reale raggiunga i clienti in modo naturale e vero. L'articolo dà voce anche a Karol Stahr, esperti di consulenza d'immagine e psicologia dell'immagine di sé, che afferma:

siamo la visione di ciò che vendiamo. Prima delle parole arriva l'immagine: il modo in cui ti presenti visivamente, ciò che dici, vendi e rappresenti. È il primo impatto, un linguaggio non verbale molte volte più potente di quello verbale. L'immagine deve essere anche un'impresa personale, una costruzione su chi sei e cosa vuoi trasmettere. La gente noterà questo, che può aprire o chiudere porte (Prestes 2022b:20, traduzione mia).

L'articolo continua dando voce a quest'ultimo specialista, che poi è più specifico e parla dell'importanza dell'abbigliamento e del modo di vestire per il successo di una carriera professionale. Tuttavia, ancora più interessante è quando l'articolo "ascolta" nuovamente lo specialista precedente sull'importanza che si dovrebbe dare alla conoscenza di sé per la trasformazione della propria immagine personale:

Il primo passo sarebbe identificare i punti di forza e di debolezza di te stesso e come possono essere trasformati in opportunità o minacce. Una volta fatto ciò, identifica quali comportamenti dovrebbero essere mantenuti e quali dovrebbero essere modificati. È inutile aspettarsi risultati diversi se continuo a fare tutto esattamente allo stesso modo (Prestes 2022b, p. 21, traduzione mia).

La costruzione di un'immagine di sé sarebbe importante, secondo lo specialista, anche per l'autostima, che renderebbe le persone più sicure per conquistare nuove opportunità senza paura e con molta più autorità. L'articolo si conclude, come di consueto, invitando il lettore interessato alla costruzione di un'immagine di sé a partecipare alle riunioni del *Congresso para o Sucesso*, che si svolge sempre il lunedì in tutti i templi dell'*Universal* in tutto il Brasile (Prestes 2022b).

Oltre al testo dell'articolo, le pagine presentano due immagini: quella di una donna bianca che si guarda allo specchio mentre indossa un orecchino e quella di un uomo di colore che prova una maglietta accanto a un espositore per abbigliamento. Oltre alle immagini, un'illustrazione presenta sei suggerimenti su come prendersi cura della propria immagine: 1) Abbina la tua immagine a ciò che predica la tua impresa; 2) Sii coerente; 3) Prendi cura della tua igiene personale; 4) Sii chiaro quando comunichi; 5) Cura la tua immagine sui social; 6) Indossa l'immagine che vuoi vendere (Prestes 2022b).

Nella sezione *Prosperidade na Essência* del giornale *Folha Universal* del 6 marzo 2022, l'articolo questa volta affronta l'importanza del marketing personale per costruire una buona immagine (Figura 8). Secondo l'articolo, costruire una carriera professionale di successo non si limita allo sforzo, alla dedizione, alla buona comunicazione e alla

conoscenza. È sempre più legato all'importanza data al marketing personale attraverso la costruzione di una buona immagine che può essere costruita solo da una dovuta attenzione alla vita personale. In altre parole, tutta la soggettività, e non solo quella dell'uomo al lavoro, deve essere coinvolta nella formazione di un soggetto imprenditore di se stesso. Dando voce a un'esperta in materia, Djalma Moraes, consulente risorse umane, l'articolo afferma che il marketing personale è "l'attività volta a diffondere le esperienze e le competenze di un possibile candidato a una posizione vacante attraverso vari mezzi, tra cui il curriculum, il video curriculum, i social specifici (LinkedIn), ecc." (Cardoso 2022:20, traduzione mia). Ma l'articolo sottolinea che queste stesse tecniche e strategie utilizzate per competere per un posto vacante nel mercato del lavoro "devono essere utilizzate dal professionista per valutare se stesso quotidianamente e queste lo faranno essere notato in modo positivo da coloro che lo circondano" (Cardoso 2022:20, traduzione mia).



Figura 8: Immagine dell'articolo della sezione Prosperidade na Essência del giornale *Folha Universal* del 6 marzo 2022

Fonte: Cardoso (2022).

L'articolo dice anche questo:

per essere un buon professionista è necessario sviluppare un insieme di fattori che vanno oltre la capacità di svolgere compiti, come il modo in cui una persona tratta i propri colleghi, il modo in cui parla, si comporta e si veste. È praticamente impossibile disconnettere una cosa dall'altra (Cardoso 2022, p 20, traduzione mia).

L'articolo dà anche importanza alla formazione di se stesso attraverso i social, che possono essere utilizzati come strumenti per promuovere il lavoro professionale, portando un candidato a un posto vacante a "essere ricordato anche dagli amici come qualcuno con 'autorità' in una determinata materia" (Cardoso 2022:21, traduzione mia) che finisce per fare *networking*. Oltre ai comportamenti nel mondo online, l'articolo sottolinea l'importanza di atteggiamenti cordiali ed educati nel mondo offline, nonché la caratteristica di "essere proattivo e agire per risolvere i problemi può attirare l'attenzione in modo positivo" (Cardoso 2022:21, traduzione mia). Oltre a tutto il moralismo preso dal mondo degli affari, l'articolo termina con un moralismo propriamente religioso affermando che "la Bibbia stessa ci guida sulla buona condotta, l'onestà e la discrezione nel vestire e nel parlare" (Cardoso 2022:21, traduzione mia). Subito dopo, i lettori sono invitati a visitare uno dei templi dell'*Universal* per imparare più in dettaglio come investire nella propria vita personale e professionale.

L'articolo riporta anche l'immagine di una donna bianca di mezza età, con un biotipo molto diverso dalla maggior parte delle donne brasiliane e, quindi, da quelle che ho visto all'*Universal* durante il lavoro sul campo. Come di consueto, l'articolo ha anche un'illustrazione che indica 7 trappole che danneggiano l'immagine di un professionista: 1) Bugie; 2) Commenti inappropriati; 3) Social mal gestiti; 4) Comportamento inopportuno; 5) *Dress code* inappropriato; 6) Lavoro eseguito male; 7) Disobbedienza alla gerarchia (Cardoso 2022).

La costruzione di una buona immagine personale attraverso un lavoro costante su se stesso compare anche nel progetto dell'*Universal* chiamato *Intellimen*. Si tratta di un progetto di *Self-Help* sviluppato e coordinato da uno dei principali vescovi dell'*Universal*, Renato Cardoso, rivolto esclusivamente agli uomini, il cui obiettivo è *formar homens melhores em tudo* ("formare uomini migliori in ogni cosa"), secondo il sito dedicato al progetto (Universal 2015). Di seguito presento la descrizione di un video disponibile sul sito del progetto e sul canale YouTube dell'*Universal* in cui il vescovo Renato Cardoso spiega in cosa consiste il *Progetto Intellimen*.

Ragazzi. Cos'è il *Progetto IntelliMen*? Fate attenzione, per favore. Tutti gli uomini e donne. Perché tu donna può essere la ragione, la motivazione di cui tuo marito o tuo figlio ha bisogno. Questo è un progetto per uomini dagli 8 agli 88 anni. Tu da 8 anni a 88, qualsiasi uomo di quell'età può partecipare. Dopo l'88 non credo che cambi più, vero? (ride). Sto scherzando! Da 8 a 88, cioè qualsiasi età può partecipare. Cos'è il *Progetto IntelliMen*? Ho trascorso 1 anno – l'intero anno 2013, da gennaio a dicembre – ogni settimana, ogni sabato, prendevo il sabato libero per interrogarmi e dedicare del tempo alla ricerca della guida di Dio su ciò che può rendere un uomo più forte, può rendere un uomo migliore. E ogni sabato fissiamo una sfida per l'uomo, una sfida, cioè qualcosa che

lo sfiderà a svolgere un compito per quella settimana. E lì, quel compito lo renderà necessariamente migliore, se pratica il compito, nella sua vita economica. Abbiamo sfide che aiutano, insegnano all'uomo a migliorare economicamente. Abbiamo sfide alla vita spirituale, sfide che influiscono sulle relazioni, sfide che influiscono sulla salute. Abbiamo avuto il caso di un ragazzo che ha perso 20 kg solo facendo questa sfida. La salute è migliorata, la vita fisica... Sfide che toccano tutti gli ambiti della vita dell'uomo. E tutto quello che devi fare è volere. Non devi pagare nulla. Perché basta andare su questo sito "intellimen.com", lì vedrai la sfida numero 1. C'erano 53 sfide, cioè 53 settimane, un anno. È una sfida che dura 1 anno. Una volta alla settimana ti prenderai un momento, entrerai in quel sito, vedrai la sfida di quella settimana e poi ti eserciterai, realizzerai quella sfida. Ma tu devi, necessariamente, trovare un partner che faccia il progetto con te. Questo dettaglio è essenziale, è essenziale. Molti ci chiedono: "Ma non posso farlo da solo?". Potere si può, ok, se si vuole farlo, fallo tu stesso. Ma la crescita più grande è quando hai un collega, un partner. Potrebbe essere tuo fratello, potrebbe essere un collega di lavoro, potrebbe essere un amico in chiesa, potrebbe essere tuo figlio, potrebbe essere tuo padre, potrebbe essere il pastore della tua chiesa, potrebbe essere un collaboratore. Non lo so. Scegli qualcuno che sia impegnato come te, non qualcuno che inizi e si fermi. "Oh, ho fatto 3 sfide e ho rinunciato... ne ho fatte 4 e poi ho rinunciato". No! Qualcuno che è disposto a investire un anno nella propria vita per essere migliore. Quindi voi due iniziate la sfida, le 53 sfide, il *Progetto IntelliMen*. Quando? Quando vuoi. Puoi iniziare domani, puoi iniziare questo sabato, qualunque giorno tu voglia. E poi vai avanti con questo lavoro. Tu devi sapere quanto segue: ti piacerebbe, ad esempio, avere un *personal trainer*, che possa guardare i tuoi difetti o debolezze e dire "Oh, facciamo questo, miglioriamo questo, miglioriamo qui"? Ti piacerebbe avere un *personal trainer*? Vorrei avere un *personal trainer*. Mi piacerebbe. Qualcuno che guardasse le mie debolezze e dicesse "Guarda, lavoriamo, lavoriamo e lavoriamo su di esso". Questo progetto è come avere un *personal trainer*. È come se ci fosse qualcuno che ti dice: "Da qui in poi migliorerai". Questo è ciò che hai a disposizione per te. Costo zero. Solo il tuo tempo e la tua determinazione. Quindi, se vuoi saperne di più, vai sul sito. C'è il manifesto, il manifesto di cosa il progetto è. Maggiori dettagli di ciò che il progetto è e come funziona. Quindi non inventare scuse, "oh, non so come farlo, non so come farlo", "oh, non uso internet". Se non sai come usare l'internet, chiedi a tuo figlio di entrare, di stamparlo e di darvelo, di mostrarvelo. Non inventare scuse. E poi, se vuoi, inizia. Sono sicuro che passerà un anno, sarai un altro uomo, diventerai una persona migliore. Tua moglie sarà in ginocchio ogni giorno, ringraziando Dio. E poi, moglie, ti mando il mio numero di conto (ride). Sto scherzando! Ma sarà qualcosa che... mi ha benedetto e ha benedetto molti pastori che hanno realizzato questo progetto. E non solo qui in Brasile, in altri paesi del mondo. Mentre facevo le sfide, scrivevo le sfide, facevo le sfide... Anch'io ho un partner, lavoriamo insieme. Quindi è qualcosa che ti gioverà molto (Cardoso 2014).

Come indica la descrizione sopra riportata, il *Progetto Intellimen* mira a rendere uomini migliori in tutti i settori della vita – economico, spirituale, amorevole, corporeo – praticamente a ogni età possibile. Il progetto consiste nel completare 53 sfide, una a settimana per 53 settimane. Idealmente, come suggerisce la descrizione, farle con un partner. Come è comune nelle strategie di coaching, l'obiettivo delle attività con un partner o in gruppo è motivare la partecipazione a un determinato progetto (non rinunciare!), creare un impegno per il completamento del progetto e generare un sottile clima di competitività. Mi sono registrato sul sito web del progetto per conoscere le sfide. La prima, ad esempio, è invitare qualcuno a partecipare alla sfida con te. Questa persona

sarà il tuo partner ufficiale. La seconda è identificare tre cose che devi migliorare in se stesso. Il sito web fornisce esempi di “cose” da migliorare (abitudini alimentari, carattere, relazioni amorose, vita finanziaria, ecc.) e ti guida a scrivere queste tre cose su un pezzo di carta, tenendolo sempre vicino a te come promemoria quotidiano (ad esempio, attaccalo allo specchio del bagno, all’armadio, alla scrivania, al cellulare, ecc.). La terza sfida è scrivere su un quaderno almeno 10 qualità personali. Il sito suggerisce, ad esempio, qualità come “sono un buon padre”, “sono puntuale” e “sono degno di fiducia nelle mie responsabilità”. Le altre sfide seguono lo stesso tono motivazionale. Con ogni nuova sfida intrapresa, il sito web del progetto suggerisce che le esperienze e i risultati siano condivisi e discussi tra i due partner. Inoltre, suggerisce anche che le esperienze vengano pubblicate sul Twitter e Facebook ufficiali del *Progetto Intellimen*.

Come suggerisce la descrizione del video, il *Progetto Intellimen* funziona come *personal trainer* per l’anima. È come avere qualcuno a disposizione per identificare i tuoi difetti e debolezze in modo che possano essere lavorati e migliorati. Questo *personal trainer*, tuttavia, non è il partner che hai scelto per portare a termine le sfide con te. Il tuo *personal trainer* è te stesso. Ci vuole solo un po' di tempo e molta determinazione per perfezionare la propria anima. Il *Progetto Intellimen* è anche una sezione del giornale *Folha Universal*. Presenta consigli settimanali su come diventare un uomo migliore. Tuttavia, vorrei presentare l’articolo dell’edizione del 27 febbraio 2022 intitolato “Intellimen Academy: gli uomini non nascono, si formano”, che presenta un corso di formazione per ragazzi dai 7 ai 14 anni su “mascolinità costruttiva, responsabile e di successo” (Folha Universal 2022c). L’articolo è illustrato da un uomo di colore adulto che indossa un abito su cui vengono proiettati due palloncini di pensiero in cui compaiono immagini di bambini (è implicito che le immagini lo rappresentano da bambino): in una di esse il bambino studia con un quaderno in una stanza senza intonaco; nell’altra, il bambino un po' più grande è davanti allo schermo di un notebook (Figura 9).



Figura 9: Immagine dell'articolo della sezione *Intellimen* del giornale *Folha Universal* del 27 febbraio 2022.
Fonte: *Folha Universal* (2022c).

L'articolo inizia dicendo che un'infanzia piena di privazioni non determina il fallimento di nessuno. Il successo può essere raggiunto nel caso in cui un uomo abbia molta determinazione (Folha Universal 2022c). Lo stesso tipo di infanzia, tuttavia, può portare alla formazione di uomini irresponsabili che mettono a rischio la propria vita. Secondo l'articolo, il tipo di uomo formato dipende principalmente dall'orientamento ricevuto. Non tutti hanno avuto l'opportunità di imparare ad essere disciplinati, a capire le priorità, a fare ciò che è necessario e non solo ciò che si vuole, per raggiungere l'eccellenza in tutti gli aspetti importanti della vita: salute, amore, finanze, civiltà, carattere, spirito, ecc.

Nel paragrafo successivo, l'articolo presenta l'*Intellimen Academy* come un corso ispirato al *Progetto Intellimen*, ma ora rivolto specificamente agli uomini "che

costruiranno e guideranno il domani” (Folha Universal 2022c:7, traduzione mia). Poi l’articolo dà la parola al pastore responsabile del progetto che dice:

la società l’ha distorto così tanto da aver quasi cancellato l’immagine di ciò che è un vero uomo. Salviamo dunque la radice di questo, essere uomo secondo la Parola di Dio: marito, padre, lavoratore, ecc. Gli studenti impareranno ad avere un buon atteggiamento in famiglia, a scuola, nella società, a prendersi cura delle proprie cose ma non in questi schemi confusi attuali (Folha Universal 2022c:7, traduzione mia).

L’obiettivo del corso, prosegue l’articolo, è preparare bambini e adolescenti a diventare uomini con una corretta postura attraverso *workshop* pratici e teorici settimanali nei mesi di marzo e aprile. Gli argomenti da trattare saranno: cos’è essere un uomo?, disciplina consapevole, responsabilità personale, come vestirsi e igiene personale, postura (comportamento), condizionamento fisico, leadership, crescita personale (fissarsi obiettivi) e carriera professionale. Il completamento del corso dipende dal completamento dei compiti, dal rispetto delle regole di orario e frequenza, dal mantenimento della disciplina, dal rispetto di tutti e dalla corretta postura quando si parla e si posiziona (Folha Universal 2022c).

L’articolo sopra descritto illustra chiaramente come la formazione di un uomo da parte dell’*Universal* mescola elementi di disciplina (igiene, abbigliamento, condizionamento fisico, postura) e imprenditorialità (leadership, crescita personale, obiettivi, carriera). Non c’è contraddizione qui. Come abbiamo avuto modo di vedere durante il secondo capitolo, non c’è successione: elementi delle società disciplinari e delle società biopolitiche/del controllo coesistono molto bene (Bricalli, 2020; Brown 2019; Dardot e Laval [2009] 2016; Foucault [2004] 2017).

Il *Progetto Intellimen* ha la sua versione dedicata alle donne. Questo è *Godllywood*, un progetto sviluppato da Cristiane Cardoso, moglie di Renato Cardoso, il vescovo dell’*Universal* responsabile del *Progetto Intellimen*, e figlia di Edir Macedo, il principale leader dell’*Universal*. Come *Intellimen*, *Godllywood* è un progetto di *Self-Help* che si sviluppa dalle realizzazioni di sfide disponibili sul sito web *Universal* (Universal 2019). Tuttavia, a differenza di *Intellimen*, dedicato esclusivamente agli uomini, *Godllywood* è dedicato esclusivamente alle donne, oltre a prevedere il compimento delle sfide non dalla formazione di un duo, ma da un esercizio individuale.

Sul sito web dell’*Universal*, ci sono 81 sfide del *Progetto Godllywood* per l’anno 2019 (Universal 2019). Nella prima sfida, si legge “Chi vede Dio quando ti guarda? Sappi che Dio non vede come persone o come noi stessi. Vede dentro di te” (Universal 2019). Nella seconda, si legge “Chi vedono le persone che vivono con te quando ti guardano?

Non dimenticare di essere molto onesta, altrimenti le sfide non ti aiuteranno” (Universal 2019). Nella terza sfida, si legge “Chi vedono le persone che lavorano o studiano con te quando ti guardano? Sii onesta e non scrivere quello che vorresti che vedessero, ma quello che vedono effettivamente. La sincerità è il percorso più breve verso la trasformazione totale” (Universal 2019). Nella quarta sfida, si legge “Chi vedi quando ti guardi allo specchio? Cosa pensi veramente di te stessa che non condividi con nessuno?” (Universal 2019). Le sfide suggeriscono che le risposte siano annotate in un quaderno personale (Universal 2019).

Sebbene sia *Intellimen* che *Godllywood* siano progetti di *Self-Help* per la trasformazione personale attraverso il lavoro su se stesso, durante le mie analisi mi sono reso conto che hanno un contenuto diverso. *Intellimen*, anche se in alcuni momenti delle sfide sul sito e negli articoli di *Folha Universal*, dà importanza alla disciplina, di solito incoraggia la formazione di uomini ambiziosi e suggerisce una certa libertà nella formazione del sé. *Godllywood*, d'altra parte, tende a incoraggiare la formazione di donne obbedienti. Come suggeriscono le domande sulle sfide di *Godllywood* presentate nel paragrafo precedente, una donna deve mantenere un occhio indagatore costante su se stessa. Un panopticon portato nell'anima. C'è qui una questione di genere, che è ancora più evidente nei testi della sezione *Godllywood* del giornale *Folha Universal*.

Nella pubblicazione del 13 febbraio 2022, la sezione *Godllywood* presenta un articolo con il titolo *A busca do padrão que você deve ter* (La ricerca dello standard che dovresti avere) (Figura 10). L'articolo inizia definendo lo standard come qualcosa usato come base per il confronto, un modello per definire ciò che è accettabile, e afferma che la vita nella società richiede che le persone siano guidate da standard per sapere come agire (Teodoro 2022b). Molte donne, secondo l'articolo, cercano di vivere sulla base di standard mondani, che sono fondati in apparenza e beni materiali, e dimenticano lo standard di vita che Dio vuole che abbiano. Questi, secondo l'articolo, sono i più adatti per gli esseri umani.



Figura 10: Immagine dell'articolo della sezione *Godllywood* del giornale *Folha Universal* del 13 febbraio 2022. Fonte: Teodoro (2022b).

Ad un certo punto, l'articolo dà voce a Cristiane Cardoso, sviluppatrice e coordinatrice del *Progetto Godllywood*, dalla trascrizione di alcuni frammenti di un video del canale YouTube dell'*Universal* in cui afferma che le donne di Dio devono avere uno *standard* in tutto nella vita. Dice: “Devi avere uno *standard* nelle tue amicizie, nella tua casa e con il tuo tempo. E tutto ciò che cerca di abbassare il tuo *standard*, devi risolverlo e non accettarlo, perché se accetti abbasserai il tuo *standard*” (Teodoro 2022b:6, traduzione mia). L'articolo prosegue affermando che la donna che è di Dio deve avere uno *standard* ben definito secondo l'immagine che vuole trasmettere e ciò che abitualmente accetta, vivendo ad immagine e somiglianza di Dio. Ancora l'articolo dà voce a Cristiane: “Noi, che serviamo Dio, indossiamo abiti discreti e viviamo diversamente da questo mondo, perché lo *standard* di un cristiano è totalmente diverso da quello che il mondo presenta e Dio ogni giorno ci dona per perfezionarci nella fede e

nella Sua Volontà (Teodoro 2022b:6, traduzione mia). Le norme di Dio, secondo Cristiane, “ci rendono donne migliori, quindi dobbiamo averle in ogni cosa: al lavoro, a casa, nelle relazioni, nelle amicizie e nel nostro comportamento” (Teodoro 2022b: 6, traduzione mia).

Nell’edizione di *Folha Universal* del 7 novembre 2021, l’articolo della sezione *Godllywood*, intitolato *Quão diferente você é de outras mulheres?* (Quanto sei diversa dalle altre donne?) (Figura 11), cerca di mostrare che una donna deve cercare la via della santità e, per questo, deve essere obbediente a Dio e differenziarsi dalle persone che la circondano (Teodoro 2022a). L’articolo inizia dicendo che una delle lezioni che Gesù ha lasciato alle persone che vogliono servirLo è la distinzione tra le persone che credono e quelle che non credono in Lui. Quindi, se una donna assume la sua fede e vuole vivere una vita secondo la volontà di Dio, deve essere santa come Lui desidera (Teodoro 2022a).



Figura 11: Immagine dell’articolo dalla sezione *Godllywood* del giornale *Folha Universal* del 7 novembre 2021.

Fonte: Teodoro (2022a).

L'articolo prosegue, però, dicendo che santità non è sinonimo di perfezione. La santità, secondo il testo, si riferisce all'essere separata dalle altre donne. È differenziarsi, dimostrare obbedienza a Dio. Subito dopo viene data la parola a Cristiana Cardoso, da un frammento riprodotto da un video postato sul profilo Instagram di *Godllywood*:

a volte parliamo di santità e pensiamo che questo sia qualcosa fuori dalla nostra portata, perché quando pensiamo a qualcuno così, lo mettiamo in relazione con qualcuno perfetto, che non pensa né dice niente di sbagliato. Santità, infatti, non significa questo, ma essere persona separata e diversa dalle altre (Teodoro 2022a:6, traduzione mia).

Successivamente, l'articolo presenta alcuni stralci biblici per illustrare questo fatto e poi dà nuovamente la parola a Cristiane che chiede “Perché vuoi essere come le donne che dicono parolacce, indossano abiti che svalutano il corpo e non temono Dio? Santità non è proprio fare ciò che fanno tutti, ma fare ciò che piace al Signore” (Teodoro 2022a:6, traduzione mia). Compiacere al Signore, secondo Cristiane, presuppone seguire i comandamenti della Bibbia. Pertanto, suggerisce:

in tutto ciò che fai, nota ciò che la Bibbia dice di una donna, ciò che Dio dice di lei, ciò per cui l'ha creata e ciò che si aspetta da lei. Quando non lo fai, è come se dicessi a Dio che vuoi essere come le altre donne. Inizia a notare quanto sei diversa delle tue amiche e poi saprai se stai vivendo in santità. Ecco un suggerimento (Teodoro 2022a, p. 6, traduzione mia).

L'articolo è illustrato da due immagini della stessa donna: in una di esse, la donna tiene un ombrello aperto; nell'altra sta leggendo la Bibbia. Interpreto le immagini come se la Bibbia corrispondesse a un ombrello protettivo. Solo in alcuni articoli della sezione *Godllywood* del giornale *Folha Universal*, le donne sono invitate ad assumere un atteggiamento di indipendenza. Al contrario, il contenuto maggioritario della sezione è illustrato al meglio con i due articoli che ho presentato. Questo contenuto è molto ben definito e segue una narrazione che si ripete sempre: le donne devono evitare uno *standard* “mondano”, vicino al peccato, e assumere un atteggiamento di obbedienza a Dio, attraverso lo standard indicato dalla Bibbia. Anche supponendo che si tratti di un lavoro individuale che la donna deve esercitare continuamente su se stessa, questo ci avvicina a una donna governata da principi basati sulla disciplina e non sulla libertà. Lo sguardo indagatore di Dio che deve essere interiorizzato da ogni donna alla ricerca di una direzione “giusta”. Questo percorso attribuito alle donne ci interroga molto sulla libertà portata dalla Teologia della Prosperità e ci costringe a relativizzare questo tipo di approccio.

4.8 La decima e le offerte come investimenti in se stesso

Il motivo principale per cui l'*Universal* e il suo principale leader, Edir Macedo, siano oggetto di numerosi attacchi da parte di gran parte dell'opinione pubblica brasiliana e siano sempre coinvolti in polemiche, si riferisce all'importanza, considerata esagerata, data dalla chiesa al contributo finanziario dei fedeli all'espansione del progetto religioso della chiesa. C'è una percezione di senso comune tra i brasiliani che l'*Universal* esista al solo scopo di prendere soldi da persone socialmente vulnerabili. A contribuire a questa percezione è il modo sempre esplicito e solitamente aggressivo con cui l'*Universal* ha sempre affrontato questo problema.

Non è necessario andare ad una riunione per conoscere questo atteggiamento dell'*Universal*. Non c'è nessun segreto: i libri pubblicati da Edir Macedo, il giornale *Folha Universal*, le pubblicazioni su internet e le riunioni trasmesse alla radio o alla TV, esplicitano l'importanza di contribuire finanziariamente ai progetti di evangelizzazione e di espansione della chiesa. Sebbene il funzionamento dell'*Universal* come impresa consenta di diversificare la raccolta finanziaria, ad esempio attraverso canali televisivi e radiofonici, la principale fonte di reddito della chiesa rimane il contributo "spontaneo" dei fedeli durante le riunioni, sia di persona che a casa, attraverso le numerose possibilità offerte, che descriverò di seguito.

Nella mia infanzia e adolescenza, quando frequentavo la chiesa cattolica nel quartiere dove sono nato, ricordo che le famiglie che lo desideravano pagavano la decima mensile attraverso un libretto fornito dalla chiesa. C'era, in fondo alla chiesa, uno sportello dove una persona era responsabile della ricezione dei pagamenti. Ricordo che facevo questo pagamento ai miei genitori. L'importo che pagavo non è mai stato il 10% del reddito della mia famiglia. Poiché l'importo variava di mese in mese e non era mai molto elevato, intuì che si trattava di un mero contributo simbolico per aiutare con il mantenimento della chiesa. Durante le messe, ricordo di aver sentito raramente il sacerdote parlare dell'importanza di pagare la decima per il mantenimento della chiesa. La donazione delle offerte, a sua volta, avveniva quasi al termine della messa quando alcuni bambini accompagnati da alcuni adulti transitavano per le navate della chiesa con piccoli sacchetti dove la gente metteva monete o banconote di scarso valore.⁶⁵

⁶⁵ Ci sono molti riferimenti biblici riguardo alla decima e alle offerte. Questi sono i due principali modi in cui i fedeli contribuiscono finanziariamente all'esistenza del progetto religioso cristiano e storicamente segnalano manifestazioni di gratitudine e di fede da parte dei fedeli (l'adozione della Teologia della Prosperità da parte del neopentecostalismo ha cambiato questo significato,

Partecipando alle riunioni dell'*Universal*, si conferma la percezione del senso comune brasiliano, che era anche la mia, del tipo di rapporto che l'*Universal* instaura con il denaro. Non c'è persona responsabile della raccolta discreta della decima in fondo alla chiesa. Non ci sono nemmeno bambini innocenti che passano con una borsa alla fine della riunione per raccogliere le offerte. All'*Universal* non c'è imbarazzo nel fare della donazione di denaro, avvenuta in media tre volte durante una riunione, i suoi momenti centrali. L'impressione che ne deriva è che tutti gli altri riti siano organizzati per finire nella funzione principale della riunione, che è la donazione di denaro alla chiesa. Ad esempio, anche rituali molto più lunghi e che occupano buona parte del tempo di 1h30min dedicato alla riunione, come esorcismi e testimonianze, avvengono per giustificare, incoraggiare e dare un senso al pagamento della decima e delle offerte. È come se le storie di redenzione presentate durante gli esorcismi e narrate dalle testimonianze servissero strategicamente a preparare il terreno al momento del pagamento della decima e delle offerte. I pagamenti, infatti, di solito avvengono subito dopo i rituali di esorcismo e testimonianze. È necessario sensibilizzare i presenti con storie che, seppur improbabili, abbiano un forte impatto dal punto di vista delle trasformazioni delle vite di chi ha scelto di fare il "Patto con la Parola". Pertanto, ci si aspetta donazioni più generose.

Prima dei rituali della decima e delle offerte, non vi è alcun imbarazzo da parte dei vescovi a chiedere ingenti somme di denaro ai presenti. Spesso, infatti, viene loro esplicitamente chiesto un importo che non possono pagare, come dimostrazione di fede. Di seguito trascrivo alcuni stralci dal mio diario di campo in cui registro i giorni in cui i vescovi hanno chiesto esplicitamente denaro prima dell'inizio del rituale di donazione.

Poco dopo aver pregato per il successo della vita economica di tutti i presenti, il vescovo si è rivolto ai presenti e ha detto: "Tutto quello che arriva nei prossimi giorni, il tuo stipendio, la commissione, i soldi che entrano nella tua impresa, quella causa di tribunale, quei soldi che non ti aspettavi... Devi donare il 10% di tutto questo alla chiesa" (Diario di campo, lunedì 13 settembre 2021).

Dopo una lunga preghiera per le coppie, il vescovo ha detto: "Oggi è il 23 settembre 2021. Mancano 100 giorni alla fine dell'anno. Affinché la benedizione nella vita amorosa ti raggiunga entro la fine dell'anno, devi donare 100 reais oggi". Poi il vescovo prova a rifare il suo discorso, dicendo che anche ciò che la gente aveva tra le mani in quel preciso momento poteva essere donato (Diario di campo, giovedì 23 settembre 2021).

Dopo le testimonianze, ha avuto luogo il rituale della decima e delle offerte. Questo è "interessante" e ovviamente pianificato, perché i presenti sono in uno stato di ebbrezza collettiva dai "miracoli" appena visti, che motivano la donazione. Questa volta, oltre alla

come vedremo più avanti). La decima si riferisce allo "obbligo" di donare il 10% di tutto ciò che "entra" alla chiesa, mentre le offerte sono donazioni spontanee di importo variabile.

consegna del denaro nel modo tradizionale, cioè ai collaboratori davanti al pulpito, il vescovo innovò: con l'aiuto di alcuni collaboratori, posizionò un grande tavolo che era nel pulpito in modo che fosse sul lato della salita, subito dopo le scale. Il vescovo ha detto che chi aveva fede, dovrebbe fare un'offerta che non era disposto a fare, era necessario offrire ciò che non poteva essere offerto, perché solo in questo modo sarebbe venuta la benedizione (Diario di campo, lunedì 24 gennaio 2022).

Dopo la testimonianza di un agente immobiliare che è riuscito a vendere due appartamenti che gli sono valsi mezzo milione di reais in commissione proprio la settimana in cui ha iniziato a partecipare alle riunioni del *Congresso para o Sucesso*, il vescovo ha detto che aveva avuto una "visione". Ha chiesto ai pastori e collaboratori di portare l'arca davanti al pulpito e, con un discorso molto convincente e motivazionale, ha chiesto che in quel momento i fedeli dessero ciò che non potevano dare, che facessero un'offerta che non si aspettavano di fare. Molti vennero davanti al pulpito e fecero le loro offerte (Diario di campo, lunedì 14 febbraio 2022).

Ad un certo punto della riunione, il vescovo ha chiesto a due pastori di portare due valigie sul pulpito. Le valigie furono aperte, il vescovo chiamò davanti al pulpito tutti coloro che aspettavano di ricevere una causa in tribunale e chiese a coloro che avevano portato una copia della causa (nella riunione della settimana precedente aveva fatto questa richiesta) di metterla all'interno di una valigia. Dopo aver chiuso le valigie con dentro le copie, ha detto: "Ora, tu che sei venuto qui oggi, tu che sei venuto qui davanti, che hai messo la copia della tua causa che non è ancora stata pagata, tu che aspetti da 20 anni, 10 anni, 1 anno, che la tua causa venga pagata, pagherai la decima di questa causa. Pagherai il 10% di questa causa qui oggi. Nel nome di Gesù la causa verrà pagata, amen. Venite collaboratori". E poi, camminando a passi svelti, i collaboratori si sono sistemati davanti al pulpito con le ceste, i sacchetti e i lettori di carte. E poi si è cominciata a suonare una musica vivace mentre i fedeli si recavano davanti al pulpito per effettuare i pagamenti (Diario di campo, lunedì 13 giugno 2022).

I vescovi sono molto creativi nel non trasformare i momenti del pagamento della decima e delle offerte in mere formalità e routine, in cui i fedeli devono semplicemente aspettare passivamente nei rispettivi luoghi che i collaboratori passino con i sacchetti dove deve essere depositato il denaro. Al contrario, come ho detto prima, le riunioni dell'*Universal* sono caratterizzate dal dinamismo. Pertanto, i momenti della riunione dedicati al pagamento stimolano anche la partecipazione attiva dei fedeli. Mentre si cantano vivaci canti, i fedeli sono invitati ad alzarsi e ad incamminarsi verso il pulpito per effettuare il pagamento. Lì, diversi collaboratori li stano aspettando con cesti o sacchetti, dove deve essere depositato il denaro da donare. Tuttavia, in linea con lo "spirito del tempo", l'*Universal* accetta (e addirittura incoraggia) il pagamento della decima e delle offerte tramite carte di debito o di credito. Quindi, oltre ai collaboratori che tengono i cesti o i sacchetti, ce ne sono altri che tengono i lettori di carte. Inoltre, chiunque lo desidera può effettuare bonifici bancari. Le coordinate bancarie della chiesa vengono visualizzate sugli schermi, così come il codice QR che può essere utilizzato per i pagamenti con lo smartphone. Questi tipi di pagamenti consentono a chiunque partecipa

alla riunione da casa di contribuire. Il vescovo lo ricorda spesso durante le riunioni in diretta.

Tuttavia, le donazioni non possono in alcun modo diventare una semplice routine, sempre la stessa, per i fedeli. Ciò porterebbe probabilmente alla noia e interferirebbe con l'importo raccolto. Il successo delle donazioni dipende anche dalla creatività dei vescovi nel creare altre situazioni per il rito del pagamento. In altre parole, mi sono reso conto, nel tempo, che la donazione dipende anche dal modo in cui viene raccolta. In alcuni giorni il modello di raccolta standard come descritto nel paragrafo precedente si modifica. Vediamo alcuni esempi. Il lunedì 9 novembre 2021, ad esempio, lo stesso giorno in cui la metafora del "lenzuolo freddo" veniva usata come simbolo di ciò che impediva alla vita di andare avanti, il denaro doveva essere messo su un enorme lenzuolo bianco esteso davanti al pulpito. Quello stesso giorno, in un secondo momento, i fedeli furono invitati dal vescovo a fare donazioni sul pulpito. Dovevano salire le scale a un'estremità del pulpito e camminare fino all'altra estremità dove c'era un trono enorme, molto ostentato, posto lì quel giorno e che, fino ad allora, era coperto da un lenzuolo. Il lenzuolo era stato tolto in modo che i fedeli potessero deporre sul trono la decima e le offerte. La possibilità di salire sul pulpito, camminando su di esso, è stata indubbiamente responsabile di più persone che hanno fatto le loro donazioni.

Il giovedì 13 gennaio 2022, la gente è stata nuovamente invitata dal vescovo a fare donazioni direttamente sul pulpito. Questa volta, tuttavia, la gente doveva lasciare il denaro sopra due bibbie che erano state poste su un tavolo. Il sabato 5 marzo 2022, i fedeli sono stati invitati a passare attraverso un enorme portale di legno posto davanti al pulpito. Una volta varcato il portale, facevano le donazioni e venivano poi unti sulla fronte dal vescovo. Il lunedì 13 giugno 2022, il vescovo ha chiesto a tutti i padri e le madri presenti alla riunione di presentarsi davanti al pulpito. Dopo una breve preghiera, il vescovo ha chiesto loro di fare un'offerta speciale in nome della protezione dei loro figli. Ci sono, quindi, altri modi, sempre dinamici e attraenti, per rendere speciale il rito della donazione.

Un po' perché ero disposto a fare quello che facevano i fedeli, diventando così, almeno per un momento, uno di loro, e un po' per preoccupazione di avere la mia identità di ricercatore rivelata, nel mio primo giorno di lavoro sul campo, giovedì 9 settembre 2021, ho deciso di partecipare al rituale della donazione. Presi 5 reais che avevo nel portafoglio e, come la maggior parte dei presenti, mi diressi verso uno dei collaboratori che teneva un sacchetto davanti al pulpito. Avvicinandomi al collaboratore, ho notato che quello che le persone mettevano nel sacchetto erano piccole buste e non soldi. Per un

momento ho pensato di aver frainteso il messaggio del vescovo. Sarebbe allora il momento di mettere nel sacchetto lettere con richieste a Dio? Come potevo essere stato così stupido da fraintendere un messaggio così semplice? Non avevo scritto nessuna lettera a Dio! Avevo solo 5 reais in mano. Ero di fronte a uno dei collaboratori, che aspettava la mia azione. Non c'era più alcuna possibilità di tornare indietro e arrendersi. L'unica soluzione possibile era mettere i miei 5 reais in quel sacchetto. Questo è quello che ho fatto. Il collaboratore mi ha guardato e ho pensato che mi stesse giudicando per aver fatto la cosa sbagliata. Sicuramente sapeva che ero un ricercatore! Tuttavia, non disse nulla e sono tornato al mio posto.

Al termine della riunione, il vescovo ha chiesto ai presenti se qualcuno avesse bisogno di buste per le donazioni della prossima riunione. Mentre molti alzavano le mani, alcuni collaboratori correvano lungo le navate laterali della chiesa per consegnare le buste. Ho approfittato del movimento e ho preso anche le mie. Solo allora ho capito la funzione delle buste poste all'interno dei sacchetti. In realtà, non contenevano lettere. In realtà contenevano denaro. Non avevo commesso un grosso errore. Solo che non avevo messo i miei 5 reais in una busta, come si fa di solito. Avevo donato, che era senza dubbio la cosa più importante per l'*Universal*. Le buste, distribuite in vari momenti durante le riunioni, erano molto diverse l'una dall'altra. Di seguito vi presento le immagini di alcune di esse (Figure 12, 13 e 14).



Figura 12: Imagem da busta standard consegnata durante le riunioni dell'*Universal* in cui devono essere collocati i soldi o la prova del pagamento della decima e delle offerte.



Figura 13: Immagine della busta consegnata durante le riunioni del giovedì dove devono essere collocati i soldi o la prova del pagamento della decima e delle offerte.



Figura 14: Immagine del fronte e del retro della busta consegnata durante le riunioni del lunedì in cui devono essere collocati i soldi o la prova del pagamento della decima e delle offerte.

Alcune buste, come mostra la figura 12, sono più neutre e si limitano ad avvisare i fedeli, in nome della sicurezza, di evitare di versare un contributo in contanti e di privilegiare il pagamento con carta o bonifico (in questi casi la ricevuta di pagamento deve essere messa nella busta da consegnare in riunione). Altre, come mostrato nelle immagini 13 e 14, hanno il nome della riunione il giorno in cui sono state consegnate (*Congresso para o Sucesso* e *Terapia do Amor*, per esempio). Nella Figura 14, come si può vedere, la busta è un po' più elaborata: il fronte mostra l'immagine di una famiglia che fa una preghiera durante la colazione e un versetto biblico sotto; sul retro, gli orari delle riunioni del lunedì, alcune righe e l'indirizzo della chiesa. In alcuni casi, queste righe

sono fornite all'interno delle buste, su piccoli pezzi di carta, dove è possibile trovare anche piccoli versetti biblici.

Fare donazioni in buste svolge un'importante funzione che apparentemente è quella di evitare l'imbarazzo. Sia le persone che donano molti soldi sia le persone che donano poco si sentono più a loro agio nel non rivelare l'importo donato e le buste svolgono questa funzione. L'ho sperimentato di persona. Ad eccezione della mia prima donazione quando non ho utilizzato la busta, le altre volte l'ho usata per avvolgere le mie banconote da 2 e 5 reals che ho messo in cesti o sacchetti. In una chiesa dove il denaro è di fondamentale importanza, questo mi ha protetto e, credo, aveva lo stesso effetto per tutti gli altri presenti. Tuttavia, la funzione principale delle buste sembra essere diversa: è legata all'offerta di denaro alla chiesa come investimento personale.

Nel cattolicesimo, nel protestantesimo storico e nel pentecostalismo classico, le donazioni finanziarie alla chiesa sono generalmente interpretate come pratiche che segnalano gratitudine a Dio da parte dei fedeli per le benedizioni ottenute nella loro vita. Per coloro che hanno fede, sono mezzi di dimostrazione di impegno al sistema di culto attraverso la donazione materiale di parte del proprio reddito personale per il mantenimento delle attività religiose della chiesa. In sintesi, i contributi finanziari alla chiesa da parte dei fedeli dimostrano gratitudine e fede. Nel neopentecostalismo, l'adozione della Teologia della Prosperità ha portato a una reinterpretazione di questi contributi finanziari da parte delle chiese che fanno parte di questo movimento, come l'*Universal*.

Come ho detto prima, la Teologia della Prosperità è una corrente teologica che sostiene la convinzione che il cristiano ha diritto, anche in questa vita, alla perfetta salute fisica, alla prosperità materiale e alla felicità, quindi libero dalle astuzie del diavolo (Mariano 1999; Mariano 2003b). Anche sul piano spirituale queste benedizioni sono già state concesse. Ai cristiani non resta che impossessarsene. E per questo occorre un atteggiamento semplice: mettere in pratica la fede. Nel discorso dell'*Universal*, ci sono due modi interconnessi per esprimere tale fede. Il primo è confessare o determinare il possesso delle benedizioni promesse da Dio ai suoi leali servitori. Si basa sugli insegnamenti della Confessione Positiva, secondo la quale le parole pronunciate con fede hanno il potere di alterare la realtà e portare all'esistenza ciò che viene detto, nel bene o nel male. In altre parole, confessare le "vittorie" porta invariabilmente alla prosperità, mentre confessare le "sconfitte" porta invariabilmente a una vita soggetta alle astuzie del diavolo che causano malattia, povertà e sofferenza. Pertanto, è sempre necessario pensare

in modo positivo e pronunciare questi pensieri. Devi essere sicuro che le benedizioni divine inonderanno la tua vita. Ogni dubbio sulla precedente ed effettiva concessione divina delle benedizioni promesse viene interpretato come mancanza di fede e debolezza, gravi errori che rendono impossibile al cristiano la conquista (e il godimento) dei suoi diritti biblici.

Il secondo modo di esprimere tale fede, che è quello che ci interessa particolarmente in questo momento, è la donazione alla chiesa di decime e offerte generose. È necessario contribuire finanziariamente all'impresa religiosa. Nel neopentecostalismo, messa "incessantemente alla prova, la fede esiste solo e quando si manifesta nell'azione, quando si esercita, in questo caso, attraverso il pagamento delle decime e delle offerte" (Mariano 1999:168, traduzione mia). Nella stessa direzione va il discorso del vescovo in una delle riunioni, prima del rito della donazione, quando ha detto più o meno quanto segue: "ragazzi, la fede è qualcosa di astratto, non possiamo toccarla, deve materializzarsi attraverso la decima e le offerte" (Diario di campo, lunedì 24 gennaio 2022).

La decima, per esempio, è una specie di contratto, una società con Dio. Bisogna dare tutto a Dio, mettersi a sua disposizione. Così si ha accesso a tutto ciò che Dio ha. In questa relazione tutto ciò che ci appartiene, appartiene a Dio e viceversa. Le donazioni funzionano come merce di scambio: creano una sorta di obbligo di Dio verso i fedeli. In altre parole, è nel dare che noi riceviamo. Vale fare l'attenzione alle parole seguenti:

In questa società, la parte degli uomini è pagare la decima, avere fede in Dio e nella Sua Parola e confessare o profetizzare le benedizioni divine nelle loro vite. Mentre la parte di Dio risiede nel pronto adempimento delle sue promesse [...] alle quali Egli, purché siano soddisfatte le condizioni contrattuali, in nessun caso può sottrarsi. In questo rapporto contrattuale in cui Dio ha degli obblighi da adempiere, il credente, se ha dei doveri verso di Lui, ha anche dei diritti (Mariano 1999, p. 161-162, traduzione mia).

È chiaro che secondo questo orientamento teologico, la prosperità è una scelta unica ed esclusivamente individuale. Povertà, infelicità, malattia, fallimento, ecc., significano solo che il credente non adempie la sua parte del contratto, cioè gli manca la fede e la sua concreta dimostrazione nell'azione, attraverso il pagamento della decima e delle offerte. Pertanto, in questo rapporto contrattuale, Dio non ha alcun obbligo nei confronti del credente e non distribuirà le sue benedizioni. Al contrario, la prosperità, nel senso più ampio della parola, cioè legata alla vita finanziaria ma anche alla vita personale, alla salute, alla felicità, ecc., arriverà se il credente mette in pratica la sua fede, cioè contribuisce finanziariamente con la chiesa. La decima e le offerte rimangono, come

sempre, dimostrazioni di fede, ma con la Teologia della Prosperità non significano più gratitudine, ma una sorta di investimento personale nella prosperità futura, che va oltre le conquiste propriamente materiali, e comprende una vita davvero piena di soddisfazioni di aspirazioni e desideri. Donare denaro all'*Universal* è quindi un investimento futuro che i fedeli fanno in se stessi.

Nella riunione di giovedì 13 gennaio 2021, quindi dedicata alle relazioni amorose, subito dopo uno dei momenti del rito del pagamento della decima e delle offerte, il vescovo ha fatto un lungo discorso in cui ha affermato che la possibilità di incontrare un compagno/a dipendeva da un profondo desiderio di cambiamento interiore, nel senso di diventare una persona migliore, dando sempre il meglio di sé. Tuttavia, questo da solo non era sufficiente, secondo il vescovo. Dare il meglio di sé, nel senso di essere una persona migliore, dipendeva, secondo lui, da una concreta dimostrazione di fede, che sarebbe venuta solo attraverso le donazioni. Le donazioni, ha concluso il vescovo, vanno viste come investimenti personali.

Qui viene la funzione principale, secondo me, delle buste dove sono messi i soldi. Consentono che le donazioni non siano semplicemente la “consegna di denaro”, ma siano accompagnate da richieste attraverso parole, piccoli testi e fotografie, ad esempio. Ecco perché le donazioni effettuate tramite carte e bonifici non esonerano i fedeli dallo “obbligo” di presentare la ricevuta di pagamento all'interno di buste con le rispettive richieste durante le riunioni. Alcune buste hanno, all'esterno, alcune righe per scrivere qualcosa. Altre forniscono queste righe internamente su un foglio separato. A volte sulle buste vengono stampate immagini e versetti biblici. I vescovi insistono affinché le donazioni siano accompagnate da qualche richiesta speciale dei fedeli. La richiesta deve essere fatta attraverso parole, testi e fotografie (di un figlio o di una famiglia, per esempio). Si dona, dunque, come specifica esigenza a Dio. La donazione è lo “acquisto” di un tipo specifico di prosperità futura, il cui contenuto esatto è presente nelle buste consegnate ai collaboratori e pastori durante le riunioni insieme al denaro o alla ricevuta di pagamento.

Durante il lavoro sul campo, ho verificato *in loco* e in molti dettagli come avviene, durante una riunione, il rapporto dell'*Universal* con il contributo finanziario dei fedeli attraverso la decima e le offerte. Confermare la percezione del senso comune di una buona parte della società brasiliana il cui scopo dell'esistenza dell'*Universal* è l'arricchimento attraverso un'opera di manipolazione delle persone socialmente vulnerabili mi sembra un'interpretazione riduzionista. Ovviamente l'*Universal* si è arricchita molto durante i

suoi 45 anni di esistenza e tutti i brasiliani lo sanno, soprattutto i suoi fedeli. Non c'è nessun segreto qui. Tuttavia, questo arricchimento mi sembra molto più una conseguenza di una strategia di governo - che non avviene per manipolazione - che uno scopo in sé. Del resto, come spiegare che pur sapendo che le loro donazioni portano all'arricchimento dell'istituzione, i fedeli continuano a donare, e sempre di più?

Dovremmo cercare la spiegazione, secondo me, in come l'*Universal* stimola il desiderio di molti brasiliani di vedere la propria vita trasformata in meglio. Invece del "fallimento", la realtà con cui vive la maggior parte dei suoi seguaci, il discorso dell'*Universal* ruota attorno alla redenzione. Il successo è alla portata di tutti. Per questo, i fedeli, da soli, devono dimostrare una fede incrollabile attraverso donazioni economiche che significhino la certezza della prosperità futura. Donazioni come investimenti in se stessi. Certo, possiamo e dobbiamo mettere in discussione questi principi, ma l'*Universal* sta solo riproducendo, in campo religioso, lo "spirito del tempo" neoliberista.

Uno dei grandi tratti distintivi dell'opera di Erving Goffman è la sua preoccupazione per l'analisi delle interazioni faccia a faccia, cioè per lo svolgersi di eventi che si verificano quando almeno due individui condividono lo stesso ambiente e, quindi, si trovano in situazioni che li pongono faccia a faccia in presenza dell'altro. Goffman ([1967] 1988) si interroga sulle forme che assumono le interazioni faccia a faccia, sulle regole che assumono, sul ruolo svolto da ciascuno degli attori sociali e sullo specifico "ordine" che costituiscono (Carvalho Filho 2016). Per Goffman ([1967] 1988), le interazioni non avvengono spontaneamente da decisioni meramente soggettive degli attori sociali coinvolti, ma obbediscono alle strutture che governano le azioni sociali. Anche le interazioni più banali rivelano significati profondi che, alla fine, servono alla conservazione e al mantenimento di un ordine morale e sociale.

Nella conservazione dell'ordine morale è in gioco la conservazione della "faccia" degli individui coinvolti nelle interazioni, cioè di un certo modo di comportarsi secondo regole sociali istituzionalmente accettate. Nella sua analisi della conservazione della "faccia", Goffman ([1967] 1988) distingue due aspetti che assumono i rituali di interazione faccia a faccia: la deferenza e il contegno. La deferenza è lo strumento simbolico che si riferisce al modo rispettoso con cui ci relazioniamo con qualcuno, come un modo per mostrare apprezzamento per ciò che quella persona è o ciò che rappresenta. Il contegno, a sua volta, è lo strumento simbolico comunicato all'altro come

dimostrazione del possesso di determinate qualità socialmente accettate, che si manifesta principalmente attraverso la comunicazione di una certa postura responsabile della costruzione di un'immagine considerata "corretta" in un certo contesto sociale. Non è difficile concludere che deferenza e contegno sono strettamente correlati: la deferenza in un dato contesto sociale è una funzione di un dato contegno.

Le pagine di questo capitolo illustrano, a mio avviso, che, nonostante le sue diverse variazioni, l'intero discorso dell'*Universal* cerca di articolare, anche se simbolicamente, sconfitte e vittorie, fallimenti e successi. L'*Universal* organizza il suo discorso intorno alle vite che hanno bisogno di essere riscattate. In questo senso, le riunioni dell'*Universal* sono, a mio avviso, occasioni particolarmente illustrative per osservare le caratteristiche assunte dalle interazioni faccia a faccia analizzate da Goffman ([1967] 1988). È interessante pensare a come le riunioni siano pieni di rituali di deferenza e di contegno che servono a preservare le "facce" degli individui coinvolti. Nelle riunioni, le persone che normalmente non hanno il contegno socialmente accettato e, quindi, non sono abitualmente trattate con deferenza, sono invitate, da quel momento in poi, ad assumere un nuovo ruolo il cui obiettivo è reinserirle nella società basata sull'obbedienza alle regole socialmente accettate. Questo nuovo ruolo comincia a formarsi nei rapporti faccia a faccia all'interno della chiesa, ma tende virtualmente a diffondersi nelle altre relazioni sociali dei fedeli. Alla fine, è come se l'*Universal* offrisse, almeno simbolicamente, forse l'unica opportunità per gli individui che la frequentano di giocare e partecipare al gioco della società. L'*Universal*, a suo modo e con tutte le conseguenze perverse che questo può generare, è un grande meccanismo di inclusione sociale.

Questo perché l'*Universal* conosce bene il suo pubblico. Contrariamente a quanto pensano il buon senso brasiliano e gran parte della critica, il successo dell'*Universal* non può essere spiegato come un effetto dell'astuzia dei pastori ingannevoli unita all'ingenuità dei fedeli, ma piuttosto con aspetti molto più profondi che sono legati alla comprensione delle condizioni dell'esistenza della stragrande maggioranza delle persone che ne formano il pubblico (Rocha e Torres 2009). Poiché le chance di queste persone sono minime nella competizione sociale, l'*Universal* offre le armi simboliche necessarie per combattere il "destino" loro imposto. L'*Universal* aiuta i suoi fedeli a non accettare questo "destino". Ciò che è praticamente impossibile non è più impossibile durante le riunioni. Le soluzioni magiche proposte durante le riunioni per superare i più svariati problemi possibili iniziano allora ad avere un senso e rivelare, allo stesso tempo, la miseria della condizione esistenziale e la rivolta contro di essa (Rocha e Torres 2009).

Ciò che attribuiamo alla “stupidità” è in realtà l’effetto di una traiettoria di classe in cui scommettere su incidenti casuali è l’unica via d’uscita per combattere in qualche modo il “male”, la relegazione sociale che queste persone articolano come effetto di forze metafisiche. L’illusione che “tutto può succedere” è solo una risorsa necessaria per chi vive in una condizione sociale in cui solo scommettere sulla fortuna può mantenere viva la speranza nella possibilità di sfuggire al “destino” (Rocha e Torres 2009:239, traduzione mia).

Interpretare la “chance” data dal discorso dell’*Universal* ai suoi fedeli non significa, ovviamente, essere d’accordo con esso. Piuttosto il contrario. Come spero di aver mostrato con le descrizioni e le analisi di questo capitolo, il discorso e le pratiche dell’*Universal* finiscono semplicemente per riprodurre disuguaglianze e ingiustizie “dimenticando” che la realtà sociale è il risultato di strutture sociali, politiche ed economiche che non possono essere superate da una decisione esclusivamente individuale. In altre parole, il futuro di un’intera classe di individui non dipende solo da loro. Non basta accettare Gesù. Tuttavia, accusare l’*Universal* di manipolazione e concludere che i fedeli sono ingenui significa capire molto insufficientemente il meccanismo moderno che questa chiesa rappresenta.

4.9 Morale e politica: la partecipazione degli evangelici e dell’*Universal* alla politica brasiliana

La partecipazione degli evangelici alla politica brasiliana è stata minima fino alle elezioni del 1986 - le prime elezioni dirette dopo il regime dittatoriale -, limitandosi a pochi rappresentanti delle chiese protestanti storiche (Freston 1993; Pierucci 1996a; Spyer 2020). Da allora, questa partecipazione è aumentata gradualmente, principalmente con la partecipazione di rappresentanti delle chiese pentecostali e neopentecostali, che hanno iniziato ad occupare cariche politiche a tutti i livelli politici della federazione (comune, stato e federazione).

La partecipazione degli evangelici alla politica brasiliana è possibile, principalmente, attraverso una forte opera di evangelizzazione sviluppata con i fedeli delle chiese con l’obiettivo di eleggere candidati per occupare cariche politiche. Spyer (2020) afferma che questa strumentalizzazione della fede a fini elettorali si basa sulla giustificazione che la chiesa e l’evangelizzazione sono in pericolo. I candidati sono spesso sostenuti all’interno dei culti stessi sulla base del fatto che è in gioco la libertà religiosa. In effetti, durante il lavoro sul campo, questo argomento è stato utilizzato dal vescovo in due riunioni del venerdì, a marzo e aprile 2022. Tuttavia, poiché la legislazione brasiliana

vieta il sostegno delle candidature durante i culti, in entrambe le occasioni, al termine delle riunioni, il vescovo non ha chiesto ai fedeli di votare, ma di “pregare” per Marcelo Crivella, nipote di Edir Macedo, ex sindaco di Rio de Janeiro e candidato a deputato federale per lo Stato di Rio de Janeiro e per il pastore Dannel Librelon, candidato a deputato statale a Rio de Janeiro. Dopo la richiesta di “preghiera”, il vescovo ha suggerito ai fedeli di regolarizzare le proprie tessere elettorale in vista delle prossime elezioni di ottobre. Poiché si trattava di una procedura online, ha affermato che la chiesa stava offrendo aiuto a coloro che avevano difficoltà a farlo. Dopo la riunione, dovrebbero consultarsi con i collaboratori su come procedere.

La principale conseguenza dell'utilizzo coordinato dei fedeli della chiesa per eleggere candidati a cariche politiche è stata la costituzione, a livello nazionale, della *Frente Parlamentar Evangélica* (FPE). Formata da circa un terzo dei parlamentari del Congresso Nazionale Brasiliano, un numero molto maggiore di qualsiasi partito politico, la FPE è una delle principali forze politiche del paese. Nonostante la FPE sia eterogenea, formata, ad esempio, da alcuni cattolici e da alcuni evangelici progressisti, il suo “zoccolo duro”, la cosiddetta *Bancada Evangélica*, che rappresenta circa il 20% dei parlamentari del Congresso Nazionale, è formata da parlamentari la cui azioni politiche hanno funzioni ben specifiche. Ne evidenzierò tre principali.

La prima si riferisce a questioni pratiche di funzionamento e di espansione delle chiese e che dipendono da una legislazione favorevole al riguardo. Tra queste si segnalano, ad esempio, il mantenimento e l'ampliamento delle concessioni radiotelevisive; il sostegno dei privilegi fiscali per le chiese; la lotta contro i virtuali divieti e sanzioni legati all'inquinamento acustico; la lotta contro i divieti e le sanzioni relative al codice edilizio; il sostegno del diritto di funzionamento di chiese e templi in situazioni di emergenza, come la pandemia, classificandoli come “servizi essenziali”. La seconda funzione si riferisce al dibattito sulle questioni morali, poiché le chiese in generale tendono a collocarsi nel campo politico conservatore per quanto riguarda la depenalizzazione della marijuana, la legalizzazione dell'aborto e il dibattito su agende favorevoli alla comunità LGBTQIA+, in particolare per quanto riguarda le unioni civili tra persone dello stesso sesso e la possibilità di diventare genitori di bambini orfani. Rispetto a quest'ultimo punto, la giustificazione è la difesa della famiglia cosiddetta “tradizionale” o “naturale”. La terza funzione dei parlamentari che compongono la *Bancada Evangélica* è che se dal punto di vista dei costumi tendono ad essere estremamente conservatori, dal punto di vista economico sono profondamente liberali.

Stanno dalla parte dell'élite economica brasiliana nella difesa incondizionata dello smantellamento dello Stato brasiliano e per questo criticano gli investimenti pubblici in ambiti sociali, come istruzione, salute, sicurezza pubblica e previdenza. Sono, quindi, profondamente neoliberisti, come dimostra, ad esempio, negli ultimi anni, la posizione favorevole rispetto alle proposte di modifiche legislative in materia di lavoro, sicurezza sociale e spesa pubblica.⁶⁶

I parlamentari legati all'*Universal* sono tra i principali rappresentanti della *Bancada Evangélica*, insieme ai rappresentanti della chiesa *Assembléia de Deus*. Tendono ad agire, quindi, in difesa degli interessi pratici della chiesa, del conservatorismo morale e del neoliberismo. Tuttavia, per quanto riguarda l'esecutivo federale, le posizioni politiche dell'*Universal* durante le elezioni presidenziali dopo la ridemocratizzazione del paese sono più ambigue e le carte diventano un po' più mischiate.

Nelle prime tre elezioni presidenziali dirette dopo la ridemocratizzazione del paese, l'*Universal* ha sostenuto candidati di destra con programmi economici profondamente neoliberali: nel 1989 Fernando Collor de Mello e nel 1994 e 1998 Fernando Henrique Cardoso. Più che un'assoluta convergenza con i programmi politici di questi candidati, era in gioco la lotta contro la sinistra rappresentata da Lula e dal PT, che aveva svolto un ruolo fondamentale nella lotta per la ridemocratizzazione del paese e rappresentava, a quel tempo, possibili minacce al progetto neoliberista e conservatore in vigore. Lula e il PT sono stati oggetto di continui attacchi negli eventi organizzati dalla chiesa, nella programmazione di radio e TV dell'*Universal* e nel giornale *Folha Universal*. Erano identificati con il diavolo, la cui eventuale vittoria avrebbe portato alla persecuzione degli evangelici in generale e dell'*Universal* in particolare. Sono stati accusati, tra l'altro, di aver tentato di legalizzare il matrimonio gay e di difendere l'aborto.

Nelle elezioni presidenziali del 2002, tuttavia, il discorso contro Lula e il PT è cambiato. Non c'erano ragioni concrete per temere una candidatura cambiata e che adottava posizioni molto più moderate. Le reali possibilità di vittoria di Lula e le possibilità che si aprivano per gli interessi politici della chiesa, obbligarono a rivedere la posizione adottata fino ad allora. Per Lula l'alleanza con una delle principali chiese

⁶⁶ Le caratteristiche che guidano il lavoro della cosiddetta *Bancada Evangélica* sono cambiate poco negli anni. Pierucci (1996a) mostra in un ottimo articolo che fin dall'elezione alla redazione della Costituente poco dopo la fine della dittatura militare, la *Bancada Evangélica*, sebbene ancora poco numerosa rispetto a quella attuale, era già molto chiassosa e il suo lavoro era già basato sulla lotta per la garanzia di una legislazione favorevole alle chiese, nella difesa dei valori morali e nelle posizioni economiche liberali.

evangeliche significava anche la possibilità di alleviare il rifiuto che doveva affrontare in uno dei pochi settori delle popolazioni delle periferie urbane brasiliane, che erano proprio gli evangelici. L'interesse, quindi, era reciproco. L'allora coordinatore politico dell'*Universal*, il vescovo Carlos Rodrigues, appoggiato da Edir Macedo, e il partito a cui era legato, il *Partido Liberal* (PL), furono decisivi per l'articolazione della coalizione attorno a Lula e al PT nella corsa presidenziale, convincendo l'allora uomo d'affari José de Alencar, uno dei maggiori industriali del paese, per entrare a far parte del PL e diventare vicepresidente della coalizione (Nascimento 2019; Oro 2003). Senza un supporto esplicito, l'*Universal* ha aiutato Lula a vincere le elezioni agendo dietro le quinte della campagna elettorale.

Nelle elezioni del 2006, a causa degli scandali di corruzione legati al PL, sarebbe necessario mantenere la coalizione che univa Lula e Alencar, ma trovare un'alternativa alla precedente coalizione di partito. L'*Universal*, ancora, si offrì di aiutare il PT creando un nuovo partito, il PRB, che sarebbe legato alla chiesa e al quale sarebbe legato José de Alencar. Questa volta il sostegno è stato più esplicito e la coalizione che univa Lula e Alencar ha vinto di nuovo le elezioni. Nelle elezioni del 2010, quando il PT ha lanciato Dilma Rousseff come candidata alla presidenza, il partito ha avuto nuovamente il sostegno dell'*Universal*. Edir Macedo è stato direttamente coinvolto nella campagna elettorale, principalmente difendendo pubblicamente Dilma dagli attacchi che avrebbe subito per la sua presunta difesa dell'aborto e del matrimonio gay (Nascimento 2019). Con la vittoria di Dilma, il nipote di Edir Macedo, Marcelo Crivella, allora senatore del PRB, sarebbe diventato Ministro della Pesca e dell'Acquacoltura. Nelle elezioni del 2014, in cui Dilma è stata rieletta di nuovo con il sostegno dell'*Universal*, il Ministero dello Sport, in quel momento con grande visibilità a causa delle imminenti Olimpiadi del 2016, è stato riservato agli alleati della chiesa. Il ministero fu affidato al pastore e all'allora deputato federale George Hilton.

L'alleanza tra il PT e l'*Universal* durò finché il contesto politico nazionale lo consentiva. Quando l'*Universal* ha capito che l'indebolimento politico del governo Dilma avrebbe portato, prima o poi, all'impeachment della presidente, ha iniziato a lavorare per la sua destituzione. L'impeachment, come era prevedibile, portò vantaggi politici al PRB, un partito legato all'*Universal*: il suo allora leader, Marcos Pereira, ex vescovo ed ex vicepresidente della *Rede Record*, ad esempio, fu incaricato di comandare un importante ministero dell'area economica, il *Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços*. Inoltre, l'impeachment, avvenuto in un contesto di forte discorso anticorruzione, ha

rafforzato l'operazione *Lava Jato*⁶⁷, che ha colpito e indebolito i principali leader politici di Rio de Janeiro, situazione che ha finito per favorire l'elezione di Marcelo Crivella a sindaco della città. Per la prima volta un religioso dell'*Universal* raggiunse il comando di una delle principali città del paese.

A livello federale, l'*Universal* rimase alleata di Michel Temer - ex vicepresidente che aveva sostituito Dilma - fino alla fine del suo governo. Nelle elezioni del 2018, l'*Universal* ha espresso il proprio sostegno al candidato di estrema destra Jair Bolsonaro, a scapito del candidato del PT Fernando Haddad. Il sostegno alla candidatura di Jair Bolsonaro si è rivelato fondamentale per la sua elezione, soprattutto perché l'*Universal* ha fornito a questa candidatura qualcosa che pochi potevano fornire: una rete televisiva nazionale. La celebrazione dell'alleanza, ad esempio, è avvenuta la notte dell'ultimo dibattito presidenziale del primo turno, quando Bolsonaro ha dichiarato problemi di salute per la sua mancata presenza. Quella sera, la *Rede Record* mandò in onda una lunga intervista registrata in ospedale⁶⁸ con l'allora candidato alla presidenza. Bolsonaro sarebbe apparso in altre occasioni durante la programmazione della *Rede Record*. Con l'elezione di Bolsonaro, la *Rede Record* beneficerebbe della quota maggiore della spesa pubblicitaria del governo, cosa che non avveniva nei governi precedenti.

Mentre scrivo, nel giugno 2022, il Brasile sta vivendo un intenso clima di contesa pre elettorale per la Presidenza della Repubblica, segnato da una feroce e polarizzata disputa tra Lula e Bolsonaro. L'*Universal* ha già scelto la sua parte. Sosterrà ancora una volta Bolsonaro a scapito di Lula. Seguo gli articoli del giornale *Folha Universal* da novembre 2021. Nei primi due mesi non si parlava nemmeno della disputa elettorale che si sarebbe svolta l'anno successivo. A partire da gennaio 2022, tuttavia, gli editoriali del giornale hanno iniziato ad attaccare direttamente Lula in particolare, e la sinistra in generale, come illustrano i seguenti esempi.

Nell'editoriale dell'8 maggio 2022, intitolato *Um líder sem público* (Un leader senza pubblico), l'attacco è diretto a Lula in occasione delle celebrazioni della Festa dei lavoratori, avvenute la settimana precedente (Figura 15). Il testo cerca di dissociare l'immagine di Lula da quella dei lavoratori, affermando che le celebrazioni del 1° maggio non erano legate, come di consueto, a sinistra. Secondo il testo, molti brasiliani sono scesi

⁶⁷ Operazione anticorruzione ispirata all'inchiesta italiana Mani Pulite.

⁶⁸ Durante la campagna elettorale del 2018, Bolsonaro ha subito un presunto attacco di coltello nella città di Juiz de Fora (MG) durante la campagna elettorale.

in piazza in verde e giallo⁶⁹ perché non accettano più i governi del PT, mentre le manifestazioni indette dalle organizzazioni sindacali, che sostengono Lula, erano state un fallimento (Farias 2022b).



Figura 15: Immagine dell’editoriale del giornale *Folha Universal* dell’8 maggio 2022.

Fonte: Farias 2022b.

L’esempio presentato dal testo è stato l’evento organizzato a San Paolo da alcune organizzazioni sindacali in cui, secondo l’editoriale, il “comunista” Lula, “abituato a ingannare le folle”, avrebbe fatto un discorso “per raccontare le sue bugie e vendere illusioni” (Farias 2022b:3, traduzione mia). Il testo insinua che Lula è senile e inadatto a

⁶⁹ Il verde e il giallo sono i colori principali della bandiera brasiliana. Negli ultimi anni sono diventati il simbolo delle manifestazioni organizzate dalla destra nel paese. Tali colori segnano una netta differenza rispetto al rosso, colore tradizionalmente legato alla sinistra, in generale, e al PT, in particolare. Nelle manifestazioni degli ultimi anni era comune, ad esempio, che la gente scendesse per le strade e le piazze indossando la maglia della nazionale brasiliana di calcio.

fare campagna e governare, poiché il suo discorso, a un numero minimo di persone, secondo il testo, non è più in grado di nascondere le sue intenzioni se dovesse essere eletto di nuovo. Nell'ultimo paragrafo, il testo si conclude con un'affermazione definitiva.

In Brasile, Lula non governerà mai più. Gli istituti di ricerca elettorale non potranno più manipolare la realtà dei fatti e dell'opinione pubblica. Con un *braço forte*, il popolo brasiliano bandirà comunisti e socialisti dal comando del potere politico. La *clava forte*⁷⁰ è nelle mani dei lavoratori e la giustizia sarà fatta alle urne delle prossime elezioni (Farias 2022b:3, traduzione mia).

Nell'editoriale del 9 gennaio 2022, intitolato *Lobos associados com raposas* (Lupi associati alle volpi), il testo fa riferimento alla possibile collaborazione tra Lula e Geraldo Alckmin (che sarebbe confermata nei prossimi mesi), importante quadro della destra brasiliana che era stato avversario di Lula nelle scorse elezioni, per la costruzione della coalizione che disputerà le elezioni presidenziali di ottobre 2022, Lula come presidente e Alckmin come vicepresidente (Figura 16). L'editoriale critica inizialmente il fatto che il primo approccio tra i politici sia avvenuto durante una cena organizzata in un ristorante frequentato dall'élite di San Paolo (Farias 2022a). Il testo afferma che è strano e contraddittorio che la sinistra, difensora dei poveri, abbia scelto questo luogo specifico per l'incontro.

Il testo continua citando gli altri politici presenti all'incontro, alcuni, secondo l'articolo, personaggi noti nei forum criminali (sebbene i politici citati non abbiano procedimenti penali contro di loro), e altri citati come appartenenti alla *CPI do circo*, soprannome ironico riferito alla Commissione parlamentare d'inchiesta Covid-19, che ha cercato di chiarire il modo criminale in cui la pandemia di Covid 19 è stata trattata dal governo Bolsonaro. Secondo l'articolo, "la coalizione di sinistra riunita intorno al tavolo certamente non aveva fame o sete di giustizia. L'obiettivo di questo consorzio è di spianare la strada al ritorno al potere della nefasta sinistra" (Farias 2022a:3, traduzione mia).

Successivamente, il testo ricorda che Lula e Alckmin un tempo erano fermi oppositori politici, citando dichiarazioni di attacchi reciproci tra loro negli anni precedenti (Farias 2022a). L'obiettivo del testo, però, più che attaccare le figure di Lula e Alckmin, è l'attacco alla sinistra in generale, come diventa chiaro nell'ultimo paragrafo, che riproduco integralmente di seguito.

⁷⁰ *Braço forte* e *clava forte* sono espressioni presenti nell'inno nazionale brasiliano. Non a caso, sono usati nell'articolo in tono minaccioso e in convergenza con il carattere autoritario del governo Bolsonaro.

Resta da vedere se il lupo si assocerà alla volpe. Quel che è certo è che il popolo brasiliano non accetta più la sinistra al governo. Anche perché la sinistra è un meccanismo di controllo con fame e sete di potere, si traduce in una delle braccia del comunismo, che, a sua volta, è una religione malvagia, il cui obiettivo è porre fine alla proprietà privata, approfondire la miseria e distruggere la famiglia tradizionale e i suoi valori. A tal fine, mira ad abolire la libertà nella sua essenza e si oppone alla fede cristiana. E a tutto questo, il popolo brasiliano resiste coraggiosamente e lo renderà molto chiaro nelle prossime elezioni (Farias 2022a:3, traduzione mia).



Figura 16: Immagine dell'editoriale del giornale *Folha Universal* del 9 gennaio 2022 (Farias 2022a).

I due testi presentati rivelano una chiara posizione dell'*Universal* per le elezioni del 2022. In un'elezione presidenziale così polarizzata tra Lula e Bolsonaro, attaccando Lula in particolare e la sinistra in generale, rivela implicitamente la scelta per la parte opposta, che è Bolsonaro. Il soprannome dato a Lula come comunista, come suggeriscono

i due testi, è abbastanza divertente, un politico che, come tanti altri, ha fornito tanti vantaggi ai mercati. L'alleanza con Alckmin rivela oggi, come rivelava la *Carta aos Brasileiros* del 2002, un tentativo di calmare i mercati. Dopo le successive elezioni a sostegno di Lula e del PT, in un contesto politico e sociale in cui la vittoria della sinistra sembrava inevitabile e in cui, come abbiamo visto, c'erano interessi reciproci in questo sostegno, l'*Universal* sembra aver nuovamente abbracciato la sua posizione storica anti-sinistra.

L'*Universal*, a mio avviso, segue solo una tendenza storica ben lungi dall'essere esclusiva del Brasile, come dimostrano, ad esempio, le vicende degli ultimi anni negli Stati Uniti riguardanti l'amministrazione Donald Trump (2017-2021) e la campagna elettorale di Giorgia Meloni in Italia nel 2022, che è la mobilitazione dei valori morali come forma di attacco alla sinistra. La famiglia, la religione e la "libertà" sarebbero minacciate, ad esempio, da dibattiti su programmi etichettati come "di sinistra" come la legalizzazione dell'aborto, il matrimonio tra persone dello stesso sesso, l'educazione sessuale nelle scuole, la violenza domestica contro le donne e la violenza contro i membri della comunità LGBTQIA+. Le lotte sociali delle donne e il movimento LGBTQIA+ sono addirittura criminalizzate, anche se velatamente. La ripresa della categoria "comunismo" da parte del dibattito neoconservatore come mezzo per riaggiornare i fantasmi che hanno tormentato l'Occidente durante la guerra fredda non va intesa come una mancanza di conoscenza del suo significato, come interpretato da alcuni critici. Come afferma il sociologo brasiliano Ricardo Mariano, con il quale sono completamente d'accordo, la rimobilitazione di fantasmi come il "comunismo" e la "sinistra" e la loro associazione con le lotte sociali femministe e la comunità LGBTQIA+ in Brasile oggi (ma che potrebbe essere ben generalizzata ad altri contesti) è un modo velato per dire che i pregiudizi, le discriminazioni, le ingiustizie e le violenze a cui sono soggetti questi gruppi sociali devono essere mantenuti inalterati.⁷¹

Ricardo Mariano, nello stesso evento, afferma che la mobilitazione dei valori morali nel dibattito pubblico brasiliano, guidato dagli evangelici, sarebbe una risposta conservatrice al rafforzamento delle lotte femministe e del movimento LGBTQIA+ e al conseguente raggiungimento di alcuni diritti. Tuttavia, questo movimento neoconservatore brasiliano è diventato ancora più forte in un contesto di forte instabilità

⁷¹ Intervento del sociologo brasiliano Ricardo Mariano durante il convegno *XX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, tenutosi nell'agosto 2022 a Rio de Janeiro.

economica, politica e sociale che il Brasile sta vivendo dal secondo governo di Dilma Rousseff, a partire dal 2014, i cui effetti concreti si fanno sentire principalmente dalla popolazione più povera. Religione, famiglia e sicurezza sono dunque i temi delicati che entrano a fondo nel gioco politico, come già indicato da Harvey ([2005] 2007) nella sua analisi del neoliberismo. Tendono ad acquisire maggiore importanza in relazione al dibattito sulle strutture politiche ed economiche che determinano il destino di gran parte della popolazione brasiliana. La sinistra, vista come nemica della moralità, diventa bersaglio di attacchi.

L'ultimo paragrafo dell'editoriale di *Folha Universal* del 9 gennaio 2022, che ho trascritto sopra, è esemplificativo al riguardo. Afferma che la sinistra è “una delle braccia del comunismo”, che a sua volta è “una religione malvagia” che mira a porre fine alla proprietà, alla famiglia tradizionale e ai suoi valori. Per questo “mira ad abolire la libertà nella sua essenza e si oppone alla fede cristiana”.⁷² Come ho cercato di presentare nell'ultima sezione del secondo capitolo, qui entriamo nel cuore della razionalità neoliberista: una miscela apparentemente paradossale tra valori liberali (proprietà e libertà) e valori conservatori (famiglia tradizionale e fede cristiana) che era già presente nella stessa teoria neoliberista, con Hayek (Brown 2019; Dardot et. al. 2021). La sinistra sarebbe presumibilmente il nemico di questa razionalità. Presento di seguito come il rapporto tra la sinistra e i valori conservatori, in particolare la famiglia, sia costruito da *Folha Universal*.

Nell'articolo intitolato *As propostas da esquerda para a família* (Le proposte di sinistra per la famiglia) della sezione *Panorama* del giornale *Folha Universal* del 3 aprile 2022, vengono presentate idee che, secondo l'articolo, mettono a rischio la famiglia cristiana (Figura 17). Prima di illustrare con esempi di progetti di legge presentati dalla sinistra, il testo dell'articolo afferma che il progetto originario della famiglia, istituzione creata da Dio, è da tempo costantemente minacciato dalla sinistra (*Folha Universal* 2022b). Le minacce risulterebbero, secondo il testo, a Marx ed Engels.

⁷² Esemplificativo è anche l'editoriale del giornale *Folha Universal* del 24 luglio 2022. Nel testo, il cui tema è la polarizzazione delle elezioni presidenziali brasiliane del 2022, viene fatto un elogio esplicito alle proposte della destra (si legga a Bolsonaro) quando afferma di proporre “una politica dello stato minimo e di valorizzazione dell'imprenditorialità e del settore produttivo per generare occupazione e reddito [...] E ancora: il rafforzamento del modello di famiglia ebraico-cristiana, come cellula principale della società e del benessere sociale” (Farias 2022c., traduzione mia).

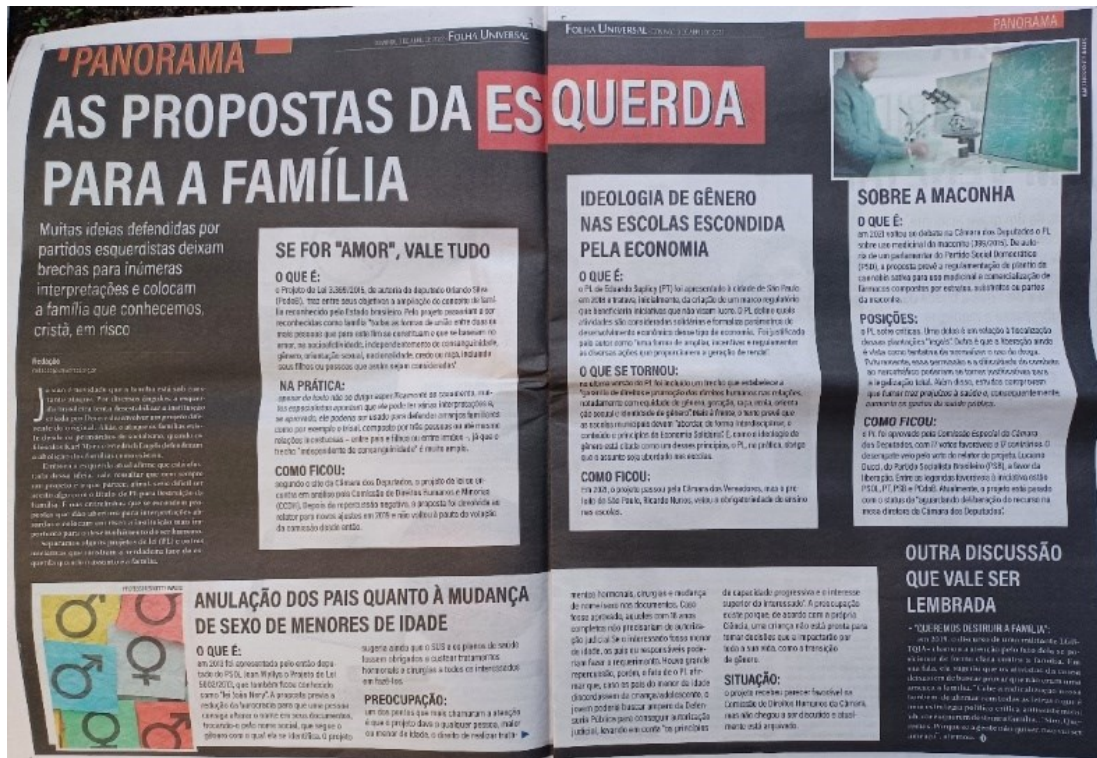


Figura 17: Immagine dell'articolo della sezione *Panorama* del giornale *Folha Universal* del 3 aprile 2022.

Fonte: *Folha Universal* (2022b).

L'articolo critica, ad esempio, il Disegno di Legge 3.369/2015, proposto dal deputato Orlando Silva (PCdoB), che aveva tra i suoi obiettivi l'ampliamento del concetto di famiglia riconosciuto dallo Stato brasiliano. Secondo il progetto, le famiglie sarebbero riconosciute come "tutte le forme di unione tra due o più persone che si costituiscono a tale scopo e che si basano sull'amore, sul socio-affetto, indipendentemente dalla consanguineità, dal genere, dall'orientamento sessuale, dalla nazionalità, dal credo o dalla razza" (Folha Universal 2022b).⁷³

L'articolo critica anche il Disegno di legge n. 399/2015, sull'uso medico della marijuana (Folha Universal 2022b). È solo apparentemente paradossale criticare un Disegno di legge sulla marijuana in un articolo che tratta della famiglia. La marijuana "fa male" alla tradizionale famiglia brasiliana. La proposta prevedeva la regolamentazione

⁷³ Il disegno di legge è ancora pendente alla Camera dei Deputati. La legislazione brasiliana, ancora oggi, quindi, limita il concetto di famiglia e, quindi, i diritti che ne derivano, all'unione stabile tra un uomo e una donna. Tuttavia, nel 2011, il Tribunale federale (STF) ha riconosciuto all'unanimità l'unione stabile tra coppie dello stesso sesso come entità familiare. Da allora, le coppie dello stesso sesso hanno diritti equivalenti alle coppie eterosessuali. Nel 2013 una Risoluzione del Consiglio Nazionale di Giustizia ha garantito il matrimonio tra persone dello stesso sesso nel paese, determinando il divieto per notai e giudici di rifiutarsi di registrare i matrimoni civili e la conversione di un'unione stabile in un'unione civile tra omosessuali.

della coltivazione della *Cannabis sativa* per uso medico e la commercializzazione di farmaci composti da estratti, substrati o parti di marijuana.

Nell'editoriale di *Folha Universal* del 6 marzo 2022, intitolato *A família cada vez mais sob ataque* (La famiglia sempre più sotto attacco), la sinistra viene presentata ancora una volta come la nemica della famiglia tradizionale (Figura 18). Il testo inizia citando il Codice Civile Brasiliano, il cui articolo 1.723 afferma che "l'unione stabile tra un uomo e una donna, configurata in una convivenza pubblica, continua e duratura e stabilita con l'obiettivo di costituire una famiglia, è riconosciuta come entità familiare" (Folha Universal 2022a:3, traduzione mia). Subito dopo cita la Costituzione federale, che nell'articolo 226 riconosce solo tre varianti di configurazione familiare: quella formata da un uomo e una donna, quella formata dall'unione stabile e quella formata da uno dei genitori e dai loro discendenti, in caso di morte di uno dei coniugi (Folha Universal 2022a).



Figura 18: Immagine dell'editoriale del giornale *Folha Universal* del 6 marzo 2022. Fonte: *Folha Universal* (2022a).

Il testo conclude poi che la postmodernità sta erodendo le strutture familiari e le leggi non vengono rispettate, il che sarebbe illustrato dai dati del censimento demografico IBGE del 2010, secondo i quali i nuovi modelli familiari erano già presenti nella maggior parte delle case brasiliane. L'istruzione e i media di sinistra hanno contribuito a questo, secondo il testo. Il testo cita anche il Disegno di legge di Orlando Silva sull'allargamento del concetto di famiglia, citato nell'articolo precedente, e la decisione della Corte Suprema Federale che ha riconosciuto l'unione stabile tra omosessuali dopo le pressioni della sinistra (Folha Universal 2022a).

Secondo l'editoriale, il crollo della famiglia è ancora alimentato dai continui tentativi di depenalizzazione della droga e dall'uso frequente della marijuana negli spazi pubblici, e cita anche il ruolo della sinistra nella recente decisione di depenalizzare l'aborto in Colombia. Il testo conclude dicendo che:

L'Universal sta promuovendo una grande azione a favore della famiglia. Se apprezzi la tua e non accetti questo assalto quotidiano contro di essa, informati e combatti con tutte le tue forze, contando sull'aiuto di Dio per mantenerla su un altro livello, o ripristinarla, se è già stata colpita. Non dimenticare: la famiglia è un progetto di Dio (Folha Universal 2022a:3, traduzione mia).

L'importanza dell'agenda morale nell'attuale dibattito politico brasiliano mi è stata anche rivelata durante una giornata di lavoro sul campo. Dopo la riunione del 25 marzo 2022, ero seduto su una panchina della stazione della metropolitana in attesa del prossimo treno mentre pensavo alla richiesta di preghiera che il vescovo aveva fatto al termine della riunione per i precandidati sostenuti dalla chiesa alle elezioni del 2022. Due donne vennero verso di me e una si sedette accanto a me, mentre l'altra rimase in piedi. Entrambi portavano bibbie. Pensavo che anche loro, come me, tornassero dalla riunione. Ho subito confermato che sì, stavano tornando dalla riunione, non appena hanno iniziato a parlarsi. Per i successivi cinque minuti circa prima dell'arrivo del treno, la donna che era in piedi stava cercando di convincere l'altra che i valori tradizionali a cui tutti siamo abituati e che la chiesa ci ha insegnato erano minacciati. Ha citato, ad esempio, il fatto che uomini e donne possono usare gli stessi bagni e che persone dello stesso sesso possono sposarsi. Questo sta già accadendo in molti paesi, ha detto. Era un esplicito tentativo di persuasione, anche se apparentemente senza molto successo poiché la donna seduta accanto a me non sembrava molto interessata. Si limitò ad annuire e a sbadigliare. Ho dedotto che loro, come me, stavano facendo eco al discorso del vescovo sulla politica al termine della riunione. Era riuscito a trasmettere il messaggio ad almeno uno dei presenti: se non

votiamo per i candidati della chiesa, i valori cristiani saranno minacciati. Il progetto religioso si è trasformato anche in progetto politico.

Capitolo 5 – Gli evangelici nelle *favelas* e nelle periferie di Rio de Janeiro: legittimatori dell'ordine sociale

5.1 Città militare neoliberista: riflessioni da Rio de Janeiro

Alla fine degli anni 1980, Harvey (1989) ha mostrato come il contesto di competizione emerso con la transizione al neoliberismo aveva colpito duramente alcune città del Nord America e dell'Inghilterra. Poiché il nuovo paradigma di sopravvivenza delle città “in crisi” dipendeva dagli investimenti di capitale, le città hanno iniziato a competere tra loro per scoprire quale di esse presentava le condizioni più attraenti per questi investimenti. Da quel momento in poi, quando è iniziato un gioco globale di competizione urbana per attrarre capitali, le città hanno iniziato ad adottare un atteggiamento imprenditoriale che si è tradotto nella creazione di un “buon ambiente imprenditoriale” per ricevere investimenti di capitale.

Il passaggio al neoliberismo segnò, a livello urbano, un cambio di paradigma nell'urbanistica: al posto della moderna pianificazione dello Stato, in cui il dibattito sulla “questione urbana” comprendeva, tra gli altri, temi come la crescita disordinata, la riproduzione della forza lavoro, le attrezzature di uso collettivo, i movimenti sociali urbani, la razionalizzazione dell'uso del suolo, ecc., si privilegia un tipo di pianificazione orientata da e per il mercato, in cui la nozione chiave è quella di competitività urbana (Vainer 2002). Parte di questo nuovo paradigma è un modello di pianificazione chiamato pianificazione strategica, che si è diffuso ampiamente nelle città brasiliane e latinoamericane attraverso l'azione combinata di diverse agenzie multilaterali (BIRS, Habitat) e consulenti internazionali, in particolare i catalani⁷⁴, la cui ispirazione era stata Barcellona e la pianificazione che ha preceduto la preparazione della città ai Giochi Olimpici del 1992.

La pianificazione strategica è stata ispirata da concetti e tecniche della pianificazione aziendale, originariamente sistematizzata presso la *Harvard Business School*, e, secondo i suoi sostenitori, dovrebbe essere adottata dalle pubbliche amministrazioni in quanto soggette alle stesse condizioni e sfide delle aziende. Se le imprese devono competere tra loro, anche le città, in quanto imprese, devono competere tra loro per gli investimenti di capitale, per il prezzo e la qualità dei servizi e per attrarre manodopera qualificata. Più le città sono attraenti, maggiori sono le possibilità di ricevere

⁷⁴ Si evidenzia i ruoli di Manuel de Forn, Jordi Borja e Manuel Catells nella pratica delle consulenze e nell'elaborazione di testi che sostengono le virtù del nuovo modello di pianificazione (Vainer 2002).

tali investimenti. La città divenne una merce da vendere (Harvey 1989; Vainer 2002). Alcune condizioni sono essenziali come fattori attrattivi: un centro urbano per la gestione e servizi avanzati, un aeroporto internazionale, alcuni hotel di lusso, buone infrastrutture di trasporto e comunicazione, uffici in grado di fornire supporto agli investitori internazionali, ecc.

Come impresa, la città cessa di presentare una forma meramente passiva di oggetto e assume la forma attiva di soggetto. Diventa un agente economico che agisce nel contesto di un mercato, trovando in esso la regola e il modello per programmare le proprie azioni (Vainer 2002). Agire strategicamente significa soprattutto soddisfare le richieste del mercato. E, per questo, non sarebbe meglio lasciare la pianificazione a chi conosce davvero il mercato, cioè agli imprenditori? I partenariati pubblico-privato cercano proprio di evitare il monopolio dello Stato nella pianificazione urbana e di includere nuovi attori (imprenditori) nella pianificazione e nei compiti decisionali. Cadono i muri che separavano rigidamente il settore pubblico e quello privato, in nome dell'interesse privato dei capitalisti, che iniziano a partecipare direttamente, senza mediazioni, ai processi decisionali relativi alla pianificazione e all'esecuzione di politiche prima chiamate pubbliche.

Le *partnership* pubblico-privato sono strategicamente formulate per la vendita della città. Ma non è solo la città come materialità ad essere in vendita con questo nuovo paradigma urbanistico. La città diventa anche un bene simbolico. E di lusso! In altre parole, è necessario anche vendere l'immagine di una città adatta al *business*. Sicurezza e ordine sono le parole chiave per costruire l'immagine di una città imprenditoriale. La creazione di una certa immagine della città porta invariabilmente a percorsi che portano a pratiche di controllo sociale dall'esclusione di gruppi specifici, gli "indesiderabili della città" (Harvey 1989; Vainer 2002). Dal punto di vista della pianificazione strategica, alcuni gruppi sociali non sono strategici. Pertanto, i senz'altro, i commercianti informali e i poveri in generale, soprattutto se vicini alle zone nobili e centrali della città, non sono ben visti per costruire un'immagine di città imprenditoriale. Di conseguenza, specifiche politiche urbane sono volte a risolvere questi "inconvenienti".

L'adozione della pianificazione strategica nella città di Rio de Janeiro è avvenuta all'inizio degli anni 1990, sulla scia dell'adozione delle politiche neoliberiste da parte del governo federale brasiliano. Tuttavia, le strategie di pianificazione urbanistica aziendale sono diventate più coerenti nel contesto della preparazione della città per i cosiddetti Mega-Eventi, in particolare il Mondiale di calcio 2014, in cui Rio de Janeiro è stata la

principale città ospitante, ospitando la finale della competizione, e le Olimpiadi del 2016, che si sono svolte in città.⁷⁵ Un'enorme somma di denaro pubblico è stata utilizzata per "modernizzare" la città attraverso giganteschi progetti infrastrutturali come condizione offerta agli investitori internazionali per investire il proprio capitale. Una città priva di infrastrutture di base per un numero considerevole di persone, ha prosciugato risorse pubbliche per rafforzare gli interessi privati dei grandi capitalisti, il che ha contribuito a un enorme deficit pubblico che ha praticamente mandato in bancarotta la città e ha finito per peggiorare le condizioni di vita dei suoi abitanti, come è successo con la città di Atene nel contesto della preparazione ai Giochi Olimpici del 2004, che hanno contribuito a far sprofondare la Grecia in un'enorme crisi economica e sociale.

Si possono citare come effetti dell'adeguatezza della città di Rio de Janeiro ai mega-eventi, ad esempio, la gentrificazione dell'area portuale attraverso il progetto denominato *Porto Maravilha*, che ha portato alla ridefinizione di una parte del centro cittadino. Questa parte divenne bersaglio di una forte speculazione edilizia, divenne una zona importante del circuito turistico cittadino e venne frequentata anche dalle classi medie. Ma il momento clou della preparazione di Rio de Janeiro ai Mega-Eventi è stato legato alla scelta di una parte della città, la cosiddetta *Zona Oeste*, come location per l'installazione dei principali impianti sportivi per i Giochi Olimpici del 2016. La *Zona Oeste* costituiva una parte della città ancora poco densamente popolata, con molti spazi vuoti e un bersaglio di forte interesse speculativo. La preparazione alle Olimpiadi è stata, quindi, una condizione catalizzatrice per importanti investimenti urbani che si sono tradotti in ingenti opere infrastrutturali, con particolare attenzione agli investimenti pubblici nel settore dei trasporti, che hanno portato all'apertura di grandi autostrade, all'ampliamento della linea metropolitana e la realizzazione di un sistema di trasporto pubblico, collegato alla metropolitana, denominato BRT (*Bus Rapid Transit*). I nuovi investimenti in infrastrutture urbane hanno creato condizioni favorevoli per l'intensificazione dell'espansione urbana nella *Zona Oeste* della città, con l'installazione di grandi impianti sportivi, alberghi, centri commerciali, edifici commerciali e residenziali.

⁷⁵ Oltre al Mondiale di calcio 2014 e alle Olimpiadi del 2016, il ciclo dei Mega-Eventi di Rio de Janeiro corrisponde ai seguenti eventi: Giochi Panamericani (2007); Giochi Mondiali Militari (2011); la Giornata Mondiale della Gioventù (2013), che ha riunito circa 3,7 milioni di giovani cattolici ed è stato l'evento più grande per numero di partecipanti; Giochi Paralimpici (2016) (Rocha 2019).

Ma ciò che ci interessa di più in questo processo di adattamento urbano della città di Rio de Janeiro per i Mega-Eventi è che illustra quello che Agamben (2003) ha chiamato *stato di eccezione*. I regimi totalitari furono responsabili, attraverso lo stato di eccezione, dell'instaurazione di una guerra civile legale che mirava non solo all'eliminazione fisica degli oppositori politici, ma anche di interi gruppi di popolazioni che non si adattavano al sistema politico (Agamben 2003). Da allora, per Agamben (2003), gli stati contemporanei, anche democratici, ricorrono all'instaurazione di uno stato di emergenza permanente, anche se non formalmente dichiarato. Questo "stato di emergenza permanente", anche se non dichiarato, giustifica e autorizza il ricorso permanente a misure eccezionali, trasferendo quella che prima era una misura provvisoria ed eccezionale a una tecnica di governo (Vainer 2011). In nome della sicurezza e dell'ordine, lo stato di eccezione è una verità che tende a sospendere la lotta politica e a vincere le resistenze, da qualunque parte provengano.

I Mega-Eventi di Rio de Janeiro sono stati responsabili della creazione di una città d'eccezione (Vainer 2011). Si costituisce come una nuova forma di regime urbano in cui, nonostante il funzionamento formale di meccanismi e istituzioni tipiche della repubblica democratica rappresentativa, l'apparato istituzionale formale abdica progressivamente a parte delle proprie attribuzioni e poteri. La legge diventa passibile di mancanza di rispetto legale e porzioni crescenti delle funzioni pubbliche dello Stato vengono trasferite ad enti privati, in nome degli interessi dei grandi capitalisti che finiscono per sfociare in una "democrazia diretta del capitale" (Vainer 2011:12, traduzione mia).

Un'ampia serie di leggi eccezionali, a tutti i livelli della federazione (federale, statale e comunale), è stata messa in atto per garantire le condizioni per i Mega-Eventi, in particolare il Mondiale di calcio 2014 e le Olimpiadi del 2016. Per la realizzazione del Mondiale, è stata formulata la *Lei Geral da Copa* (LGC), n. 12.663/2012, risultato di un accordo firmato tra il governo federale brasiliano e la FIFA per soddisfare i cosiddetti standard FIFA per l'organizzazione dell'evento, il cui obiettivo principale era quello di garantire gli interessi commerciali dei partner economici della FIFA. All'articolo 11 della citata legge è stata determinata la realizzazione di una "strada esclusiva" per la FIFA, affinché i partner commerciali dell'ente avessero l'esclusiva nella commercializzazione di prodotti in prossimità degli stadi a scapito delle attività commerciali svolte da lavoratori informali, ai quali è stato vietato di aggirare gli stadi attraverso l'istituzione di un perimetro di esclusione che coprisse un raggio di due chilometri, segnando così la selettività nell'uso dello spazio pubblico (Mendonça 2019).

In occasione dei Giochi Olimpici, l'esclusione dell'economia popolare dai luoghi in cui si svolsero gli eventi fu totalmente inflitta dall'azione del Comune di Rio de Janeiro, al comando dell'allora sindaco Eduardo Paes, che si servì della Guardia Comunale per reprimere i lavoratori informali, in evidente deviazione dal ruolo giuridico dell'ente. In base alla *Lei Geral das Olimpíadas*, n. 13.284/2016, ha creato condizioni eccezionali istituite per criminalizzare i senzatetto, i movimenti sociali e le rivendicazioni dei lavoratori. Nel marzo 2016, pochi mesi prima dei Giochi Olimpici, l'allora Presidente Dilma Rousseff ha sancito la *Lei Antiterrorismo* (n. 13.260/2016), altro strumento che è stato istituito per garantire lo svolgimento delle Olimpiadi, ma che negli ultimi anni ha anche servito come strumento istituzionale per reprimere le mobilitazioni popolari contro i governi successivi (Mendonça 2019).

Sono state inoltre apportate modifiche alla Legislazione Federale al fine di legittimare l'uso delle forze armate negli eventi organizzati. L'articolo 16 della *Lei Complementar 97* del 1999 è stato modificato dalla *Lei Complementar 136/2010* dal presidente Lula, conferendo potere di polizia alle forze armate nella fascia di confine, nelle acque interne e nel mare territoriale brasiliano. Con questa modifica, i confini del paese hanno iniziato ad essere presidiati dall'Esercito, modificando le attribuzioni precedentemente limitate alla tradizionale protezione dei confini nazionali di fronte agli attacchi delle forze armate straniere (Mendonça 2019). La stessa *Lei Complementar*, nel suo art. 15, ha altresì stabilito norme per l'impiego delle forze armate nel mantenimento dell'ordine pubblico.

La modifica della legislazione ha conferito maggiore autonomia alle operazioni di *Garantia da Lei e da Ordem* (GLO), quando le missioni delle forze armate sono autorizzate dal governo federale in situazioni in cui le forze di sicurezza locali non sarebbero in grado di garantire la sicurezza pubblica. Le forze armate sono state utilizzate a Rio de Janeiro per garantire la "sicurezza" durante i Mega-Eventi, ad esempio nel 2013 quando il paese stava bollendo durante le rivolte popolari di giugno che hanno coinciso con la Coppa delle confederazioni. Ma, cosa ancora più importante, le forze armate sono state utilizzate per occupare alcune *favelas* (soprattutto le *favelas Complexo do Alemão* e *Complexo da Maré*) in preparazione all'attuazione della politica di "pacificazione", di cui parleremo più dettagliatamente nel prossimo paragrafo.

La trasformazione di Rio de Janeiro in una città d'eccezione non si è limitata alla repressione del commercio informale, alla repressione politica e all'invasione militare di alcune *favelas*. Significava anche l'espulsione indiretta e diretta dei residenti poveri dai

loro spazi di vita. L'espulsione indiretta è avvenuta, ad esempio, con il processo di gentrificazione dell'area portuale della città e anche attraverso la politica di "pacificazione" delle *favelas* che, fungendo da strumento per favorire i settori privati dell'approvvigionamento idrico, della raccolta dei rifiuti, della fornitura elettrica, dei servizi turistici e della costruzione, ha aumentato il costo della vita nelle *favelas*, scacciando i residenti attraverso quello che è diventato noto come "rimozione bianca". L'espulsione diretta è avvenuta attraverso la ripresa, dal 2009 in poi, di un tipo di politica ricorrente nella storia della città di Rio de Janeiro ma sopita da alcuni anni, che è la politica di rimozione delle *favelas*. La ripresa della politica di rimozione delle *favelas* contraddiceva il "principio di non rimozione", conquistato attraverso le lotte dei movimenti sociali urbani e garantito sia dalla Costituzione dello Stato di Rio de Janeiro che dalla *Lei Orgânica* del Comune di Rio de Janeiro, entrambi atti giuridici promulgati nel 1989 e riaffermati nel 1992 dal Plano Diretor di Rio de Janeiro, che assicurava anche il principio giuridico della non rimozione (Mendes 2016). Più di 77.000 persone nella città di Rio de Janeiro sono state espulse dalle loro case a causa di questa politica diretta di rimozioni nel processo di preparazione per i Mega-Eventi (Mendonça 2019). I principali bersagli erano le *favelas* situate intorno ai luoghi di gara, come la *favela Metrô Mangueira*, rimossa perché si trovava a meno di 1 km da Maracanã, e la *favela Vila Autódromo*, che, poiché si trovava vicino al Parco Olimpico, è stata praticamente estinta. Più avanti, discuteremo più in dettaglio le rimozioni delle *favelas*, con particolare attenzione al caso di *Vila Autódromo*.

Sia in termini di offerta di condizioni infrastrutturali attraenti per investimenti di capitale, sia nella produzione di un'immagine di una città libera da gruppi sociali scomodi per una città imprenditoriale, la produzione di una città neoliberista illustra molto bene come, secondo le discussioni fatte nel capitolo primo, il neoliberismo non va inteso semplicemente come un ritorno ai principi liberali del *laissez faire*, in cui si svilupperebbe un'economia di mercato da una presunta mano invisibile, rifiutando così per quanto possibile ogni interferenza dello Stato. Nel neoliberismo, invece, abbiamo uno Stato estremamente interventista destinato a rendere possibile il mercato (Dardot e Laval [2009] 2016; Dardot et. al. 2021; Foucault [2004] 2005).

Qui ci avviciniamo a Wacquant (2008) per il quale sarebbe un errore ridurre il neoliberismo alla nozione di "meno Stato" nei settori economico e sociale. A complemento dello smantellamento sociale causato dalle politiche economiche e sociali neoliberiste, il funzionamento del neoliberismo dipende da "più Stato" per gestire i gruppi

sociali emarginati dal nuovo sistema di accumulazione. Con il neoliberismo, quindi, abbiamo l'espansione di uno Stato penale destinato a gestire i disagi causati dallo smantellamento del welfare state e che si traduce, fondamentalmente, con la rimozione di un'enorme massa di popolazione povera attraverso la carcerazione massiccia (Wacquant [1999] 2009). Secondo Wacquant (2008), gli effetti delle politiche penale neoliberiste si fanno sentire ancora di più in paesi, come il Brasile, il cui processo di modernizzazione, prima del neoliberismo, era già stato caratterizzato da marcate disuguaglianze socioeconomiche e che hanno tradizioni democratiche instabili, in quanto le istituzioni sono incapaci di attutire gli *shock* causati dalla mutazione del lavoro e dell'individuo negli anni più recenti.

In Brasile, un forte stato neoliberista, tuttavia, non si limita alla "tentazione penale" (M. Souza 2008), cioè al mandare i poveri in prigione. Si tratta, infatti, di gestire i poveri nei propri spazi di vita attraverso quello che Wacquant (2008) ha chiamato "la militarizzazione della marginalità urbana". La nozione di militarizzazione nel caso brasiliano non si limita all'impiego delle forze armate in situazioni eccezionali, come nel contenimento di rivolte urbane, in situazioni di violenza incontrollata o in grandi eventi. Certo, l'uso delle forze armate per "risolvere i problemi sociali" è una costante nella storia brasiliana (Zanotelli 2011) e si è intensificato nella preparazione del paese ai Mega-Eventi. Tuttavia, la nozione di militarizzazione in Brasile va oltre e significa la presenza, nel territorio, di un nemico interno da combattere. È una vera guerra contro i poveri e i neri. I residenti delle *favelas* e delle periferie sono considerati nemici della nazione. Nella città di Rio de Janeiro è una lunga storia, che risale alla fine del XIX secolo, con la guerra contro i poveri attraverso le rimozioni di case popolari e *favelas* che è durata tutto il XX secolo e si è protratta fino ai giorni nostri (Mendonça 2019; Valladares 2005).

Tuttavia, questa guerra si è intensificata dagli anni 1980 in poi con la territorializzazione delle *favelas* e delle periferie da parte di gruppi pesantemente armati che hanno iniziato a controllare il traffico di droga, in particolare la cocaina. Con le guerre sempre più continue tra fazioni rivali e gli abusi commessi contro i residenti dai trafficanti, che includevano restrizioni ai movimenti, torture, stupri e omicidi, questi spazi vennero visti, costruiti, rappresentati e vissuti come territori per eccellenza della violenza nella città di Rio de Janeiro (Petracchi 2018; Zaluar 1985). Si configurano sempre più come spazi ai margini della città, della vita giuridica, dello Stato e della vita morale. Si preparava la strada alla rappresentazione degli spazi in cui risiedono i poveri e i neri come spazi associati alla violenza, alla criminalità e all'insicurezza. Da allora non sono stati

criminalizzati solo i narcotrafficienti, ma tutte le *favelas* e le periferie e, soprattutto, i loro abitanti. In risposta, e sfruttando sia l'instabile tradizione democratica brasiliana che il carattere militare della polizia brasiliana⁷⁶, le politiche di pubblica sicurezza sono essenzialmente repressive, segnate da periodiche invasioni di territori da parte del braccio armato dello Stato, la polizia, che invariabilmente provocano morti e distruzioni.

Le politiche di sicurezza a Rio de Janeiro, e in Brasile in generale, rivelano come in un paese segnato da profonde disuguaglianze, il mantenimento dei privilegi delle classi medie e dominanti dipenda dalla costruzione della figura di un nemico interno, simboleggiato dall'uomo nero e povero residente nelle *favelas* o nelle periferie, che ha bisogno di essere contenuto e represso attraverso il braccio armato dello Stato, la polizia. E, come se non bastasse, la costruzione dell'immaginario razzista del nemico interno è sostenuta da buona parte della popolazione povera brasiliana, che ammette e sostiene la violazione dei diritti umani fondamentali da parte della polizia.

La costruzione sociale della categoria "bandito" illustra bene quanto appena detto. È il soggetto criminale prodotto dall'interpellanza della polizia, della morale pubblica e delle leggi penali (Misse 2010; Zaluar 1985). Non è un soggetto qualunque, ma, secondo Misse (2010), un soggetto "speciale", la cui morte o scomparsa può essere ampiamente desiderata. Tale soggetto è l'agente di pratiche criminali a cui vengono attribuiti i sentimenti più ripugnanti, la reazione morale più forte e, di conseguenza, la punizione più dura: la morte fisica. *Bandido bom é bandido morto* ("Bandito buono è bandito morto") è il mantra diffuso dalla società brasiliana, nei più diversi segmenti sociali. Poiché molti giovani sono coinvolti, in misura diversa, nelle attività di narcotraffico, considerata l'importanza dell'economia del narcotraffico nella realtà delle *favelas* e delle periferie e l'assenza di opportunità di lavoro formali, questo mantra illustra la criminalizzazione dei poveri per il semplice fatto che sono poveri, e cioè, senza eufemismi, "povero buono è povero morto".

⁷⁶ La polizia brasiliana ha alcune suddivisioni. Il riferimento qui è alla Polizia Militare, nota con la sigla PM, preposta al pattugliamento delle strade e, quindi, ai rapporti con i cittadini negli spazi pubblici. La PM brasiliana è subordinata all'esercito e i suoi agenti costituiscono, in pratica, una forza ausiliaria e di riserva dell'esercito. L'addestramento militare che riceve la PM, in particolare dopo la dittatura militare in Brasile (1964-1985), quando è stata utilizzata per combattere i nemici politici, significa che le stesse tattiche repressive utilizzate contro gli oppositori politici si estendono alla repressione della popolazione. Naturalmente, questa non è una repressione "democratica" di tutti i cittadini brasiliani, ma una repressione selettiva i cui *targets* principali sono i poveri e i neri residenti nelle *favelas* e nelle periferie. Pertanto, gli nemici interni non sono più esclusivamente gli oppositori politici del regime di governo stabilito e cominciò a includere la popolazione brasiliana emarginata.

5.2 Sostegno evangelico alla “pacificazione” e alla militarizzazione delle *favelas*

Nel novembre 2008, l’invasione da parte della *Polícia Militar* della *Favela Santa Marta*, una delle più grandi della *Zona Sul* di Rio de Janeiro, sembrava ripetere un vecchio copione: polizia in salita, scontro a fuoco con i narcotrafficienti locali, morte di alcuni trafficanti, residenti e, forse, agenti di polizia, sequestro di alcune armi e droghe, sensazionalismo nei media mainstream. Ma questa volta qualcosa è stato diverso e ha attirato l’attenzione: invece di ritirarsi dopo l’evento, la polizia è rimasta nella *favela*. Sebbene non vi fosse alcun annuncio ufficiale, l’operazione di polizia nella *Favela Santa Marta* è stata l’inizio di un nuovo progetto di pubblica sicurezza nello Stato di Rio de Janeiro chiamato *Programa de Pacificação de Favelas* (Pacheco de Oliveira 2014; Rocha 2019; Rocha e Da Motta 2020). Nel discorso ufficiale si trattava di un progetto di ripresa, da parte dello Stato, di alcune *favelas* controllate da narcotrafficienti, basato su un controllo di prossimità che sarebbe stato possibile con l’installazione, all’interno di ciascuna *favela* occupata, di una struttura di polizia chiamata *Unidade de Polícia Pacificadora* (UPP). Vediamo cosa dicevano in quel momento le autorità pubbliche di Rio de Janeiro coinvolte nel suddetto progetto.

Il progetto di Pacificazione promosso dalla *Secretaria de Segurança* di Rio de Janeiro prevedeva l’entrata e “riconquista permanente delle comunità dominate dal traffico” tramite l’installazione di Unità di Polizia Pacificatrice, le UPPs. Ancora a detta di chi lo ha proposto e attuato, il processo “è stato elaborato secondo i principi di una polizia di prossimità, un concetto che intende andare oltre la polizia comunitaria e si fonda strategicamente sulla collaborazione tra popolazione e le istituzioni dell’area di Sicurezza Pubblica”. L’installazione delle UPP ufficialmente, ha “l’obiettivo di combattere le fazioni criminali e restituire alla popolazione pace e sicurezza” (Sergio Cabral, Governatore dello Stato di Rio de Janeiro). “Non è solo un progetto di sicurezza, è una politica dello Stato di valorizzazione della vita e generazione di speranza per il popolo carioca”⁷⁷ (J. M. Beltrame, Segretario alla Sicurezza). E ancora “l’UPP è oggi il principale strumento che la PM ha per approssimarsi alla società (...) una polizia attuante, vicina alla comunità” (C. J. Luis Castro, Comandante Generale della Polizia Militare) (Petracchi 2018:44).

Naturalmente la prima UPP è stata inaugurata nella *Favela Santa Marta* nel dicembre 2008, un mese dopo l’invasione della *favela* da parte della polizia. Da allora il programma ha raggiunto 38 *favelas* nella città di Rio de Janeiro, dando priorità alle *favelas* del Centro e della *Zona Sul*, proprio quelle dove il problema del narcotraffico è meno pronunciato, la violenza è relativamente minore, e quindi le *favelas* danno meno “problemi” dal punto di vista della sicurezza. Il discorso ufficiale è stato facilmente

⁷⁷ Carioca è un modo per riferirsi a qualcosa la cui origine è la città di Rio de Janeiro: una persona, uno stile musicale, una squadra di calcio, ecc.

smantellato dalla mera osservazione di dove venivano installate le UPPs come priorità. Facevano, infatti, parte del progetto di militarizzazione della città di Rio de Janeiro nell'ambito della preparazione ai Mega-Eventi, in quanto fungevano da temporanea garanzia di sicurezza nelle zone turistiche del Centro e della *Zona Sul*.⁷⁸

Come già accennato, le *favelas* di Rio de Janeiro sono fortemente stigmatizzate: nell'immaginario sociale, sono spazi altamente omogeneizzati non solo dove risiedono i criminali stessi, ma spazi formati da potenziali criminali, dove l'inciviltà, la promiscuità e la moralità non hanno posto. Le politiche di pubblica sicurezza sono tributarie proprio di questa stigmatizzata rappresentazione delle *favelas*. Dagli anni Ottanta in poi, quando le *favelas* cominciarono ad essere territorializzate dai narcotrafficienti e iniziarono le guerre tra trafficanti rivali, le politiche di pubblica sicurezza oscillano tra momenti di confronto estremo tra polizia e trafficanti, che di solito lasciano una scia di morti e distruzioni, tra cui persone che nulla hanno a che vedere con le attività di tratta, e momenti di relativo rispetto dei diritti umani, in cui l'obiettivo, più che reprimere, è civilizzare, educare, insomma moralizzare un gruppo di persone ai margini della società (Birman 2012; Rocha 2019). Nonostante a Rio de Janeiro prevalga il primo caso nella storia delle politiche di pubblica sicurezza, il progetto di pacificazione attraverso l'installazione di UPPs sembra più vicino a quest'ultimo orientamento.⁷⁹

⁷⁸ Inoltre, divenne chiaro che le UPPs erano installate principalmente nelle *favelas* controllate dalla fazione criminale denominata *Comando Vermelho*, il principale nemico della PM. Negli anni successivi, con l'inizio dello smantellamento delle UPPs in alcune *favelas*, si è aperta la possibilità per loro di essere territorializzati dalle milizie che, come vedremo, sono fortemente articolate con la PM, per non dire che sia la PM stessa. La politica della "pacificazione", quindi, serviva direttamente o indirettamente a rafforzare le milizie in città. A questo proposito, si veda Manso (2020) e Muniz (2019).

⁷⁹ È vero, tuttavia, che l'installazione di alcune UPPs sono state spesso precedute da scontri violenti. La moralizzazione delle *favelas* è quindi dipesa da una fase iniziale segnata da morti e distruzioni, il che dimostra che i due sopracitati paradigmi di politica di pubblica sicurezza generalmente coesistono. E molto bene. Va anche menzionata la violenza e il mancato rispetto dei diritti umani da parte della polizia in alcune *favelas* dove sono state installate le UPPs, come testimoniano Carvalho (2014) e Petracchi (2018) e, soprattutto, il caso di Amarildo, muratore che fu torturato e assassinato da agenti di polizia dell'UPP della *Favela da Rocinha* nel 2013. Inoltre, l'installazione di UPPs in alcuni complessi di *favelas*, come *Alemão* e *Maré*, è stata preceduta da invasioni militari da parte dell'esercito brasiliano, che ha approfittato delle conoscenze dei soldati che hanno partecipato alla Missione di Pace delle Nazioni Unite ad Haiti guidata dal Brasile (Cocco 2020; Machado, Esperança, e Gonçalves 2018; Mendonça 2019). Qui abbiamo una situazione molto simile a quella presentata da Graham (2011) in cui le strategie delle guerre coloniali intraprese dalle metropoli europee nei continenti asiatico e africano ritornano nelle città europee come strategie di controllo sociale di gruppi sociali "indesiderabili" e come repressione delle manifestazioni politiche, contribuendo alla costituzione di una nuova urbanistica militare (Graham 2011). Anche se, ovviamente, nel caso del Brasile e di Haiti, sono due paesi del Sud del mondo.

Tuttavia, come rivela Pacheco de Oliveira (2014) in un articolo molto interessante, l'uso della categoria "pacificazione" è stata una novità nelle politiche urbanistiche e di pubblica sicurezza. Non era mai stata usata in Brasile se non per riferirsi a popolazioni indigene. Nella politica di pacificazione delle *favelas*:

[...] è stata recuperata una categoria – quella di "pacificazione" – che non era mai stata utilizzata prima nell'ambito della pianificazione urbana, in azioni di sicurezza, né in qualsiasi altra azione voltata a segmenti della società nazionale. Si tratta di una categoria centrale e che attraversò cinque secoli, dalla storia coloniale al Brasile repubblicano, fino ad oggi utilizzata unicamente per le popolazioni autoctone, che si supponeva essere rette da valori e codici di comportamento assolutamente diversi da quelli occidentali. Questi popoli che non conoscevano la religione cristiana, praticavano la poligamia, la stregoneria e l'antropofagia, offendevano frontalmente – così siamo stati portati a credere dalla storia ufficiale – i codici morali europei (Pacheco de Oliveira 2014:127, traduzione mia).

I principi della colonizzazione portoghese in America erano basati su una guerra di conquista contro i popoli indigeni, che dovevano essere sottomessi al potere reale iberico e le cui terre sarebbero state effettivamente trasformate in territorio portoghese. L'obiettivo era militare – conquista e sottomissione – e presupposto per la docilità della popolazione autoctona attraverso il battesimo e la catechizzazione e per il successivo sviluppo di un'attività economica permanente (coltivo della canna e produzione di zucchero). Pertanto, in America i nemici non erano più i "Mori", ma gli "indiani ostili" che resistevano alle autorità portoghesi e religiose. Le spedizioni militari avevano lo scopo di conquistare le tribù indigene, che furono portate nelle vicinanze dei centri coloniali, dove si stabilirono sotto la supervisione e la tutela dei missionari, che le battezzarono, insegnarono la lingua e i costumi dei colonizzatori, preparandole al lavoro in le missioni (Pacheco de Oliveira 2014). La tutela, come forma di dominio, comportava paradossalmente aspetti protettivi e repressivi, una tecnologia politica volta a controllare i desideri, i pensieri e le azioni degli "incivili", per inserirli, precariamente, nella cultura europea. Durante la repubblica, secondo Pacheco de Oliveira (2014), l'uso della categoria "pacificazione" per descrivere una certa "umanizzazione" nel trattamento da parte dello Stato delle popolazioni indigene, nel senso di proteggere una popolazione molto vulnerabile e svantaggiata, il cui accesso dovrebbe avvenire senza l'uso della violenza, non ha impedito alle popolazioni indigene di continuare a essere viste come una riserva virtuale di lavoratori a cui rivolgersi per molteplici servizi, generalmente sottopagati e privi di garanzie legali. Inoltre, aggiungerei, per tutto il periodo repubblicano gli indiani continuarono ad essere vittime di un vero e proprio assedio che comprendeva violenze di vario genere, compresi omicidi ed espulsioni, forzate o meno, dalle loro terre.

È possibile pensare a come la politica di pacificazione delle *favelas* riprenda, in un certo senso, il progetto di pacificazione indigena, sia attraverso il processo di civilizzazione coloniale che attraverso l'indigenismo repubblicano. Il progetto di installazione di UPPs in alcune *favelas* di Rio de Janeiro mirava a un certo cambio di paradigma nelle azioni di pubblica sicurezza della città. Invece di usare strategie repressive che servivano a dare il tono alle azioni della polizia nelle *favelas*, il progetto è stato venduto come una sorta di “UPP sociale”, che si sarebbe identificato con le priorità e le aspirazioni dei residenti delle *favelas*. L'obiettivo però non cambiava molto: i *favelados* erano i rappresentanti di una parte della popolazione che doveva essere addomesticata, ora non più attraverso l'uso della forza, ma attraverso una politica morale di addomesticamento di persone ritenute incivili. Come le popolazioni indigene, la politica di pacificazione rivela come i residenti *delle favelas* siano visti come persone non sufficientemente integrate nella modernità e che dovrebbero seguire una fase evolutiva verso la civiltà. Come risultato di una “cultura poliziesca repressiva”, vedremo in seguito che il risultato dell'installazioni di UPPs è stato anche la continuità della repressione poliziesca nelle *favelas*. Ma non si può perdere di vista il fatto che il progetto di pacificazione ha cercato di rompere con questo modello repressivo in nome di alcuni principi morali per la gestione dei poveri e dei loro territori. A tal fine, la religione, in particolare la religione evangelica, ha svolto un ruolo chiave nella legittimazione di questa politica, così come il cattolicesimo era servito da strumento per l'addomesticamento degli indiani.

La legittimazione della politica di “pacificazione” è stata fondamentale in quanto la storia dell'azione della polizia nelle *favelas* lo testimonia contro di essa. La violenza storicamente praticata sui residenti delle *favelas* dalla polizia mette in discussione la sua presenza dai *favelados* (Rocha 2019; Vital da Cunha 2015). La religione faceva parte di un dispositivo di pacificazione, che includeva, oltre alle forze armate e alla polizia, progetti imprenditoriali, eventi culturali e ONG come parti legittimanti della politica di pacificazione (Machado 2013). Tuttavia, considerando il peso che gli evangelici hanno nelle *favelas* di Rio de Janeiro, la religione ha svolto un ruolo di primo piano all'interno di questo dispositivo. Così, la politica di “pacificazione” e militarizzazione è stata sostenuta, in molti casi, dalla religione evangelica, sia attraverso eventi evangelici sia attraverso chiese evangeliche, come fonte di legittimazione morale per lo svolgimento e il proseguimento delle operazioni militari.

Uno di questi casi si è verificato con l'occupazione da parte delle forze armate brasiliane del *Complexo do Alemão*, un gruppo formato da 13 *favelas* situato nella *Zona Norte* di Rio de Janeiro con una popolazione nel 2010 stimata in 69.100 abitanti (G1 2011). L'occupazione militare, avvenuta alla fine del 2010, è diventata una grande propaganda della politica di "pacificazione" delle *favelas* che era in corso a Rio de Janeiro, in quanto è stata spettacolarizzata dalla trasmissione in diretta da diverse stazioni radio e televisive e anche da siti giornalistici, che contribuì ad alimentare lo stigma delle *favelas* come roccaforte dei "banditi". L'obiettivo dell'occupazione era riprendere non solo il *Complexo do Alemão*, ma anche una grande *favela* adiacente, la *Vila Cruzeiro*, che era vista come la *favela* dove si rifugiavano molti trafficanti che erano stati espulsi delle *favelas* della *Zona Sul*, dove venivano installate le UPPs. Da loro, presumibilmente, arrivavano anche gli ordini di appiccare incendi ad auto e autobus in tutta la città, come risposta dei trafficanti di droga all'installazioni di UPPs. La trasmissione in diretta ha mostrato immagini di trafficanti di droga in fuga da *Vila Cruzeiro*, dove è iniziata l'occupazione, al *Complexo do Alemão*, attraverso i boschi che circondavano le *favelas* mentre i militari avanzavano nell'occupazione.

Subito dopo l'occupazione, chiamata *Operação Arcanjo*, nel febbraio 2011, è stato organizzato un grande evento dalla Segreteria Sanitaria dello Stato di Rio de Janeiro, *Rio Contra a Dengue*, che, dopo una serie di attività durante la giornata volte a sensibilizzare sulla prevenzione della dengue e incoraggiare l'imprenditorialità, si concludeva con un concerto di un importante gruppo evangelico chiamato *Diante do Trono*. Secondo Machado (2013), gli spettacoli musicali evidenziano una certa politica di presenza che avviene attraverso la produzione di suoni nelle *favelas* di Rio de Janeiro. In un contesto di militarizzazione giustificata dalla lotta contro i narcotrafficanti, la disputa per la supremazia sonora è stata una parte importante della disputa per la supremazia politica tra chiesa e narcotraffico. Al posto del *baile funk*, la cui immagine è associata al narcotraffico, uno spettacolo di un gruppo gospel. Lo spettacolo di musica gospel promosso dalle forze armate durante l'occupazione territoriale è stato un modo per dimostrare l'occupazione sonora del *Complexo do Alemão* da parte dello Stato. Il suono della "pacificazione" era la musica gospel (Machado 2013). Era un progetto di igiene morale basato su un tipo di binarismo: la lotta del bene contro il male. La *favela* era occupata non solo dall'esercito, ma da Gesù attraverso il messaggio cristiano portato dalla banda evangelica. Lo Stato, in questo contesto, divenne il simbolo del bene, contrapposto al male, cioè i narcotrafficanti che controllavano il territorio prima dell'occupazione e

spesso venivano ritenuti responsabili delle continue guerre e violenze che devastavano il territorio.

Ma il rapporto tra “pacificazione” ed evangelici nell’occupazione del *Complexo do Alemão* va oltre questo spettacolo. I militari, responsabili dell’occupazione, hanno capito che gli attori religiosi locali potrebbero svolgere un ruolo importante nel mediare dei rapporti tesi tra soldati e residenti, vista la cattiva reputazione che le forze di pubblica sicurezza hanno con i *favelados* (Machado, Esperança, e Gonçalves 2018). Per l’*Operação Arcanjo* sono stati progettati tre “prodotti” militare-religiosi: 1) eventi locali di natura religioso-civica, in giornate celebrative come la Giornata dei bambini, Natale, Pasqua, ecc., al fine di pubblicizzare la *partnership*; 2) un corso di formazione per i leader religiosi locali, volto a rafforzare la loro partecipazione al processo di “pacificazione”, che ha comportato la mediazione dei conflitti nella promozione di una “cultura di pace” (consapevolezza della violenza domestica e della dipendenza chimica, ad esempio) e offerta di corsi relativi all’imprenditorialità; 3) la formazione di organizzazioni locali di leader religiosi coinvolti nella “pacificazione”, per deliberare su questioni territoriali. Nella Giornata dei bambini 2011, ad esempio, è stato organizzato un evento chiamato *Plantando sementes de paz* (“Piantare semi di pace”) in cui l’esercito e gli evangelici si sono mescolati in attività ricreative per legittimare il progetto di “pace”: preghiere, presentazione di “pagliacci evangelisti” che erano anche sergenti, esposizione di veicoli militari, tour nel “Marruás” - il veicolo adattato che guidava le truppe nelle operazioni nella *favela* (Machado, Esperança, e Gonçalves 2018). Con la partecipazione degli evangelici alla promozione della “pacificazione” del *Complexo do Alemão*, è stata dichiarata anche una guerra simbolica per conquistare i cuori e le menti delle nuove generazioni. Gli autori citano anche lo svolgimento di un culto che ha segnato il passaggio dall’occupazione dell’esercito alla *Polícia Militar* in un campo di calcio del *Complexo do Alemão*, la cui apertura è stata fatta da un colonnello che ha evidenziato la partecipazione delle chiese cristiane, sottolineando che la sicurezza era un privilegio dato da Dio. La preghiera di apertura è stata offerta da un pastore che ha dichiarato che “Dio sta guarendo questa terra che è stata a lungo macchiata” (Machado, Esperança, e Gonçalves 2018:155, traduzione mia). Il messaggio finale è stato dato da un pastore che ha affermato che “la pacificazione è soprattutto un progetto di Dio e che l’esercito brasiliano è venuto a benedire Rio de Janeiro” (Machado, Esperança, e Gonçalves 2018:155, traduzione mia).

La partecipazione degli evangelici come attori sociali che hanno aiutato moralmente la politica di “pacificazione” si è verificata anche in un altro caso notevole

di occupazione militare da parte dell'esercito che ha preceduto l'installazione di una UPP. Mi riferisco all'occupazione, nel 2014, del *Complexo da Maré*, un insieme di 16 *favelas* situate nella *Zona Norte* di Rio de Janeiro dove vivono circa 130.000 persone (Marijsse 2017), dove è nata Marielle Franco, ex consigliere comunale della città di Rio de Janeiro, difensore dei diritti umani e dei poveri, assassinata il 14 marzo 2018 dalla milizia di Rio de Janeiro. Come per l'occupazione del *Complexo do Alemão*, a *Maré* l'obiettivo era mappare e stabilire contatti con gli attori sociali più importanti della zona (Esperança 2019). Come non potrebbe essere altrimenti, le chiese evangeliche erano gli obiettivi strategici di questo approccio. Conquistare i cuori e le menti dei residenti della *favela* e metterli in linea con il progetto di occupazione da un discorso positivo su di esso renderebbe meno problematico il lavoro svolto dai militari. Secondo Esperança (2019), l'approccio tra militari e religiosi a *Maré* è avvenuto in due modi. Nel primo, considerando che i religiosi erano considerati le voci locali più legittime e attendibili, poiché presumibilmente non avevano alcun rapporto con il narcotraffico o con la politica, erano considerati fonti affidabili in modo che i militari conoscessero le richieste dei residenti e ricevessero feedback sullo stato di avanzamento dell'operazione. Nel secondo, i militari offrirebbero le infrastrutture necessarie per lo svolgimento di grandi eventi evangelici nelle *favela*, come culti e spettacoli evangelici.

Ma forse il caso più interessante dell'articolazione militarizzazione-religione menzionata da Esperança (2019) nel caso dell'occupazione della *Maré* è stato l'uso del carattere di capillarità delle chiese evangeliche nelle *favelas* per farne fonti di informazioni come strategia per prevenire teorie e pratiche di insurrezioni. Anche con la legittimazione dell'occupazione in nome della sicurezza da parte dei media mainstream, considerando la storia di violenze e repressioni da parte delle forze armate e della polizia nelle *favelas* di Rio de Janeiro, i militari sapevano che l'occupazione non era, in linea di principio, benvenuta dai residenti. Le rivolte e le resistenze da parte dei trafficanti e anche dei residenti erano conseguenze attese. Inoltre, l'organizzazione spaziale delle *favelas* di Rio de Janeiro, formate da vicoli molto stretti e zone di difficile accesso, le rende spazi ideali per una possibile resistenza. I militari, quindi, avevano bisogno di informazioni accurate su ciò che si diceva e si faceva esattamente nelle *favelas* di *Maré* per anticipare possibili ribellioni contro l'occupazione. A tal fine, le chiese evangeliche, in quanto attori sociali locali molto importanti, hanno svolto un ruolo importante in questo senso.

Un altro caso di convergenza tra "pacificazione" e chiese evangeliche è stata una "partnership informale" tra la chiesa *Assembléia de Deus* della città di São João de Meriti

(città dell'Area Metropolitana di Rio de Janeiro) e l'UPP di *Morro do Turano*, una *favela* situata nella *Zona Norte* della città di Rio de Janeiro. Questa *partnership* ha coinvolto l'invio di tossicodipendenti dalla polizia di questa UPP per il "trattamento" nella chiesa in questione (Machado 2017). La *partnership* è stata simboleggiata nell'evento che ha commemorato il primo anniversario dell'installazione dell'UPP a *Morro do Turano*, nel 2011, con la partecipazione di alcuni membri e del coro della chiesa. In uno dei discorsi, un leader della chiesa ha dichiarato che "il lavoro dell'*Assembléia de Deus* ha trovato un alleato, l'UPP" (Machado 2017:9, traduzione mia). All'evento, tenuto alla presenza del comandante generale dell'UPPs, del Capo di Sicurezza dello Stato di Rio de Janeiro e di diverse figure pubbliche, la chiesa *Assembléia de Deus* ha preso parte alla cerimonia ufficiale con partecipazione musicale (attraverso la presentazione del coro della chiesa e di alcuni cantanti, con conferenze promosse dai pastori e con la testimonianza di una giovane residente a *Morro do Turano*, "ex tossicodipendente", che era stata recuperata dalla chiesa attraverso la *partnership* con l'UPP, che l'aveva mandata a São João de Meriti. La giovane in questione è stata presentata all'evento debitamente riabilitata per la vita in società, indossando l'abito formale e tipico delle donne di chiesa ed è stata invitata a tagliare la prima fetta della torta commemorativa del primo anniversario dell'UPP. Uno dei pastori ha ringraziato l'UPP riferendosi al progetto come qualcosa che "è venuto a rafforzare il lavoro delle chiese nelle *favelas*" (Machado 2017:10, traduzione mia). Come si può vedere, non è solo lo Stato che si rafforza con il ruolo delle chiese evangeliche nella legittimazione del progetto di "pacificazione". La "pacificazione" delle *favelas* contribuisce, in alcuni casi, all'opera di evangelizzazione di queste chiese.

I tre casi qui presentati della convergenza tra la politica di "pacificazione" e gli evangelici non fanno eccezione. Il lavoro religioso cristiano è stato un obiettivo della politica di "pacificazione" fin dalla sua formulazione. Di seguito riporto uno stralcio da un articolo apparso sul quotidiano *Extra* del 11/12/2010.

La Polícia Militar porterà il lavoro religioso all'UPPs

In nome della pacificazione, a partire dal 12 luglio, la PM inizia un'opera spirituale tra polizia e residenti presso le *Unidades de Polícia Pacificadoras*. I preti e i pastori del *Serviço de Assistência Religiosa* della PM collegheranno i leader religiosi delle comunità occupate e gli obiettivi del governo dello Stato nelle *favelas*. L'obiettivo della PM è quello di sostenere spiritualmente gli agenti di polizia delle UPPs, oltre ad accelerare il riavvicinamento tra loro e i residenti. Il progetto, che sarà guidato dal cappellano della polizia militare, colonnello Edson Távora, inizierà a *Morro Santa Marta*, a luglio, e, fino a novembre di quest'anno, visiterà tutte le UPPs. Teologo di formazione, Távora crede che il contatto spirituale possa fungere da strumento di collegamento tra la polizia e i residenti. Inizialmente, spiega, i comandanti dell'UPPs organizzeranno una colazione con la presenza dei preti e dei pastori militari e i rappresentanti religiosi locali... La seconda

fase dell'opera religiosa avrà una celebrazione cattolica ed una evangelica, con polizia e residenti...Dopo il primo incontro, all'UPP di Santa Marta, i religiosi si recheranno, in quest'ordine, nelle *favelas* di Batan, Chapéu Mangueira e Babilônia, Cidade de Deus, Pavãozinho e Cantagalo, Tabajaras e Cabritos, Providência, Borel, Formiga e Andaraí (Birman 2012:220, traduzione mia).

L'articolo cita il lavoro che sarebbe svolto da preti e pastori del servizio religioso della *Polícia Militar* insieme ai capi religiosi delle *favelas*, non limitandosi, quindi, ad un'articolazione del progetto di pacificazione con le chiese evangeliche. Tuttavia, poiché la maggior parte degli agenti di polizia proviene da segmenti sociali popolari e poiché il numero di chiese evangeliche nelle *favelas* è infinitamente maggiore rispetto alle chiese cattoliche, cioè gli evangelici nelle *favelas* sono oggi attori sociali molto più importanti dei cattolici, è evidente che gli evangelici hanno un ruolo preponderante in questa articolazione rispetto ai cattolici. Ciò è evidente con l'esistenza di una band gospel di BOPE⁸⁰, chiamata *Tropa de Louvor*, che si è esibita molte volte nelle *favelas* "pacificate", secondo un articolo del quotidiano *O Dia*:

**La gospel band di Bope porta la pace alle comunità
Tropa de Louvor è il gruppo formato dai membri dello *Batalhão de Operações Especiais*, che esegue concerti e culti e si esibisce con la pistola alla cintura e la Bibbia nella mano destra.**

Rio – "Se vuoi la pace, prepara la guerra". La frase stampata in latino sul retro della maglia nera è l'avvertimento che i membri della *Tropa de Louvor* lasciano ovunque vadano. La gospel band è formata da membri dei *Caveiras de Cristo* ("Teschi di Cristo"), agenti di polizia evangelici che fanno parte di BOPE. La *Tropa* esegue concerti e culti in comunità pacificate e crea un nuovo aspetto di comportamento, a volte contraddittorio, nell'unità in cui i suoi uomini vengono addestrati ad uccidere... "Dio è in questo luogo", dice il sergente di Bope e pastore della Chiesa *Assembléia de Deus* Carlos Mello, per un gruppo di 200 persone, tra pastori e preti, al culto-concerto di Borel, sabato pomeriggio. Con la tradizionale divisa del Bope, lo stemma del teschio al braccio sinistro e la Bibbia nella mano destra, racconta le sue testimonianze di conversione e invita i residenti a un pomeriggio di lode: "Siamo qui a portare la parola del Signore". Il pubblico, inizialmente timido, non ci mette molto ad abituarsi alla scena sul palco: un coro di uomini in nero, con fondine e pistole alle cinture, che cantano e pregano. Il cortile della Scuola di Samba Unidos da Tijuca diventa allora una sorta di tempio evangelico dei *Caveiras de Cristo*... (Birman 2012:221-222, traduzione mia)

L'articolazione tra i discorsi e le pratiche degli evangelici appartenenti alla polizia e le chiese evangeliche delle *favelas* mira alla formazione di soggettività favorevoli allo Stato rispetto al programma di "pacificazione". Sono d'accordo con Dos Anjos (2018)

⁸⁰ *Batalhão de Operações Policiais Especiais*. Si tratta, ufficialmente, di un gruppo speciale della *Polícia Militar* di Rio de Janeiro responsabile delle operazioni ad alto rischio in città. La verità, tuttavia, è che BOPE è un gruppo di polizia addestrato per uccidere i neri e i poveri residenti delle *favelas* e delle periferie della città. Il simbolo del gruppo è un teschio trafitto da una spada e due pistole.

quando l'autore afferma che, se, in una certa misura, un progetto religioso di "pace cristiana" è stato secolarizzato dalla politica di "pacificazione", la posta in gioco è, infatti, la sacralizzazione della politica di "pacificazione" al fine di giustificare le violenze e le violazioni invariabilmente prodotte dalle politiche di pubblica sicurezza dello Stato. In questo senso, l'articolazione della politica di "pacificazione" a Rio de Janeiro attraverso le installazioni di UPPs in alcune *favelas* con evangelici rivela che è necessario comprendere il processo di militarizzazione oltre la sua dimensione repressiva. Se abbiamo già detto che il concetto di militarizzazione è legato alla costruzione della figura di un nemico interno che deve essere combattuto attraverso una guerra permanente contro i poveri e i neri e che questa guerra non si limita all'uso delle forze armate (sebbene siano anche parte di questa guerra in situazioni specifiche), è necessario andare ancora oltre nella definizione di questo concetto. Molti autori si sono occupati della militarizzazione urbana come fenomeno puramente repressivo (Graham 2011; Soja 2000; M. Souza 2008; Wacquant 2008). Ma nelle *favelas* di Rio de Janeiro, il progetto di militarizzazione dipendeva dalla conquista dei cuori e delle menti dei residenti. Data l'importanza delle chiese evangeliche in questi contesti urbani, il discorso morale religioso è stato strumentalizzato dalle forze di pubblica sicurezza, con la partecipazione attiva delle chiese evangeliche, al fine di legittimare la militarizzazione. In questo caso, la guerra contro i poveri e i neri aveva anche una dimensione simbolica. Era un progetto divino pacifico di civiltà di quei soggetti ribelli che non si piegavano agli ordini della civiltà. Si trattava di coinvolgere i soggetti stessi nelle pratiche di dominio attraverso la produzione di soggettività favorevoli alla militarizzazione della vita quotidiana.

Anche se nei primi anni, a causa della destabilizzazione di alcune fazioni criminali, il progetto di "pacificazione" ha ridotto il numero di morti violente in alcune *favelas* (Manso 2020; Petracchi 2018), nel lungo periodo, come dimostrano alcune ricerche qualitative (Mendonça 2019; Petracchi 2018; Rocha 2019) e come ho potuto constatare io stesso nelle visite ad alcune *favelas* e nelle interviste ad alcuni residenti, per quanto riguarda la garanzia di sicurezza per i residenti in *favelas*, la politica di "pacificazione" è stata ovviamente un fallimento. A partire dal 2018, alcune UPPs sono state estinte (Rocha 2019). Tuttavia, l'apparente fallimento della politica di "pacificazione" sembra rivelare, di fatto, il suo successo. La "pacificazione" delle *favelas* di Rio de Janeiro ha contribuito alla creazione di una cultura militare in Brasile. I suoi effetti sono stati avvertiti in modo molto coerente e persino naturale negli ultimi anni. Nelle *favelas* ha alimentato e diffuso misure per disciplinare i residenti (Rocha 2019). Tra

queste misure spicca la sorveglianza dei *favelados*, sia da parte della polizia attraverso l'uso di droni, telecamere di sorveglianza e telefoni cellulari, sia da parte dei trafficanti, con il moltiplicarsi dei soldati che fanno gli *olheiros*.⁸¹ Secondo Rocha (2019), l'intensificazione della sorveglianza è stata possibile grazie alla vicinanza che la polizia è arrivata ad avere con i residenti delle *favelas* occupate, il che consente anche di intensificare i meccanismi di criminalizzazione e di esecuzione dei giovani (neri) *favelados*.

Nel suo studio etnografico condotto nelle *favelas Rocinha* e *Morro da Babilônia*, Petracchi (2018) rivela come l'arrivo delle UPPs abbia cambiato profondamente la vita quotidiana dei residenti delle *favelas*. Lungi dall'agire nelle dinamiche della criminalità organizzata, la polizia si è infiltrata nelle vite e nelle case degli abitanti. Dopo l'occupazione non è stato più possibile organizzare feste nei vicoli, le feste a casa avevano il tempo di finire e alcuni *bailes funk* furono vietati. Nei mesi successivi all'installazione delle UPPs, la polizia ha spesso fermato i residenti che tornavano da scuola o dal lavoro e ha persino fatto irruzione in molte case alla ricerca di persone e attività "sospette". Come previsto, i giovani uomini di colore sono stati i più colpiti dalle ondate di persecuzione. Come ha concluso Petracchi (2018), nonostante la dichiarata predisposizione all'ascolto e alla vicinanza, il nuovo modello di militarizzazione tutelare ha di fatto contribuito drammaticamente al processo di criminalizzazione delle *favelas* e dei loro abitanti, alimentando, proprio attraverso la loro permanenza nel territorio, la pericolosa associazione tra *favelas* e violenza. In altre parole, lo stigma delle *favelas* come spazi pericolosi, incivili e immorali è stato perpetuato dalla politica di pacificazione.

Ma gli effetti della "pacificazione" non si limitano alle *favelas*. È una tecnologia di potere che può essere replicata in altri contesti (Leite 2017; Rocha 2019). Spiega, in parte, il momento politico che sta attraversando il Brasile. Nel 2018, il Brasile ha eletto Presidente della Repubblica Jair Bolsonaro, ex capitano dell'esercito brasiliano. Nelle stesse elezioni sono stati eletti 73 deputati, a livello federale e statale, ufficialmente identificati come militari o di polizia, un numero quattro volte superiore a quello registrato nelle precedenti elezioni del 2014 (Rocha 2019). Sia il presidente che alcuni di questi deputati sono stati eletti con un intenso discorso contro i diritti umani, celebrando la tortura e il periodo in cui il paese era governato da una dittatura militare e sostenendo

⁸¹ I membri delle fazioni del traffico di droga a Rio de Janeiro in posizioni gerarchiche inferiori sono chiamati soldati. Gli *olheiros* sono soldati incaricati di monitorare il territorio e di allertare in caso di avvicinamento di nemici, che possono essere agenti di polizia o membri di fazioni rivali.

la persecuzione politica (principalmente ai “comunisti”). Molte cariche politiche nel governo Bolsonaro sono state ricoperte dai militari.

Oltre alla crescente presenza di personale militare nelle strutture governative, è stata sempre più frequente l’attivazione del dispositivo GLO, già citato e in teoria utilizzato solo in situazioni eccezionali. Durante il governo Bolsonaro, i militari hanno agito in quattro stati brasiliani, nelle repressioni delle manifestazioni politiche a Brasilia e in azioni in 34 diversi carceri (Rocha 2019). Inoltre, la società brasiliana sta discutendo l’adozione del modello di collegi militari per tutte le scuole, l’intensificazione della cooperazione con Israele nel settore della sicurezza, la possibilità della presenza di una base militare americana nel territorio brasiliano, tra gli altri temi che coinvolgono la partecipazione militare nella vita pubblica del paese (Rocha 2019). La militarizzazione della vita quotidiana sembra essere l’orizzonte sempre più vicino alla società brasiliana.

5.3 Chiese evangeliche che legittimano la violenza di stato: la rimozione della *Favela Vila Autódromo*

L’espulsione dei poveri dai loro spazi abitativi ha una lunga storia nella città di Rio de Janeiro. Alla fine del XIX secolo, alcune case popolari del centro della città furono distrutte in quanto abitazioni degradate, roccaforti di “marginali” e fonti di proliferazione di malattie (Mendonça 2019; Valladares 2005). Questo discorso morale e igienista segnò anche la ristrutturazione urbanistica promossa da Pereira Passos, il “Hausmann dei tropici”, sindaco della città dal 1902 al 1906. Ispirato dalle riforme di modernizzazione urbana delle principali capitali europee, in particolare Parigi, l’allora sindaco ha assunto una politica di classe che ha contribuito all’inserimento di Rio de Janeiro nel circuito della rivalutazione del capitale attraverso investimenti immobiliari che hanno completamente riformulato il centro cittadino. Tale politica di modernizzazione portò alla distruzione delle case popolari nel centro della città e, quindi, all’espulsione dei poveri, che trovarono in alternativa l’occupazione di colline precedentemente non occupate o poco occupate, dando inizio alla formazione delle prime *favelas* a Rio de Janeiro.

Le politiche di classe contro i poveri attraverso progetti di ristrutturazione urbana basati su investimenti immobiliari, come la costruzione di edifici e l’apertura di strade, proseguirono nei decenni successivi e significarono, come non poteva non essere, la rimozione di case popolari e la espulsione dei suoi residenti in zone sempre più lontane dal centro (Mendonça 2019). Le politiche di rimozioni si sono intensificati durante il governo militare (1964-1985), sempre legati a processi di rivalutazione del capitale

attraverso la speculazione edilizia, ma questa volta si sono concentrate sulle rimozioni delle *favelas* situate nella pregiata *Zona Sul* della città (Mendonça 2019; Valladares 2005; Zaluar 1985). Con l'obiettivo di creare un'area esclusiva per le classi medie e l'élite, i poveri furono espulsi per la costruzione di alloggi di lusso e, inoltre, fu eliminata, per quanto possibile, la presenza fisica delle colline per evitare l'emergere di nuove *favelas*.

Il periodo della dittatura militare, tuttavia, è stato caratterizzato dall'emergere di un contesto di lotte e dall'emergere di movimenti sociali urbani che hanno contribuito alla fine delle rimozioni delle *favelas* a Rio de Janeiro dagli anni 1980 in poi.⁸² Non solo a Rio de Janeiro, ma in tutto il Brasile, il contesto di transizione dalla dittatura militare alla democrazia, che coincide con l'arrivo del neoliberismo in Brasile e, quindi, con le politiche che hanno accentuato i processi di segregazione urbana, è stato il periodo in cui una nuova politica urbana, attorno alla quale si sono organizzati movimenti sociali, ricercatori, architetti, urbanisti, avvocati, ingegneri, assistenti sociali, parlamentari, sindaci, ONG, ecc. (Maricato 2013). È stata inclusa la partecipazione popolare attraverso il bilancio partecipativo, ma è stata data priorità anche all'urbanizzazione della cosiddetta città informale, come, ad esempio, attraverso il programma *Favela-Bairro* a Rio de Janeiro dal 1992 in poi (fino ad allora le *favelas* erano praticamente invisibili alle pubbliche amministrazioni per quanto riguarda i progetti di urbanizzazione). È stato così stabilito un nuovo quadro giuridico e istituzionale legato alle città, relativo, ad esempio, alle politiche fondiari, abitative, igienico-sanitarie, di mobilità e di raccolta dei rifiuti. Furono create nuove istituzioni e leggi per garantire, almeno formalmente, il diritto alla città.

A Rio de Janeiro, le lotte sociali hanno assicurato una serie di diritti ai residenti delle *favelas*. Ai fini della discussione che faccio, sottolineo il “principio giuridico di non rimozione delle *favelas*”, che vietava al potere pubblico di procedere alle rimozioni delle *favelas*, salvo i casi in cui le costruzioni rappresentassero rischi per i residenti. Il diritto di non rimuovere le *favelas* è stato garantito sia dalla Costituzione dello Stato di Rio de Janeiro che dalla Legge Organica del Comune di Rio de Janeiro, atti giuridici entrambi emanati nel 1989 e riaffermati nel 1992 dal Piano Regolatore di Rio de Janeiro (Mendes 2016).

⁸² Mi riferisco alle rimozioni legali, cioè alle rimozioni delle *favelas* come politiche ufficiali. Tuttavia, a Rio de Janeiro hanno continuato a verificarsi rimozioni forzati e illegali (Mendes 2016).

Tuttavia, a partire dal gennaio 2009, quando Eduardo Paes ha assunto il suo mandato di sindaco della città, il tema “rimozioni” è tornato al dibattito pubblico, soprattutto attraverso la partecipazione della stampa, in particolare del principale quotidiano cittadino, *O Globo*, che inizia a dedicare editoriali, articoli e sondaggi sull’argomento, oltre a concedere spazi per interviste al sindaco e all’allora Segretario Comunale per l’Edilizia Abitativa, Jorge Bittar. In termini generali, la linea editoriale del quotidiano, da un certo punto in poi, ha cominciato ad affermare la necessità di porre fine al “tabù sulle rimozioni”, indicando la possibilità che, in alcuni casi, le rimozioni delle *favelas* potessero essere vantaggiose ai residenti. Vennero chiamate “rimozioni democratiche”, poiché potevano avvenire solo con la partecipazione dei residenti e rappresenterebbero quindi l’opposto delle rimozioni forzate avvenute durante il regime militare (Mendes 2016).

All’epoca, i discorsi principali di legittimazione delle rimozioni ruotavano attorno alla “ordine” e al “rischio” (Justino 2016). Dal discorso dell’ordine è nato il programma comunale noto come *Choque de Ordem*, che mirava a contrastare presunte irregolarità urbane, responsabili, secondo il discorso ufficiale, per generare le condizioni favorevoli alla pratica dei reati e, quindi, responsabili della insicurezza. Il programma era una vera e propria strategia di controllo sociale e con esso si è verificata una serie di violazioni del diritto alla vita della popolazione povera di Rio de Janeiro, con enfasi sulla repressione del lavoro informale, dei senzatetto e dei tossicodipendenti, nonché il perfezionamento del controllo urbano che includeva la rimozione delle *favelas*. In merito a quest’ultimo, si segnala l’incorporazione nel Piano Strategico Comunale, l’obiettivo di ridurre le aree delle *favelas* del 3,5% entro il 2012, oltre all’adozione di una politica urbana che tramite decreti ha rimosso il diritto alla costruzione nelle *favelas* (Mendes 2016).⁸³ La retorica dell’ordine significava, in pratica, che il diritto di costruire nelle *favelas* diventava una questione di “ordine pubblico”, con promesse di controlli più severi, oltre alla demolizione di edifici e case “irregolari”, che di fatto veniva fatta, spesso senza la partecipazione della Magistratura.

Il discorso sul rischio, a sua volta, si è intensificato dal 5 aprile 2010, quando è iniziato un periodo di forti piogge nella città di Rio de Janeiro. Poco dopo l’inizio delle piogge, il 7 aprile, il sindaco Eduardo Paes ha decretato uno stato di emergenza in città

⁸³ In questo periodo vi è stata una vera e propria politica di contenimento territoriale delle *favelas*, compresa la costruzione di muri ai limiti di alcune di esse, giustificata da un discorso ecologico di tutela delle aree verdi circostanti (Haesbaert 2014; 2017; Mendonça 2019).

per 90 giorni, che ha consentito, ad esempio, agli agenti comunali di entrare nelle abitazioni “a rischio” per farle evacuare (Justino 2016). La dichiarazione dello stato di emergenza per le piogge, ha solo legittimato quanto già accadeva dall’anno precedente, ovvero la rimozione di case e edifici in una situazione edilizia “irregolare”. Un fenomeno naturale servì a legittimare la politica di rimozioni delle *favelas*.

La ripresa del dibattito pubblico sulle rimozioni delle *favelas*, tuttavia, rispondeva a un più ampio contesto sociale di contese territoriali in città per interessi di classe, come era avvenuto per tutto il secolo precedente. La città di Rio de Janeiro era stata scelta come luogo appropriato per l’assorbimento dell’eccedenza di capitale nell’urbanizzazione come modo per continuare la produzione di plusvalore. L’organizzazione dei Mega-Eventi è servita da pretesto per questo. Come abbiamo visto, la preparazione ai Mega-Eventi dipendeva dalla costruzione di un’immagine di città adatta al clima imprenditoriale, che spesso passava attraverso la costruzione di una città d’eccezione in cui la rimozione di interi spazi abitativi era una delle condizioni, tra le altre, vista come necessaria.

Forse il caso più emblematico in questo contesto è stata la rimozione della *Favela Vila Autódromo*.⁸⁴ La storia⁸⁵ di Vila Autódromo risale al 1967, quando un piccolo gruppo di pescatori iniziò l’occupazione di un’area ai margini della *Lagoa de Jacarepaguá*, nell’allora scarsamente popolata *Zona Oeste* della città. Nel 1971 la comunità di pescatori si espanse con l’arrivo di lavoratori che vi stabilirono la residenza per i lavori di costruzione della pista di Formula 1 a Rio de Janeiro, nella penisola in cui si trovava la comunità. La pista si chiamava *Autódromo Internacional Nelson Piquet*, da cui nacque il nome della comunità. Da allora, Vila Autódromo è diventata una delle principali opzioni abitative per i lavoratori poveri della *Zona Oeste* della città, molti dei quali migranti dalla *Região Nordeste* del Brasile, giunti a Rio de Janeiro in cerca di condizioni di vita migliori. Nella *Zona Oeste*, questi migranti hanno trovato opportunità di lavoro temporaneo che sono sorte a seguito dell’espansione urbana che vi stava avvenendo. L’espansione della comunità, l’assenza o la precarietà delle infrastrutture urbane e la presenza di lavoratori poveri fecero di Vila Autódromo una *favela* che un tempo ospitava settecento famiglie.

⁸⁴ La *Favela Vila Autódromo* non esiste più. Quella che un tempo era una *favela* è oggi una strada su cui si trovano una ventina di case di recente costruzione per ospitare le poche famiglie che hanno deciso di restare nonostante il processo di rimozione.

⁸⁵ La seguente breve descrizione della storia di Vila Autódromo si basa su una serie di rapporti pubblicati dal sito web RioOnWatch (Williamson 2018).

Il primo tentativo di rimuovere Vila Autódromo è avvenuto all'inizio degli anni 1990, nell'ambito della preparazione della città per ospitare la Conferenza delle Nazioni Unite su Ambiente e Sviluppo, nel 1992. La giustificazione è avvenuta all'epoca, intorno alla minaccia ambientale rappresentata dalla *favela*, anche se lo stesso non si è verificato in relazione alle numerose costruzioni di edifici di lusso che sono emersi in questo enorme fronte di espansione immobiliare che all'epoca era la *Zona Oeste*. Tuttavia, l'organizzazione dei residenti tramite l'*Associação de Moradores*⁸⁶ è stata sufficiente per impedire la rimozione della *favela* in quel momento. Trattandosi di un'area pubblica occupata, il governo statale ha concesso ai residenti di Vila Autódromo una concessione di diritti d'uso della terra per un periodo di novantanove anni, rinnovabile per altri novantanove anni.

Ma il fantasma della rimozione è tornato a perseguitare la *Favela Vila Autódromo* nel contesto della preparazione della città per i Mega-Eventi. L'*Autódromo Nelson Piquet* è stato parzialmente modificato per far posto agli impianti sportivi dei Giochi Panamericani del 2007 ed è stato completamente demolito per far posto al Parco Olimpico, l'enorme complesso sportivo che ha ospitato la maggior parte delle competizioni sportive delle Olimpiadi del 2016. La *Favela Vila Autódromo* non faceva parte del vecchio autodromo - era della porta accanto - ma ovviamente ne avrebbe subito le conseguenze. Del resto sarebbe "inammissibile", per una città d'affari, la presenza di una *favela* ad "inquinare" l'ambiente che accoglierebbe atleti, turisti e personalità da tutto il mondo. Inoltre, limitava le possibilità di espansione urbana ad un'area che veniva occupata da nuovi sviluppi immobiliari.

Le giustificazioni per la rimozione oscillavano costantemente. Inizialmente, nel 2009, si sosteneva che la *favela* occupasse quello che sarebbe stato il futuro media center delle Olimpiadi. Quando la posizione del futuro media center è stata modificata, la nuova giustificazione è stata che l'area della *favela* invadeva il perimetro di sicurezza che dovrebbe esistere intorno al Parco Olimpico. Molti condomini residenziali erano vicini al Parco Olimpico come Vila Autódromo, ma non erano sotto pressione. Naturalmente, il problema era la *favela* e sarebbe stato necessario trovare un modo per rimuoverla.

Ma per questo, il governo della città ha incontrato molti ostacoli. Il primo era affettivo. L'opzione concessa ai residenti era una compensazione finanziaria o l'accesso

⁸⁶ Organizzazione politica dei residenti dei quartieri e delle *favelas* in Brasile. Soprattutto nei quartieri popolari e nelle *favelas*, è diventato un importante strumento di organizzazione collettiva per le lotte sociali.

a un appartamento vicino a Vila Autódromo, in un condominio costruito appositamente per ospitare i residenti. Ma le opzioni, inizialmente, non li hanno sedotti. Avevano costruito, negli anni, una storia affettiva con lo spazio in cui vivevano. La seconda era che Vila Autódromo era legalmente protetta e, inoltre, aveva un'*Associação de Moradores* molto forte e attiva. I residenti organizzati hanno chiesto sostegno e rappresentanza agli avvocati del *Núcleo de Terras e Habitação* dell'Ufficio del Difensore civico di Rio de Janeiro, che hanno utilizzato l'argomento della concessione del diritto di utilizzo del suolo ai residenti di Vila Autódromo fatta dal governo statale di Rio de Janeiro negli anni 1990. Inoltre, nel 2005, Vila Autódromo era stata anche designata come Area di Interesse Sociale Speciale attraverso la Legge Comunale Complementare 74/2005, che riconosceva la *favela* come luogo di alloggi a prezzi accessibili, protetto dalla speculazione edilizia e area prioritaria per gli investimenti in infrastrutture e servizi. Con il sostegno di alcune università di Rio de Janeiro, Vila Autódromo ha presentato anche un progetto alternativo alla rimozione, che è diventato noto come *Plano Popular de Vila Autódromo*, che ha mostrato i vantaggi di un progetto di urbanizzazione della *favela*, sia per i residenti che resterebbero nei loro luoghi di residenza e in condizioni migliori, nonché per il comune, che ridurrebbe le spese rispetto al progetto di rimozione.

La strategia di negoziazione collettiva con i residenti di Vila Autódromo attraverso l'*Associação de Moradores* si stava rivelando un fallimento per il comune. Bisognerebbe adottare una strategia già utilizzata in altre occasioni di rimozioni delle *favelas*: negoziare individualmente con i residenti, strategia che divenne nota come *dividir para conquistar* ("divide et impera"). Approfittando di una presunta fragilità dei residenti, che, in generale, avevano condizioni di vita molto precarie, gli agenti comunali si recavano di casa in casa con l'obiettivo di presentare i vantaggi che si sarebbero ottenuti con l'accettazione della trattativa offerta dal Comune. Le offerte sono state spesso aumentate in modo che la trattativa andasse avanti. Sono state registrate minacce, come la possibilità di rimozione forzata delle case e il mancato pagamento di un risarcimento finanziario se i residenti non avessero accettato l'accordo. Inoltre, gli agenti comunali hanno raccolto informazioni e firme dai residenti in modo che in futuro potessero essere presentate come prova che la maggior parte dei residenti vorrebbe negoziare ed è stata impedita dall'*Associação de Moradores*.

È proprio in questo processo di negoziazione individuale con i residenti da parte del comune che nasce il mio più grande interesse per il caso della rimozione di Vila Autódromo. Quando sono arrivato a Rio de Janeiro per iniziare il lavoro sul campo, il

professor Giuseppe Cocco mi ha dato il contatto di un professore di giurisprudenza dell'Università dello Stato di Rio de Janeiro (UERJ) che aveva agito come difensore pubblico nelle lotte contro le rimozioni di alcune *favelas* nel contesto dei Mega-Eventi a Rio de Janeiro. In un primo momento, il contatto aveva l'obiettivo di conoscere un po' meglio il caso della lotta contro la rimozione di una *favela* situata nella *Zona Sul* della città, guidata da una donna evangelica e sostenuta dalla istituzione religiosa di cui era parte (questo caso sarà presentato nel prossimo capitolo). Tuttavia, nella prima conversazione che ho avuto con questo professore, mi ha spiegato che alcune istituzioni religiose hanno avuto un ruolo decisivo in uno dei casi più emblematici del processo di rimozioni di *favelas* in corso a Rio de Janeiro, ovvero il caso della *Favela Vila Autódromo*. Nella conversazione che abbiamo avuto, ha ricordato, senza entrare troppo nei dettagli, che la lotta contro la rimozione ha avuto l'effettiva partecipazione della chiesa cattolica attraverso la figura del sacerdote della chiesa, mentre alcune chiese evangeliche hanno agito in direzione opposta, facilitando il lavoro del comune per il processo di rimozione. Come la storia ha attirato la mia attenzione, gli ho chiesto i contatti dei residenti che avevano partecipato direttamente alla lotta e ho avviato un'indagine per cercare di capire il ruolo che le chiese evangeliche avevano giocato nella rimozione di *Vila Autódromo*.

Attraverso il professore in questione, ho avuto i contatti di due donne che vivevano ancora a Vila Autódromo e che avevano avuto un ruolo di primo piano nella lotta contro la rimozione della *favela*. Ho sentito le due donne, ho spiegato un po' della mia ricerca ed entrambe erano molto interessate in concedermi interviste. Poiché mi piacerebbe vedere cosa restava di Vila Autódromo, hanno accettato di concedermi le interviste nelle rispettive case. Sarebbe anche un'occasione per conoscere la *Zona Oeste* della città di Rio de Janeiro, dove non ero mai stato. Molto probabilmente perché non sono *carioca*, ma la verità è che la *Zona Oeste* è un'area di urbanizzazione più recente, considerata "lontana" dagli abitanti della *Zona Sul*, del Centro e della *Zona Norte*, dove vive la maggior parte dei *cariocas*. Anche per loro, la *Zona Oeste* è spesso sconosciuta.

Ho programmato una intervista con una delle residenti, che chiamerò qui con il nome fittizio di Joana, per il primo pomeriggio di un lunedì. Abitavo in un quartiere della *Zona Sul*, vicino al Centro, e per arrivare a Vila Autódromo dovevo attraversare tutta la *Zona Sul* e buona parte della *Zona Oeste*. Per arrivare in orario, dovevo uscire di casa presto. Ho preso la metro in una stazione vicino a casa mia e dopo un viaggio di circa 40 minuti sono sceso al capolinea, a Barra da Tijuca, il primo quartiere della *Zona Oeste* per

chi prende la metro. Sempre alla stazione della metropolitana, ho preso una delle linee BRT, un mezzo di trasporto costruito nell'ambito della preparazione della città ai Mega-Eventi. Anche se è una linea di autobus espresso, il viaggio a Vila Autódromo richiederebbe circa un'ora. Ho approfittato del viaggio per impressionarmi con una parte della città che non avevo ancora visto. Abituato a muovermi per il Centro, la *Zona Sul* e la *Zona Norte* della città, la *Zona Oeste*, anche se già la “conoscevo” attraverso i testi, mi ha impressionato negativamente. È vero che lì, come in gran parte di Rio de Janeiro, ero circondato da bellezze naturali: le colline, i boschi, le lagune e il mare si alternavano nel paesaggio che passava attraverso i finestrini dell'autobus su cui mi trovavo. Ma è anche vero che il paesaggio urbano offriva elementi di dubbio gusto: palazzi enormi, condomini, viali molto larghi dove circolavano le auto ad alta velocità, centri commerciali, hotel di lusso e edifici commerciali a specchio. Anche il BRT sembrava un mezzo di trasporto disumano: circolava a grande velocità e le fermate erano strutture chiuse che sembravano gabbie. Non sono mai stato a Los Angeles, ma le descrizioni fatte da Soja (2000) e Davis ([1990] 2009) dell'archetipo della città postmoderna mi hanno fatto costruire l'immagine di una città la cui urbanistica e architettura rifiutavano, per quanto possibile, le possibilità di una vita urbana comune. La *Zona Oeste* di Rio de Janeiro è stato il luogo che ho conosciuto più simile a questo tipo di città che mi causava incubi.

Quando mi sono reso conto, durante il viaggio, che stavo per arrivare a Vila Autódromo, ho notato alla mia sinistra una novità nel paesaggio: enormi strutture, una accanto all'altra, ma diverse tra loro, separate dalla strada da una griglia continua che si estendeva per alcuni chilometri. Non sembravano edifici residenziali, centri commerciali o hotel. Mi ci è voluto un po' per capire l'ovvio: erano gli impianti sportivi del Parco Olimpico, che era stato la sede principale dei Giochi Olimpici del 2016. Significava anche che ero vicino alla mia destinazione. Scesi in una di quelle fermate che sembravano gabbie. Intorno a me, aree verdi e ampi vie dove le macchine circolavano ad alta velocità. Anche con il GPS in mano che indicava l'esatta posizione di Vila Autódromo, era difficile sapere come uscire da lì. Ho deciso di chiedere a un ragazzo che era alla fermata in attesa del bus cosa dovei fare per raggiungere Vila Autódromo. Mi ha mostrato una passerella che era proprio più avanti e che mi avrebbe lasciato lì. Ho notato tuttavia che non c'era nessuno che attraversava questa passerella. Ho deciso di fare quello che faceva la maggior parte delle persone: attraversare la via tra le macchine, prendere il marciapiede e poi informarmi di nuovo. È quello che ho fatto: dopo aver camminato qualche metro e aver attraversato di nuovo alcune vie, alla reception di un hotel di lusso a specchio mi è stato

detto che sarebbe bastato camminare qualche metro in più che avrei raggiunto Vila Autódromo. Infatti, poco più avanti vidi una stradina con poche case semplici, uguali tra loro, che contrastavano con gli enormi palazzi dei dintorni. Lì, davanti a me, c'era ciò che restava di Vila Autódromo. Essendo arrivato mezz'ora prima del previsto, ho deciso di camminare lungo la strada, conoscere i dintorni e immaginare com'era una volta la *favela*. Quando ero a metà strada, ho visto una donna uscire dal cancello e ho subito riconosciuto Joana, che già “conoscevo” attraverso foto e video che si trovano a frotte in pubblicazioni, rapporti e documentari sul processo di rimozione e lotta di Vila Autódromo. Appena mi sono presentato, si è spaventata perché si era dimenticata dell'intervista. Ma questo non ha ostacolato il nostro incontro. Dopo essere andati insieme a casa di sua figlia, di fronte alla sua, per prendere un peperone per preparare il pranzo, mi ha presto invitato a visitare la sua casa, dove abbiamo iniziato l'intervista. Tuttavia, poiché c'erano molti membri della famiglia che giravano e facevano rumore, ha deciso di continuare l'intervista nella cappella di Vila Autódromo, che si trovava sulla strada dietro casa sua.

I residenti di Vila Autódromo sono molto orgogliosi della cappella, che è diventata un simbolo di resistenza contro la rimozione. Dopo la demolizione della sede dell'*Associação de Moradores*, gli incontri tra i residenti e il Difensore civico hanno avuto luogo lì. La cappella era anche il luogo che accoglieva i residenti che avevano avuto le loro case distrutte durante il processo di rimozione e che hanno trovato lì uno spazio per trascorrere qualche notte e per lasciare le proprie cose. A ciò contribuì molto la figura dell'allora parroco di Vila Autódromo, molto cara ai residenti, e che chiamerò qui con il nome fittizio di Samuel. Dimostrando solidarietà ai residenti, ha svolto un ruolo fondamentale nella lotta contro la rimozione: ha letteralmente aperto le porte della chiesa, guidato i percorsi di trattativa con il municipio, organizzato eventi e partecipato, insieme ai residenti, ad incontri con il Difensore civico, con il Sindaco e con il Segretario Comunale per l'Edilizia Abitativa.

Attraverso Joana, ho sentito questo sacerdote che ora vive a Roma. Ho avuto l'opportunità di intervistarlo. Ha confermato la sua partecipazione alle attività che hanno coinvolto la resistenza dei residenti di Vila Autódromo, ma ha anche cercato di demistificarla. Quando gli è stato chiesto di parlare di questa partecipazione, ha dichiarato:

Allora, il concetto di resistenza è un concetto che presuppone già un'interpretazione socio-ideologica del tema, no? Chi resiste, resiste a qualcosa, a qualche pressione, quindi stiamo parlando di un confronto di forze, di una forza che resiste all'azione di un'altra forza e che applica la forza nella direzione opposta. Comunque, questo concetto di

resistenza non è stato il concetto che mi ha mosso e non è il concetto che muove anche l'azione della chiesa. La chiesa agisce sempre - e io agisco insieme alla chiesa - in favore della carità, in favore della giustizia e in favore della verità. Qui siamo su un nervo scoperto perché un processo di questo tipo non sempre - non sempre, per non dire molto spesso - si sa, non sempre rispetta la verità, non sempre rispetta la giustizia, non sempre rispetta la carità. Ed è quello il momento in cui eravamo presenti, cioè non c'è mai stata opposizione alle deliberazioni dello Stato, ma l'esigenza che lo Stato deliberasse secondo le norme, ai sensi della legge. Le persone hanno il diritto di essere rispettate. Il rispetto non è una concessione di privilegio, il rispetto è un diritto. Quindi, se devi fare un processo, devi rispettare ciò che dicono le leggi. Non solo, va rispettato anche il diritto acquisito dalle persone che partecipano alla comprensione di questa legge. Non solo, deve rispettare la storia e l'acquisizione del patrimonio che le persone hanno fatto nel corso della loro vita (Intervista a Prete Samuel, 22/03/2022).

Nello stralcio sopra riportato, il sacerdote mi corregge quando uso la parola "resistenza" e cerca di prendere le distanze da ogni riferimento a una lotta sociale, ideologica o politica che, secondo lui, può portare anche a risultati contrari a quanto si intende. Chiarisce che la sua partecipazione al processo di lotta contro la rimozione è stata motivata solo da una lotta più grande, che era, secondo lui, la lotta religiosa in nome della carità, della giustizia e della verità. Nel caso in esame, quindi, non si trattava di una lotta contro lo Stato, ma che l'intero processo doveva svolgersi legalmente, cioè nel rispetto delle leggi vigenti che garantivano i diritti dei residenti.

Nell'intervista che ho fatto con Joana, mi ha raccontato in dettaglio l'intero processo di rimozione e le lotte a cui ha partecipato. Sebbene conoscessi questa storia leggendo molti testi che erano già stati pubblicati, anche molto prima che pensassi di fare un dottorato che mi avrebbe portato a vivere a Rio de Janeiro per fare ricerche che includessero il processo di rimozione di Vila Autódromo, confesso che è stato molto interessante conoscere la storia di una persona che aveva partecipato attivamente alla lotta. Tuttavia, ciò che mi ha portato lì è stato principalmente il ruolo svolto dalle chiese evangeliche in questo processo. Ho notato che Joana esitava a parlare dell'argomento, lodando sempre Prete Samuel e il ruolo della chiesa cattolica, molto probabilmente perché era una fervente cattolica. Il massimo che mi aveva detto delle chiese evangeliche e dei pastori era che non avevano partecipato direttamente alle lotte e non avevano accettato di partecipare a un culto ecumenico organizzato a Copacabana da Prete Samuel per denunciare quanto stava accadendo a Vila Autódromo. Alla fine dell'intervista mi ha invitato a pranzare a casa sua e io ho accettato. A pranzo, oltre a Joana ed io, tutta la famiglia era riunita: sua madre, suo marito e sua figlia. Mentre mangiavamo, ho spiegato un po' della mia ricerca a tutta la famiglia. In un ambiente più informale e con il registratore spento, la figlia e il marito di Joana hanno confermato l'ipotesi che mi aveva

portato lì: approfittando della capillarità che le chiese evangeliche hanno nelle *favelas* di Rio de Janeiro e della loro capacità di persuasione tra i fedeli, il comune si è rivolto a alcune chiese e a alcuni pastori per averli come intermediari nelle trattative con i residenti.

Era ora di tornare a casa e il marito di Joana, che stava andando al lavoro, mi ha portato in macchina a una di quelle fermate del BRT che sembravano una gabbia. Mentre passavamo davanti al Parco Olimpico, ha detto: “questo cazzo di Parco Olimpico ha distrutto la mia comunità”. Poco più avanti, scesi dalla macchina e ci salutammo.

Le cose mi sono diventate più chiare poche settimane dopo, durante la mia seconda visita a Vila Autódromo, quando ho intervistato Márcia, il nome fittizio dell'altra residente di Vila Autódromo che avevo sentito, e principalmente attraverso l'intervista con Prete Samuel. Quando il comune decise di cambiare strategia, iniziando a negoziare individualmente con i residenti, alcune chiese evangeliche, attraverso le figure di alcuni pastori, si fecero da intermediari nelle trattative. Vediamo cosa ha detto a questo proposito Prete Samuel.

E ho sentito persone, di volta in volta, dire che il pastore Tizio, il pastore Caio, aveva consigliato ai membri della sua comunità religiosa di firmare i termini e i documenti presentati dal comune. E quella dichiarazione doveva fare a meno di ciò che il Difensore civico ha presentato. Perché metto come riferimento il Difensore civico? Perché era l'organo giuridico che avevamo a nostra disposizione, per rappresentarci e allo stesso tempo guidarci legalmente - perché, prima di tutto, è importante chiarire che si trattava di una questione legale: applicazione o meno di leggi e riconoscimento o meno del diritto che è proprio di quelle persone [...] Tuttavia, alcune rappresentanze religiose hanno iniziato, da sole - anche partecipando alle riunioni con noi e con il Difensore civico - per consigliare i propri membri in una posizione diversa. Quindi, sono venute a partecipare con noi alle riunioni, i membri sono venuti a partecipare con noi, hanno ascoltato l'opinione della comunità su... hanno ascoltato ciò che il Difensore civico ha presentato: dove sono gli illeciti, cosa deve essere migliorato, ciò che ancora non funziona, non c'è supporto giudiziario, ciò che è già previsto nel contratto, ciò che il contratto non copre, l'imbroglio che è apparso nei primi contratti della prefettura di alienazione ed espropriazione volontaria [...] Quindi, hanno sentito parlare il Difensore civico, consigliare su questo, dire “qui c'è un rischio, qui c'è un imbroglio, questo non è chiaro qui, questo deve essere rivisto”. Erano lì con noi, seduti, ad ascoltare queste cose, ad ascoltare la risposta della comunità, che se ne è accorta e diceva: “Ma di questo ne saremo sicuri?”. E poi il Difensore ha detto: “Beh, per essere sicuri di questo, dobbiamo aggiungere questa o quella condizione. Volete aggiungerla?”. “Sì, vogliamo aggiungerla”. “Questo poi ci assicura l'esecuzione, il diritto, l'adempimento della legge”. “Oh, quindi aggiungerla”. Erano lì così, “uh-rum, uh-rum, uh-rum” (concordando con quanto detto), ma poi orientarono i loro membri ad agire secondo quanto proposto dal comune. E questo ha creato una divisione. Perché la prima divisione che genera è il clima di insicurezza, non sai più se la persona che hai dalla tua parte è qualcuno che tiene davvero a te. O se è qualcuno che sta ottenendo un vantaggio in più, perché presta attenzione alle cose che tu parli e cercherà di avvisare l'altra parte in modo che essa possa reagire in anticipo alla tua petizione. Quindi questo crea un enorme disagio. E abbiamo avuto alcuni, alcuni leader che consigliavano, ascoltavano, erano lì con noi e poi consigliavano i loro membri in una direzione completamente opposta (Intervista a Prete Samuel, 22/03/2022).

Ciò che lo stralcio sopra riportato chiarisce, in altre parole, è che i pastori di alcune chiese hanno partecipato alle riunioni che coinvolgevano i residenti e il Difensore civico, l'organo giuridico preposto alla difesa dei residenti nel processo di trattativa con il Comune, al fine di conoscere cosa stava accadendo, ovvero conoscere le strategie adottate per affrontare al meglio il comune. Tuttavia, le informazioni non sono state utilizzate come fonte di chiarimento ai fedeli sui loro diritti. Al contrario, si trattava di un'informazione privilegiata che veniva probabilmente trasmessa al comune, che a sua volta creava controstrategie attraverso nuove proposte rivolte ai residenti evangelici che, a loro volta, erano stati consigliati dai pastori di firmarle.

L'intervista che ho fatto con Márcia va nella stessa direzione. Già nella conversazione che abbiamo avuto su WhatsApp, ha già manifestato il suo interesse a parlare dell'argomento che mi interessava facendo dure critiche alla partecipazione di alcuni evangelici nel processo di rimozione di Vila Autódromo. Nel corso dell'intervista, dopo aver accennato al modo in cui la partecipazione della chiesa cattolica attraverso la figura di Prete Samuel è stata importante per il processo di lotta, come già accennato, afferma:

Con la chiesa protestante, invece, è stata una brutta esperienza. Perché? Il comune ha cercato di fare una trattativa individuale. Quindi, lo faceva con i residenti, con i commercianti, andava individualmente cercando di corrompere le persone, si sa, con minacce o con proposte di compensi differenziati, per poter... quando si rendeva conto di essere una persona... Diciamo che le chiese protestanti hanno cominciato a ricevere diverse proposte di risarcimento per andarsene. E poi, non posso dire, dire, perché io, comunque, non ne sono stata testimone. Ma il fatto è che alcuni pastori, durante il culto, consigliavano ai fedeli a negoziare le loro case. Questo accadeva durante il culto. Non sono andata al culto, ma lo so dalla testimonianza di persone che andavano in chiesa. Quindi è qualcosa a cui non posso nemmeno essere testimone, non posso parlarne, ma è qualcosa di cui ero consapevole. La gente diceva "ah, perché il pastore ha detto che è meglio per noi negoziare". Questo era qualcosa di ricorrente nel discorso dei presenti. Persone religiose, capisci? E poi, e poi, abbiamo avuto diverse persone che hanno negoziato, consigliate da questi pastori, in questo processo (Intervista a Márcia, 20/11/2021).

Ma cosa ha portato alcune chiese evangeliche, attraverso i loro pastori, a svolgere questo ruolo di intermediarie nelle trattative tra i residenti e il comune? Lo stralcio sopra riportato ipotizza che ci siano stati compensi economici ai pastori. Anche il Prete Samuel menziona questa possibilità:

E abbiamo avuto alcuni, alcuni leader che consigliavano, ascoltavano, erano lì con noi e poi consigliavano i loro membri in una direzione completamente opposta. Ora, se hanno ricevuto benefici per quell'atto, non lo so. Alcuni dicono di sì, altri dicono di no. Non posso proprio dire sì o no, perché non sono entrato, non sono arrivato a quel merito [...]

Se chiedi a tutti coloro che se ne sono andati, vedrai che non tutti se ne sono andati ricevendo lo stesso importo di risarcimento. Ma tutti vi risponderanno che il risarcimento è avvenuto viste le dimensioni della casa e la tipologia della casa. Non possiamo più verificare se fosse grande, o il terreno quale fosse, perché tutto è stato demolito. Allora, come sono stati definiti queste cifre... e poi mi chiedi: “Può darsi che a queste cifre siano stati attribuiti dei pregi?” È speculativo, ma è possibile. Non sarebbe una storia strana, vero, all’orizzonte di Rio de Janeiro (Intervista a Prete Samuel, 22/03/2022).

Nel prosieguo dell’intervista, Prete Samuel afferma anche che è possibile che ci sia stato un compenso economico ai pastori proporzionale alla quantità di documenti firmati dai residenti evangelici che hanno accolto le proposte avanzate dal municipio. Una situazione molto interessante rivelata da Márcia e che forse supporta questa ipotesi di compensazione finanziaria differenziata alle chiese evangeliche, è stata la strategia adottata da alcuni fedeli, cioè l’apertura di nuove “chiese di facciata” sui terreni di loro proprietà.

Ma all’interno di questo processo, cosa succede? Alcune persone che facevano parte, diciamo, della comunità religiosa protestante, rendendosi conto che tutte le chiese uscivano con un compenso migliore di una casa, iniziarono a fare, ad aprire chiese nel loro cortile. Stai capendo? Quindi, diciamo, la persona ha una casa, è religioso. Ha la sua casa, ci vive, fa parte di questa comunità religiosa. Il pastore se ne andò. Tutte le chiese negoziarono e se ne andarono. Questa persona, diciamo, amplia il suo garage e li apre una nuova chiesa. La persona ha ricevuto un risarcimento dalla chiesa. Così abbiamo avuto le chiese che se ne sono andate presto, negoziando, sono rimaste per un po’ inducendo i residenti ad andarsene e poi sono andate, con un buon compenso. E abbiamo avuto un secondo momento in cui nuove chiese sono state costruite in quel modo, come vi ho detto, in questi cortili più grandi, ma non molti, ma ne avevamo tre o quattro. E poi queste sono rimaste un po’ più a lungo, perché il comune aveva questa mappatura, aveva già negoziato con le chiese. Quindi questo dilemma rimane, ma alla fine finisce per indennizzare queste nuove chiese che sono emerse. Hanno usato l’argomento che la comunità era rimasta senza una chiesa, quindi aveva bisogno della chiesa per continuare l’esercizio della religione, ma, alla fine, quello che abbiamo sono queste persone che stanno negoziando di nuovo, come facevano le prime chiese (Intervista a Márcia, 20/11/2021).

Secondo lo stralcio sopra riportato, con l’apertura di nuove chiese, alcuni fedeli evangelici avrebbero ricevuto, oltre al compenso per la casa, il compenso per la chiesa che era stata aperta. Resta in ogni caso in campo speculativo l’ipotesi di una compensazione finanziaria differenziata per alcune chiese evangeliche, alcuni pastori e alcuni fedeli. L’indagine se effettivamente ciò avvenisse, e in che modo, sfuggirebbe completamente allo scopo di questa ricerca. Ciò che qui mi interessa di più è la strumentalizzazione della fede evangelica da parte sia di alcuni pastori che del comune per legittimare una politica di rimozione che, in generale, ha profondamente violato i diritti dei residenti, usando la forza del discorso religioso evangelico tra i poveri residenti delle *favelas* e delle periferie di Rio de Janeiro.

Con il fondamentale sostegno di alcune chiese evangeliche, la violenza materiale e simbolica esercitata dal comune di Rio de Janeiro nella rimozione di Vila Autódromo ha trasformato una delle *favelas* più grandi, dinamiche ed eterogenee della *Zona Oeste* di Rio de Janeiro - che prima dell'inizio del processo di rimozione riunì circa settecento case, ebbe un commercio ben sviluppato, ospitò alcune istituzioni religiose di diverse confessioni e fu teatro di un'attiva vita politica - in una via con venti case standardizzate costruite dal comune dopo la completa demolizione della *favela*. Oltre alla via, ciò che resta di una vita comune è la bella cappella che esiste proprio dietro un lato della via. Il "museo della rimozione" di Vila Autódromo, un museo a cielo aperto che cerca di preservare la memoria di quella che un tempo era una *favela* sulla base delle indicazioni delle case demolite, degli spazi pubblici che esistevano un tempo e delle lotte che vi si svolgevano, dà il tono di una vita che esiste solo nella memoria: un residuo di una vita desolata rimasta in mezzo a un paesaggio desolato composto da lunghe strade, macchine in corsa, hotel di lusso a specchio, condomini e giganteschi impianti sportivi completamente abbandonati. Sì, come diceva il marito di Joana, le fottute Olimpiadi avevano posto fine alla vita che esisteva lì.

5.4 Gruppi criminali territoriali ed evangelismo: rapporti reciproci

La maggior parte delle *favelas* e delle periferie di Rio de Janeiro sono dominate da fazioni criminali pesantemente armate che territorializzano questi spazi dove vive gran parte dei poveri *carioca* per gestire al meglio un'attività economica illegale estremamente redditizia: la vendita di droga, con particolare attenzione alla cocaina. La violenza nella città di Rio de Janeiro è ampiamente spiegata dalla presenza di questi gruppi. Le *favelas* e le periferie sono spesso teatro di vere e proprie guerre tra fazioni rivali per la disputa sul controllo dei territori per l'espansione del narcotraffico. La polizia, a sua volta, vede le *favelas* e le periferie come territori nemici e, in nome della politica della "guerra alla droga", effettua frequenti incursioni in questi territori, provocando solitamente violenze, distruzione e morte, anche di quelli che non hanno nulla a che fare con le attività di traffico di droga.

Le fazioni criminali a Rio de Janeiro hanno un'origine insolita. La prima e tuttora la più importante, il *Comando Vermelho*, ebbe origine nel carcere Cândido Mendes, a *Ilha Grande*, isola dello Stato di Rio de Janeiro, e nacque dalla convivenza nelle stesse celle tra detenuti comuni e prigionieri politici negli anni 1970, quindi durante il regime militare brasiliano. Con le precarie condizioni di carcerazione, che includevano rapine,

percosse e stupri dall'articolazione tra un gruppo di detenuti che operava come polizia interna del carcere e gli agenti penitenziari, i prigionieri politici di sinistra iniziarono ad organizzarsi sulla base di una profonda disciplina per la difesa e la gestione delle loro cellule, al fine di affrontare le avversità incontrate, garantire la sicurezza e lottare per condizioni di vita migliori (Mendonça 2019; Petracchi 2018). L'autorganizzazione dei prigionieri politici e le pratiche di solidarietà hanno cominciato, a poco a poco, ad affascinare gli altri detenuti che erano anche vittime delle condizioni di violenza e precarietà generate dagli altri detenuti e dagli agenti penitenziari. Da quel momento iniziò un'articolata opera di resistenza tra prigionieri politici e detenuti comuni, che comprendeva la lettura, lo studio e la discussione di testi classici della letteratura marxista, come *Il Manifesto del Partito Comunista*, di Karl Marx e Friedrich Engels e testi di resistenza armata, come *O Manual do Guerrilheiro Urbano*, di Carlos Marighella, ex politico brasiliano che guidava un gruppo armato nella resistenza alla dittatura militare brasiliana.

Il trasferimento dei prigionieri politici al *Complexo Penitenciário Frei Caneca*, nel centro di Rio de Janeiro, nel 1975, non ha impedito il proseguimento delle pratiche collettive di autorganizzazione, resistenza e solidarietà nel carcere di *Ilha Grande*. Alcuni anni dopo, nel 1979, alcuni detenuti fondarono l'organizzazione denominata *Comando Vermelho*, concepita per riprodurre le lezioni apprese dalla lotta armata urbana nelle rapine in banca a Rio de Janeiro. Il *Comando Vermelho*, ovviamente, aveva ramificazioni al di fuori delle carceri, che consentivano la pianificazione delle rapine in modo articolato tra detenuti e criminali liberi.

Dagli anni Ottanta in poi, però, nelle grandi città brasiliane entra con forza in scena un nuovo personaggio: la cocaina. Se fino agli anni 1980 il mercato della droga, in particolare la marijuana, era ancora agli inizi ed era quasi artigianale, dagli anni 1980 in poi la cocaina, prodotta e commercializzata in gran parte dai grandi cartelli colombiani di Cali e Medellín, inizia a circolare nel territorio brasiliano alla ricerca dei principali porti del paese da, infine, essere esportata nei paesi centrali (Manso 2020). Poiché il mercato della cocaina era estremamente promettente e redditizio, nelle grandi città brasiliane, in particolare Rio de Janeiro e San Paolo, iniziò una vera corsa al controllo di questo mercato. A Rio de Janeiro, il *Comando Vermelho* ha visto in questo mercato un'alternativa molto più appetibile dal punto di vista finanziario e strategico per lo svolgimento delle proprie attività in relazione alle rapine in banca.

Nelle carceri inizia la gestione del traffico di cocaina da parte del *Comando Vermelho* di Rio de Janeiro, ma ben presto la fazione vede nelle *favelas* il luogo ideale per l'installazione dei suoi centri economici e operativi (Petracchi 2018). Date le condizioni di vulnerabilità economica e sociale dei suoi abitanti, le *favelas* offrivano manodopera a buon mercato e abbondante per le attività di narcotraffico. Inoltre, la conformazione spaziale delle *favelas*, formata da vicoli e spazi nascosti, formava un vero e proprio labirinto che fungeva da protezione per le attività criminali e per le guerre contro la polizia e anche contro le fazioni rivali che sarebbero emerse. Nelle *favelas* veniva utilizzata anche una struttura commerciale esistente per la vendita di marijuana proveniente dalle cosiddette *bocas de fumo*, luoghi dove si preparava e si vendeva la droga. La struttura criminale del *Comando Vermelho* nella città di Rio de Janeiro nasce, quindi, dal momento in cui questa fazione criminale territorializza le proprie attività in specifici spazi della città, le *favelas*, che già negli anni 1980 erano abbondanti.

Il controllo delle *favelas cariocas* da parte del *Comando Vermelho* e delle altre fazioni criminali emerse poi a Rio de Janeiro⁸⁷ acquistò, però, una caratteristica particolare. I territori sono controllati da uomini che utilizzano armi molto pesanti, molte delle quali militari, che vengono vendute ai trafficanti dalla polizia o dalle forze armate. Sono acquisite da trafficanti di armi che attraversano i confini brasiliani dai paesi vicini, come Paraguay e Colombia, o attraverso diversioni di armi e munizioni da parte della polizia e dell'esercito brasiliani (Manso 2020). In effetti, il commercio di armi e munizioni tra fazioni criminali e polizia illustra come questi due attori sociali siano solo apparentemente contrari. C'è un interesse reciproco nelle attività di entrambi. Parte del profitto del traffico di droga viene trasferito alla polizia, che, a sua volta, si impegna a non reprimere veramente le attività di traffico di droga. La "guerra alla droga", divenuta nota come la politica di pubblica sicurezza per eccellenza delle autorità *cariocas*, mira solo a calmare gli animi della popolazione che ha bisogno di credere che si stia facendo qualcosa nella lotta alla droga.

I bisogni a cui sono sottoposti gli abitanti delle *favelas* di Rio de Janeiro e l'assenza di opportunità di lavoro fanno dell'economia della droga una reale opportunità di miglioramento economico, soprattutto per i giovani uomini, che possono occupare

⁸⁷ Oltre al *Comando Vermelho*, altre due fazioni criminali, emerse da conflitti interni al *Comando Vermelho*, controllano il traffico di droga a Rio de Janeiro: *Amigos dos Amigos (ADA)* e *Terceiro Comando Puro (TCP)*.

diverse posizioni nella gerarchia del narcotraffico.⁸⁸ Inoltre, la legittimità del traffico di droga tra i residenti delle *favelas* dipendeva, e in una certa misura tuttora dipende, anche se in misura minore, da una certa pratica solidale dei narcotrafficienti nei confronti dei residenti. I trafficanti aiutano i residenti delle *favelas* in diversi modi: ad esempio, distribuendo cibo, medicine e denaro. Da ciò si è creato un mito, che oggi è già molto messo in discussione anche se ne esistono ancora dei resti, che le attività di narcotraffico e i trafficanti fossero vantaggiose per le *favelas*. Tuttavia, è noto che loro, insieme alla polizia e negli ultimi anni alle milizie, sono i principali responsabili del dilagare dell'oppressione e della *violenza*. Oltre ad alimentare guerre con altre fazioni e con la polizia, che genera costantemente un effetto di morti, distruzione e violenza, i trafficanti sono ostacoli all'instaurazione di qualsiasi ambiente democratico, poiché la cosiddetta "Legge del traffico" stabilisce una zona di eccezione nelle *favelas* territorializzate dai narcotrafficienti che comprendono, oltre alle restrizioni alla libera circolazione, morti, stupri, percosse e torture di chi la infligge.

Le fazioni criminali e gli evangelici sono due dei principali attori sociali nelle *favelas* e nelle periferie di Rio de Janeiro. All'inizio appartengono a mondi diversi. Come abbiamo visto, ad esempio, attraverso le politiche di militarizzazione e di "pacificazione" di alcune *favelas* e periferie, le autorità pubbliche hanno strumentalizzato la religione per legittimare queste politiche che erano ufficialmente giustificate dalla "guerra al narcotraffico", utilizzando del discorso evangelico egemonico che spiega la realtà sociale attraverso la guerra continua tra le forze del bene e le forze del male, tra Dio e il Diavolo. Dal punto di vista evangelico, le attività di traffico sarebbero rappresentative del Male, una delle forme raggiunte dall'azione demoniaca sulla terra, mentre la lotta al traffico attraverso le forze dell'ordine sarebbe stata intesa come la rappresentazione del Bene, manifestazione dei principi divini in quel momento specifico.

Tuttavia, le approssimazioni tra trafficanti ed evangelici nelle *favelas* e nelle periferie sono più frequenti di quanto questo discorso binario sembra suggerire. Questa approssimazione è fondamentalmente dovuta alla crescita del cristianesimo evangelico nella criminalità organizzata come riflesso di un fenomeno più generale, che è

⁸⁸ Come già accennato in una nota precedente, l'organizzazione gerarchica del traffico prevede l'uso della terminologia militare, come suggerisce l'uso del termine "soldato" per riferirsi a funzioni gerarchicamente inferiori. Tuttavia, accanto alla terminologia militare, c'è anche una terminologia imprenditoriale nell'organizzazione di questa economia. Ci sono proprietari, gestori, sub-gestori, ecc.

l'espansione evangelica nel mondo popolare (Spyer 2020; Vital da Cunha 2015).⁸⁹ Innanzitutto bisogna considerare che i trafficanti sono ovunque circondati da evangelici. Considerata la forte presenza degli evangelici nelle *favelas* e nelle periferie, i loro familiari e amici sono, per la maggior parte, evangelici. Molti di loro, compresi i figli di madri evangeliche, hanno frequentato le chiese evangeliche durante alcuni periodi della loro vita. C'è, quindi, un rapporto affettivo con questa religione e questo spiega la buona accoglienza e il rispetto per gli evangelici da parte dei trafficanti.⁹⁰ Approfittando di questa buona accoglienza e rispetto, e dato che la conquista di "anime nuove per Gesù" dall'opera di evangelizzazione svolta nelle *favelas* e nelle periferie da parte degli evangelici non esclude, in linea di principio, nessuno, anche i trafficanti sono il bersaglio di questa opera di evangelizzazione. Per quanto contraddittorio possa sembrare, è proprio il discorso evangelico a spiegare la realtà come una battaglia continua tra le forze del Bene e le forze del Male, la chiave esplicativa per l'avvicinamento tra evangelici e trafficanti (Dos Anjos 2018; Teixeira 2008; Vital da Cunha 2015).

Ciò che i narcotrafficanti assorbono da questo discorso non ha nulla a che vedere con lo stigma di "rappresentanti del male" su di loro, soprattutto perché l'opera di evangelizzazione non ha l'obiettivo morale di rimproverarli per la loro attività di trafficanti. Ciò che per loro ha senso è la convergenza tra aspetti predominanti della loro realtà quotidiana, segnata da violenze, uso delle armi e guerre contro fazioni rivali e contro la polizia, e l'interpretazione letterale, da parte degli evangelici, di stralci biblici dell'Antico Testamento che includono battaglie e guerre ricorrenti. Il risultato più importante di questa convergenza, a mio avviso, è che la territorializzazione di alcune *favelas* e periferie da parte dei trafficanti avviene anche attraverso simboli e segni del cristianesimo evangelico.

Nell'etnografia che Vital da Cunha (2015) ha realizzato nella *Favela de Acari*, che comprende un insieme di sette *favelas* che nel 2009 contavano 21.000 abitanti

⁸⁹ A questo proposito, si veda anche l'eccellente intervista concessa dall'antropologa Christina Vital da Cunha (Vital da Cunha 2021).

⁹⁰ Un esempio che illustra il rapporto rispettoso dei trafficanti nei confronti degli evangelici, pastori o meno, è come questi ultimi svolgano un ruolo di intermediari nei casi in cui le persone siano condannate per aver inflitto la "Legge del traffico", ad esempio per aver commesso reati minori e disordini nelle *favelas*, che di solito non è consentito. La "Corte del traffico" decide su pene che vanno dalla tortura, alle percosse e persino all'omicidio a seconda dei casi, pene che in alcuni casi possono essere revocate attraverso l'intermediazione di rispettati evangelici. Tali casi sono citati da Petracchi (2018), Spyer (2020) e Vital da Cunha (2021). Anche uno delle evangeliche che ho intervistato, il cui caso sarà presentato nel prossimo capitolo, svolge questo tipo di lavoro.

secondo i dati IBGE e circa 50.000 abitanti secondo l'*Associação de Moradores* della *favela*, situata nella *Zona Norte* di Rio de Janeiro, l'autrice mostra come i trafficanti usano vari mezzi espressivi (graffiti, cartelloni pubblicitari, tatuaggi) per diffondere simboli religiosi cristiani (versetti biblici, preghiere, immagini) come mezzo per delimitare le loro attività. L'immagine qui sotto (Figura 19) è forse la più illustrativa di come avviene la territorializzazione della *favela* attraverso la religione.



Figura 19: Cartellone situato sopra l'*Associação de Moradores* de Acari finanziato da trafficanti di droga locali. Si legge "Gesù è il signore di questo luogo"
Fonte: Vital da Cunha (2014).

La frase "Gesù è il Signore di questo luogo" all'ingresso di una *favela* non è un messaggio meramente religioso. Si tratta, infatti, di un messaggio politico che cerca di identificare un territorio controllato da una fazione criminale. Vuol dire che quello spazio ha un padrone che, ovviamente, non è Gesù: sono i trafficanti. La religione evangelica divenne simbolo del dominio di alcuni gruppi armati in alcuni territori della città come mezzo per appropriarsi di spazi e legittimare moralmente l'attività di traffico. È come se i trafficanti dovessero giustificare a se stessi, ai residenti, alle fazioni rivali, alla polizia e alla società nel suo insieme di essere semplici strumenti al servizio di Dio e di condurre una guerra giusta.

Il dominio territoriale attraverso simboli religiosi della cristianità evangelica non si limita alla *Favela di Acari*. Durante la pandemia, nel 2020, un gruppo di narcotrafficanti

ha fondato il *Complexo de Israel* nella *Zona Norte* della città, riunendo sotto lo stesso comando il controllo del traffico in cinque diverse *favelas*, che riuniscono circa 130.000 abitanti (Alessi 2021; Leitão et al. 2020). I reportage citati mostrano che la Stella di David è presente nelle strade e nei vicoli del *Complexo de Israel*, una delle quale può essere vista da *Avenida Brasil*, una delle più importanti di Rio de Janeiro e che il boss della droga, che secondo le indagini della *Polícia Civil* sarebbero stato ordinato pastore di una chiesa evangelica, ha determinato che le bandiere israeliane fossero issate in varie parti del territorio (Figura 20). Il gruppo del trafficante si definisce *Exército do Deus Vivo*, *Tropa do Arão* (un riferimento a un personaggio biblico) o *Bonde da Cabala* (un riferimento a una tradizione mistica ebraica).



Figura 20: Immagini che indicano simboli religiosi nel *Complexo de Israel*. Indicato da frecce rosse, a sinistra la bandiera di Israele e a destra la Stella di David.

Fonte: Leitão (2020).

Se la moltiplicazione dei simboli religiosi cristiani in alcune *favelas* rafforza e legittima il traffico, anche le chiese evangeliche traggono vantaggi da questo approccio (Vital da Cunha 2015). Indirettamente, i trafficanti svolgono un'opera di evangelizzazione e quindi aiutano a espandere una certa cultura cristiana. Vital da Cunha (2015) mostra persino che uno trafficante ha sponsorizzato culti all'aperto nella *Favela de Acari*.

L'uso della religione evangelica come legittimatore delle attività del traffico non avviene solo con la presenza di simboli cristiani nei territori. Anche il discorso della Teologia della Prosperità, che, come abbiamo visto, è uno dei segni distintivi delle chiese neopentecostali, aiuta a legittimare la prosperità finanziaria attraverso un'attività che comporta molto denaro, anche se la sua origine è illecita (Spyer 2020; Vital da Cunha 2015). Qui non intendo dire che le chiese evangeliche ammettano e incoraggino la

prosperità attraverso il traffico, così come non ammettono guerre combattute in nome del traffico. È, infatti, un modo per i trafficanti di giustificare a se stessi e agli altri che il loro arricchimento, potere, godimento ed eccessi non sono peccato, poiché sono sostenuti dal cuore della teologia delle chiese neopentecostali che afferma che la vita è qui e ora.

Questa relazione tra il discorso dell'imprenditorialità nella Teologia della prosperità delle chiese neopentecostali e i trafficanti è molto ben documentata da Vital da Cunha (2015) quando mostra la storia della conversione di un trafficante all'*Universal* e le conseguenze positive, per lui, degli effetti di tale conversione, soprattutto in relazione a una certa razionalità acquisita nella gestione del denaro del traffico e nella gestione del proprio denaro, che serviva a diversificare le sue attività di "imprenditore". La conversione dei trafficanti, però, interessa anche alle chiese. Del resto, poiché la prosperità nel discorso neopentecostale dipende dal pagamento delle decime e delle offerte, avere ricchi trafficanti tra i fedeli significa più soldi che entrano nelle chiese (Spyer 2020; Vital da Cunha 2015).

L'opera di evangelizzazione che porta alle conversioni dei trafficanti, però, non avviene solo nelle *favelas*. Molti studi dimostrano che queste conversioni avvengono anche nei centri di recupero per tossicodipendenti e, soprattutto, nelle carceri brasiliane (Machado 2017; 2017b; Spyer 2020; Vital da Cunha 2015). Le ricerche mostrano che questo lavoro può essere importante per la riabilitazione dei detenuti, soprattutto considerando le condizioni precarie delle carceri brasiliane, solitamente sovraffollate e malsane, dove vengono commessi omicidi, stupri e violenze tra gli stessi detenuti, con la connivenza di alcuni agenti penitenziari. Tuttavia, non è privo di ambiguità. Il pastore Marcos Pereira, dell'*Assembléia de Deus*, noto per aver svolto quest'opera di conversione dei trafficanti arrestati, e la cui presenza è stata più volte richiesta per mediare le negoziazioni tra lo Stato e i prigionieri in caso di rivolte carcerarie, è stato accusato di aver ricevuto denaro da trafficanti di droga in cambio dell'organizzazione di culti nelle *favelas* (Corrêa 2014) e anche del riciclaggio di denaro della droga (G1 2013). In alcuni casi, la conversione ha anche una ragione pratica e strategica: secondo la "Legge del traffico", la conversione a una chiesa evangelica è uno dei pochi mezzi accettati per uscire dal "mondo della criminalità". Molti trafficanti che decidono di smettere di essere trafficanti, quindi, usano la conversione come strategia di sopravvivenza, altrimenti lasciare il mondo criminale senza conversione potrebbe significare l'omicidio da parte di fazioni rivali a quelle a cui appartenevano. La conversione, ovviamente, può anche essere

una mera strategia “di facciata”, nel caso in cui i trafficanti decidano di diventare evangelici e rimanere nel “mondo criminale”.

Le milizie e gli evangelici

Dalla fine degli anni 1980, ma soprattutto dagli anni 2000, i narcotrafficanti di Rio de Janeiro hanno conquistato un nuovo concorrente nella disputa per il controllo delle *favelas* e delle periferie della città: le milizie. Si tratta ugualmente di gruppi criminali formati da agenti di polizia, ex poliziotti, vigili del fuoco e agenti penitenziari, quindi strettamente legati allo Stato, che sorgono come risposta al problema della violenza e delle insicurezze negli spazi territorializzati dai trafficanti (Cano e Duarte 2012; Zaluar e Conceição 2007). Le milizie appaiono, quindi, come organizzazioni criminali rivali delle organizzazioni criminali formate dai trafficanti.

Le milizie sono gli attuali rappresentanti di un fenomeno più antico di Rio de Janeiro noto come *grupos de extermínio* (“gruppi di sterminio”) o *esquadrões da morte* (“squadroni della morte”), molto attivi negli anni 1960, 1970 e 1980 nella Area Metropolitana e nella *Zona Oeste* della città (Manso 2020; Zaluar e Conceição 2007). Si trattava anche di gruppi formati da agenti dello Stato che chiedevano compensi a commercianti e residenti in cambio di protezione contro le presunte minacce alla sicurezza di alcuni spazi provocate dalle azioni di gang che praticavano piccoli furti e provocavano disordini di vario tipo. Gli squadroni della morte costituivano uno Stato parallelo e, come suggerisce il nome, facevano “giustizia” utilizzando mezzi come percosse, torture e, soprattutto, omicidi ordinati, usando la costruzione sociale del delinquente come soggetto uccidibile espressa dall'affermazione tipicamente brasiliana che “bandito buono è bandito morto”.

Con l'emergere di fazioni criminali a Rio de Janeiro dagli anni 1980 in poi e l'escalation dei crimini che ne seguì, le pratiche che guidavano gli squadroni della morte trovarono ancora più sostegno nella nuova realtà che stava prendendo forma in città. Nella Area Metropolitana e nella *Zona Oeste* della città, non a caso negli stessi luoghi dove operavano i gruppi di sterminio, ma questa volta anche in alcune parti della *Zona Norte*, si sviluppavano gruppi che, pur mantenendo la costituzione di un Stato parallelo che agiva facendo giustizia in violazione della legge, principalmente mediante esecuzioni sommarie, costituiva un fenomeno più complesso in relazione ai gruppi di sterminio, poiché portavano novità soprattutto per quanto riguarda le possibilità di profitto e le articolazioni stabilite. Le milizie si stavano formando.

Le milizie continuarono a chiedere compensi a commercianti e residenti in cambio di sicurezza, ma si resero conto che il controllo territoriale consentiva anche di diversificare le loro attività economiche. Hanno quindi iniziato a monopolizzare la fornitura e la vendita di vari prodotti e servizi, come bombole del gas, elettricità clandestina, segnale Internet e TV via cavo pirata, oltre a chiedere commissioni alle cooperative che forniscono servizi di trasporto alternativi tramite furgoni. Negli ultimi anni le attività si sono estese alla vendita di terreni e alla costruzione e vendita di case e fabbricati. Il ruolo delle milizie nelle attività immobiliari ha aperto nuovi fronti di accumulazione, come l'estrazione di sabbia in aree di protezione ambientale (Manso 2020; Mendonça 2019). Negli ultimi anni si è evidenziato anche un insolito fronte di accumulazione. Se le milizie sono nate come contrappunto morale ai narcotrafficanti, anche loro si sono corrotte. Le enormi possibilità di accumulazione con le attività che comportano la commercializzazione della droga, hanno fatto sì che queste diventassero nuove possibilità di accumulazione per le milizie, che in molti luoghi si sono associate ai trafficanti locali per ottenere profitti (Alessi 2021; Manso 2020; Werneck 2019). I confini ben consolidati che fino a un certo punto delimitavano le differenze tra trafficanti e miliziani sono sempre più porosi.

Se la presenza di agenti di polizia, vigili del fuoco e agenti penitenziari nelle milizie già indicava la forte associazione con lo Stato, questa associazione avviene anche attraverso la intensa penetrazione delle milizie nel settore legislativo, esecutivo e giudiziario, sia a livello statale di Rio de Janeiro che a livello federale, in particolare con l'elezione nel 2018 di Jair Bolsonaro a Presidente della Repubblica.⁹¹ È una strada a doppio senso: articolata con parte dei settori pubblici, le milizie hanno la garanzia di continuare a svolgere le loro attività senza essere disturbate; d'altra parte, i politici vedono nelle milizie, che controllano buona parte dei territori in cui vive la maggior parte degli abitanti della città, una base di appoggio per il rafforzamento del proprio capitale politico.

Data l'espansione delle milizie nelle *favelas* e nelle periferie di Rio de Janeiro, presto sarebbe successa la stessa cosa che è accaduta ai trafficanti: che si sarebbero associate al discorso evangelico ed alcune chiese. In questo caso, almeno in un primo momento, questa articolazione ha più senso se si considera che sia i miliziani che gli

⁹¹ Il libro *A república das milícias: dos esquadrões da morte à era Bolsonaro* (2020) scritto dal giornalista e politologo Bruno Paes Manso mostra in dettaglio le articolazioni di Jair Bolsonaro e uno dei suoi figli, Flávio Bolsonaro, ex deputato statale per Rio de Janeiro e oggi senatore della repubblica, con le milizie di Rio de Janeiro

evangelici hanno in comune un principio guida per le loro attività: la moralità. Nel libro di Manso (2020), l'autore mostra chiaramente come l'azione dei miliziani, anche attraverso interviste ad alcuni di loro, non sia meramente economica e strumentale: credono di proteggere i lavoratori onesti e di fare giustizia, anche se devono farlo usando artifici violenti. Combattono (o almeno hanno combattuto) contro il male rappresentato dai "banditi" e dai trafficanti e uccidono in nome del "bene". Allo stesso modo, gli evangelici cercano di marcare la loro opposizione al male rappresentato dal traffico in quanto sarebbero i rappresentanti del bene sulla terra, nel nome di Gesù, anche se questi due attori sociali, evangelici e trafficanti, sono stati anche associati come abbiamo visto nel paragrafo precedente, di solito per ragioni strumentali.

Il rapporto tra milizie ed evangelici è stato molto discusso nella società brasiliana negli ultimi anni, ma non ci sono pubblicazioni accademiche dettagliate al riguardo. Un po' per la relativa novità del fenomeno, ma soprattutto perché fare ricerca sulle milizie, per ovvi motivi, è solitamente molto difficile e, soprattutto, pericoloso.⁹² Di conseguenza, farò brevi commenti sulla base di alcuni reportage e di interviste a ricercatori che indicano questa associazione.

Il primo e, forse, il più importante legame tra le milizie e le chiese evangeliche è l'uso di queste ultime come istituzioni per il riciclaggio di denaro delle attività economiche in cui le milizie sono coinvolte (Muniz 2019). Approfittando di una caratteristica della legislazione brasiliana a tutti i livelli politici (federale, statale e comunale) che prevede l'immunità fiscale per le chiese, i templi e gli enti religiosi brasiliani, alcune chiese evangeliche vengono utilizzate o vengono aperte per giustificare i soldi illeciti raccolti dalle milizie. Una volta riciclato, il denaro diventa legale e può quindi essere riutilizzato per investimenti in altre attività, miliziane o meno.

Proprio come hanno fatto le forze dell'ordine durante le politiche di "pacificazione" e militarizzazione di alcune *favelas*, le milizie utilizzano l'enorme rilevanza delle chiese evangeliche nelle *favelas* e nelle periferie di Rio de Janeiro per legittimare le proprie attività (Oliveira 2020). Secondo il reportage, i miliziani svolgono lavori "sociali", ad esempio distribuendo cibo. Citando uno studio appena pubblicato, il

⁹² Un autista, una giornalista e un fotografo del quotidiano di Rio de Janeiro *O Dia* sono stati torturati nel 2008 nella *Favela do Batan*, situata nella *Zona Oeste* di Rio de Janeiro, dopo essere stati scoperti da miliziani locali. Lo *staff* del giornale abitava da due settimane nell'anonimato nella *favela* con l'obiettivo di preparare un reportage per il giornale sul fenomeno delle milizie, fino ad allora poco conosciuto. Questo caso dà una dimensione delle conseguenze che possono essere in attesa di qualcuno per indagare il "mondo delle milizie".

reportage afferma che in alcuni luoghi i pastori hanno persino benedetto le pratiche delle milizie, sostenendo che si trattava di un'opera sacra e che Dio, di tanto in tanto, invia un gruppo per purificare il mondo dal male, un chiaro riferimento alla lotta contro il traffico da parte delle milizie.

Le chiese evangeliche possono fungere anche da intermediari nei rapporti che coinvolgono le campagne elettorali dei politici sostenute dai miliziani (Vital da Cunha 2021). Questo rapporto avverrebbe in modo simile alla strategia di legittimazione delle milizie da parte di alcune chiese evangeliche come sopra indicato, ma ora l'interesse sarebbe tanto per la chiesa svolgere un ruolo nel presentare i candidati scelti dalla milizia quanto nel sostenere questi candidati durante la campagna elettorale. Questa pratica di sostenere alcuni candidati durante i culti, non necessariamente legati alle milizie, da parte delle chiese evangeliche è ampiamente nota nella società brasiliana, come io stesso ho testimoniato durante il lavoro sul campo e presentato nel capitolo precedente.

Le milizie, come i narcotrafficienti, rappresentano una vera minaccia per la vita democratica nelle aree povere di Rio de Janeiro in particolare e nelle società carioca e brasiliana in generale. Dietro un discorso moralizzante che visa a ristabilire un presunto ordine attraverso la giustizia parallela, si nascondono interessi economici e politici degli agenti statali che si realizzano attraverso pratiche arbitrarie che implicano coercizione, violenza e restrizioni alla circolazione e al pensiero, che, alla fine, alimentano le insicurezze e le ingiustizie a cui sono soggette le popolazioni povere di Rio de Janeiro. In una società che non ha mai garantito istituzioni pubbliche veramente democratiche che garantissero un minimo di giustizia ai suoi cittadini, soprattutto ai più poveri, il disprezzo ancora maggiore per lo Stato dopo la svolta neoliberista ha suggerito l'alternativa ipocrita ai poveri carioca: il traffico o la milizia. In un paese veramente democratico, l'impasse si risolverebbe scegliendo l'istituzione pubblica destinata a combatterli. Ma in Brasile, e soprattutto a Rio de Janeiro, la polizia è violenta come i gruppi criminali e, peggio, si articola con loro. I cittadini *cariocas* lo sanno.

Come se non bastasse la sola esistenza di questi diversi attori sociali nelle *favelas* e nelle periferie di Rio de Janeiro, le loro attività sono state legittimate, direttamente e indirettamente, da uno degli attori sociali fondamentali per comprendere le dinamiche di questi spazi: le chiese evangeliche. Come ho cercato di mostrare nelle pagine precedenti, ci sono interessi reciproci in queste relazioni, la maggior parte delle quali coinvolgono denaro e potere. Non voglio dire che tutte le chiese evangeliche siano coinvolte in questi rapporti, tutt'altro. È anche probabile che siano in minoranza. È importante, tuttavia,

sottolineare che queste relazioni esistano e che contribuiscano ad illustrare che le popolazioni povere di Rio de Janeiro sono guidate da una governamentalità multipla ed eterogenea, ma articolata. Un vero dispositivo. Nel caso in esame è interessante mostrare come modalità coercitive di governo delle persone, come il traffico e le milizie, possano essere giustificate da un discorso religioso che spieghi l'esistenza di determinate relazioni sociali da una realtà ultima che finisce per alimentare le ingiustizie, le violenze e le insicurezze a cui sono soggetti i residenti delle *favelas* e delle periferie di Rio de Janeiro.

PARTE 3 - SOGGETTIVITÀ EVANGELICHE IN LOTTA

Capitolo 6 – Donne, nere, *faveladas* e... evangeliche! Tre casi di lotte sociali a Rio e Janeiro

Molti sociologi, in tempi e modi diversi, hanno mostrato che il potere è una delle dimensioni del fenomeno religioso (Aron [1967] 1989; Berger [1967] 1990; Bourdieu [1971] 2012; Durkheim [1912] 2013, Weber [1904] 2018). Condurre gli esseri umani in una certa direzione è uno dei punti di forza di tutte le religioni e l'obiettivo principale di questo lavoro è stato proprio mostrare come ciò sia avvenuto nella società brasiliana in generale e a Rio de Janeiro in particolare con l'espansione del fenomeno religioso evangelico. La religione può essere mobilitata per mantenere privilegi, disuguaglianze e ingiustizie dalla naturalizzazione di alcune relazioni sociali. In questo caso, le strutture economiche, politiche e sociali non rientrano nell'orizzonte della spiegazione religiosa. Nel caso degli evangelici brasiliani, abbiamo visto che la loro partecipazione politica, ad esempio, è per lo più associata alla difesa del conservatorismo morale e ai progetti di un'élite economica e politica che vanno contro la vita della maggior parte della popolazione brasiliana. Nell'etnografia che ho svolto a Rio de Janeiro, ho anche cercato di mostrare come il discorso religioso evangelico governi parte della popolazione povera della città dalla mobilitazione e dall'articolazione solo apparentemente contraddittoria tra libertà imprenditoriale e temi conservatori, oltre a contribuire a legittimare forme di governamentalità "classiche" nelle *favelas* e nelle periferie della città, come il controllo della polizia, la politica di rimozione delle *favelas*, il traffico di droga e le milizie.

Tuttavia, qualsiasi generalizzazione è pericolosa. Nella politica brasiliana, ad esempio, non tutti gli evangelici sono d'accordo con politiche che mirano a mantenere lo *status quo*, e ci sono alcuni politici evangelici brasiliani che hanno raggiunto un enorme rilievo politico agendo a favore di cause nobili, come la lotta al razzismo, alla corruzione e la protezione dell'ambiente, per esempio. Durante il mio soggiorno a Rio de Janeiro, ho incontrato molti pastori che guidano le loro chiese da una prospettiva che li allontana dalla tendenza maggioritaria conservatrice delle chiese evangeliche a Rio de Janeiro. Ho anche incontrato molti credenti evangelici che, pur appartenendo a denominazioni in linea di principio conservatrici, usano la religione come mezzo di rafforzamento spirituale e come riferimento morale per la guida di importanti movimenti sociali della città.

Questo capitolo è stato scritto con lo scopo di presentare e illustrare quelle che io chiamo *soggettività evangeliche in lotta* e, quindi, evitare un certo stigma che esiste sugli

evangelici brasiliani. Presento tre casi in cui donne evangeliche, nere e *faveladas*⁹³ conducono diverse lotte sociali nella città di Rio de Janeiro. Il primo è il caso di una donna evangelica che, con il sostegno dell'istituzione a cui appartiene, l'*Assembléia de Deus*, ha guidato e guida ancora la lotta contro la rimozione della *favela* a cui appartiene. Il secondo caso è la lotta di una donna della chiesa *Assembléia de Deus* che guida un movimento per la difesa dei diritti umani della popolazione povera, nera e *favelada*, la cui lotta si è rafforzata dopo che suo figlio adolescente è stato torturato e ucciso in un Centro di Giustizia Minorile. Il terzo caso riguarda una pastora di una chiesa neopentecostale situata in una zona della città dominata dalle milizie, che guida la sua chiesa in un'ottica di lotta contro la violenza di genere, contra il razzismo e di aiuto materiale ai bisognosi.

Cerco di inscrivere tali lotte come manifestazioni di ciò che Cocco e Cava (2018) hanno chiamato resistenze biopolitiche. Se in una società biopolitica (Foucault [2004] 2005, Foucault [2004] 2017), il potere si è diffuso ben oltre le istituzioni sociali disciplinari (Foucault [1975] 2014), raggiungendo i più diversi rapporti sociali di produzione e riproduzione della vita di una popolazione da meccanismi di soggezione interiorizzati dagli stessi individui che la compongono, le lotte sociali sono necessariamente resistenze biopolitiche (Cocco e Cava 2018). Si tratta, quindi, di micro-lotte, necessariamente diffuse e frammentate, che prendono le distanze dalla classica lotta sociale che opponeva la borghesia e il proletariato e che non mirano a impossessarsi dell'apparato statale per scopi riformisti o rivoluzionari, ma sono presenti nelle più diverse relazioni sociali in cui si manifesta il potere.

Se dagli evangelici brasiliani ci si aspetta un certo tipo di comportamento, le soggettività evangeliche in lotte che presento in questo capitolo illustrano forse ciò che Foucault ([2004] 2017) ha deciso di chiamare con il termine di contro-condotte. Ciò che è particolarmente interessante in questa associazione è che Foucault ha creato la terminologia proprio per indicare “tentativi di condursi autonomamente e in modo diverso” (Queirolo Palmas e Rahola 2020: 115) in un contesto di potere pastorale la cui genealogia porta alle pratiche di governo della chiesa cattolico-romana. Per Foucault ([2004] 2017), le contro-condotte indicano:

[...] una serie di atti, pratiche e comportamenti idiosincratici e riluttanti rispetto all'economia pervasiva di un potere il cui esercizio ambiva a condurre tanto il gregge dei

⁹³ *Favelados/as* era storicamente (ed è tuttora) un modo peggiorativo di riferirsi, in Brasile, ai residenti delle *favelas*. Tuttavia, negli ultimi anni, è stato ri-significato dai residenti che si definiscono, con sempre maggiore frequenza, *favelados/as*. Uso il termine, quindi, per rispetto di questa risignificazione del termine.

fedeli quanto le anime individuali [...] A questa formula riconduceva infatti tutta una serie di esperienze storiche (dalle comunità radicali di alcune chiese riformate del 1600 fino a gruppi politici utopisti, anarchici, socialisti dell'Ottocento) e di azioni, individuali o collettive, che mimavano e apparentemente assecondavano il potere pastorale della chiesa invertendone però i presupposti e sovvertendone esiti e direzione (Queirolo Palmas e Rahola 2020: 115-116).

Vediamo, allora, alcuni casi in cui gli evangelici brasiliani cercano di condursi in modo insolito rispetto a ciò che ci si aspetta da loro.

6.1 Lotta evangelica come *diritto alla città* nella resistenza alla rimozione di una *favela*⁹⁴

Nel capitolo precedente abbiamo visto che la preparazione della città di Rio de Janeiro ai cosiddetti Mega-Eventi ha portato all'aggiornamento di una politica già storica della città di Rio de Janeiro, che è l'espulsione forzata dei poveri dai loro spazi di vita, cioè la politica di rimozione delle *favelas*. Le rimozioni, tuttavia, non furono prive di resistenza. Una delle resistenze più emblematiche ebbe luogo e si svolge tuttora⁹⁵ in una *favela* della *Zona Sul* di Rio de Janeiro⁹⁶, guidata da una donna evangelica, sostenuta, in una certa misura, dall'istituzione a cui appartiene.

La resistenza in questione è un caso esemplificativo della lotta per il diritto alla città che include non solo il diritto materiale alla casa, ma principalmente il diritto alla libertà (collettiva) di scegliere dove e come vivere (Lefebvre [1968] 2014). Il caso illustra anche come le politiche pubbliche dovrebbero essere pensate con i residenti, nel rispetto del loro diritto ad esistere in città, utilizzando la conoscenza e l'esperienza che hanno dei territori che occupano, e non contro di loro, come sono state progettate le politiche pubbliche (e private) di rimozione della *favela*.

La *favela* in questione emerse nel 1952 con la costruzione di alcune case per i lavoratori impegnati in un'importante lavoro nella *Zona Sul*, per impedire loro di tornare quotidianamente alle proprie abitazioni nelle zone periferiche della città. Nel 1986 avvenne il primo reinsediamento di alcune famiglie da parte del comune, ma l'effettivo ampliamento avvenne in un altro reinsediamento ufficiale effettuato dal comune nel 1996

⁹⁴ Una versione di questo paragrafo è stata pubblicata in Bricalli (2022a).

⁹⁵ Nel 2021, dopo l'inizio del nuovo mandato di Eduardo Paes come sindaco di Rio de Janeiro, che era stato sindaco della città durante la preparazione per i Mega-Eventi, la *favela* è entrata di nuovo nel mirino delle politiche di rimozione della città di Rio de Janeiro.

⁹⁶ Ometto volutamente il nome della *favela* per preservare l'identità della leadership evangelica che ha guidato e guida ancora la lotta contro la rimozione, altrimenti potrebbe essere facilmente identificata.

sotto il mandato dell'allora sindaco Saturnino Braga, quando 42 famiglie ottennero i loro terreni per la costruzione. Sulla base di studi tecnici effettuati dalle autorità pubbliche, la costruzione di case ed edifici è stata autorizzata ad essere edificata dagli stessi residenti. L'autocostruzione è una realtà dell'emergere e dell'espansione delle *favelas* e delle periferie brasiliane.

Nonostante sia stata occupata dopo studi tecnici effettuati dall'amministrazione comunale e non si siano mai registrati incidenti, la *favela* è sempre stata sul radar delle rimozioni. Le piogge dell'aprile 2010 e una piccola frana nella parte bassa della *favela*, che non ha colpito abitazioni e residenti, sono state il pretesto per un tentativo di rimozione più serio.⁹⁷ Il 20 aprile 2010 si è svolto nella *favela* un incontro tra i residenti e il comune, rappresentato dai responsabili edili, per presentare le giustificazioni che hanno motivato la rimozione dell'intera *favela*. Secondo i residenti, non c'è stata una precedente visita tecnica alla *favela* per l'analisi, tanto meno una discussione con i residenti. La relazione tecnica era stata prodotta, secondo il presidente dell'*Associação de Moradores* della *favela*, da immagini satellitari e sorvolando l'area in elicottero (Mendes 2016).

Nel verbale della riunione un ingegnere informava che Geo-Rio (l'ente comunale preposto alla gestione dei rischi geologici legati alle costruzioni) aveva già effettuato diversi interventi nella *favela* al fine di contenere il rischio, ma che le opere non erano state sufficienti a risolvere il problema. L'allora Segretario Comunale per l'Edilizia Abitativa, Jorge Bittar, disse che, indipendentemente dai lavori da fare, non sarebbe possibile eliminare il rischio. Inoltre, è stato detto che la rimozione sarebbe la soluzione migliore dal punto di vista dei "costi" e dei "benefici", poiché sarebbe impossibile per il comune pagare le opere di prevenzione dei rischi. In altre parole, lo stesso governo cittadino ha ammesso che esisteva una possibile soluzione al presunto "rischio" per i residenti, ma che non vorrebbe sostenere il costo dei lavori. In effetti, ad eccezione di alcune case nella parte alta della *favela* che erano state costruite dopo il reinsediamento del 1996, questo rischio non esisteva per l'intera *favela*, come mostra una relazione tecnica presentata dall'ingegnere Maurício Campos, membro di un collettivo tecnico a supporto al comune. Inoltre, i costi di rimozione e reinsediamento erano molto più elevati

⁹⁷ È noto che il discorso del "rischio" cerca solo di legittimare la rimozione. I residenti sono ben consapevoli che il tentativo di eliminare l'intera *favela* è dovuto alla speculazione edilizia, in quanto la zona in cui si trova la *favela* è molto ben posizionata: circondata da amenità naturali, con una bella vista su una parte della città, con accesso ai viali principali di un importante quartiere della *Zona Sul* e con accesso ad uno dei principali *shoppings centers* della città.

dei costi delle opere di contenimento, se necessarie. La rimozione totale della *favela*, quindi, non era né tecnicamente né economicamente giustificata (Mendes e Cocco 2016).

L'opzione offerta dal comune era il pagamento di un'indennità, insufficiente per acquistare una casa nelle vicinanze, o il reinsediamento in condomini popolari a Triagem, *Zona Norte* della città, o l'iscrizione al programma Minha Casa Minha Vida⁹⁸, i cui appartamenti si trovano anche in zone periferiche, opzioni molto distanti, quindi, dalla *favela* in questione. Se la rimozione dell'intera *favela* violerebbe tutta la normativa comunale, poiché sarebbe giustificata solo in caso di rischio per i residenti, che, in questo caso, non esisteva, la proposta di reinsediamento proposto dal comune non rispettava la Legge Organica di Rio de Janeiro che, come abbiamo visto, impediva la rimozione dei residenti in zone lontane.

Il verbale della riunione registra anche dichiarazioni di alcuni residenti secondo cui il comune si stava già muovendo verso l'effettuazione delle rimozioni di alcune case già prima della riunione. Alcuni residenti, spaventati, vendevano le loro case perché minacciati dal comune nel senso che se non vendessero, le case sarebbero state comunque demolite. Oltre alla pressione psicologica, il governo della città ha rapidamente acquisito alcune case e ha effettuato demolizioni in modo totalmente irresponsabile (Mendes e Cocco 2016).

Le case vendute iniziarono ad essere demolite dal comune, in maniera del tutto irresponsabile, poiché metteva a rischio i residenti che ancora abitavano nella *favela* e, soprattutto, quelli che abitavano ancora accanto alle case demolite. Inoltre, i detriti della demolizione sono stati lasciati sul sito, causando vari disagi, come l'ostruzione di strade e scale nella *favela*, oltre a causare la proliferazione di topi e zanzare. Inoltre, sono stati danneggiati i residenti che hanno deciso di non lasciare la *favela*, a causa, ad esempio, dell'interruzioni delle forniture di acqua e luce (Justino 2016).

Si può notare che le strategie di demolizione delle case acquisite dal comune e l'espulsione forzata di alcuni residenti sono accompagnate da altre come la trasformazione dell'intera *favela* in un'area inabitabile al fine di forzare "sottilmente" l'uscita dei residenti che fino a allora non avevano accettato di negoziare le loro uscite con il comune. Ma tutto l'assedio promosso dal governo cittadino non bastò per la completa rimozione della *favela*. Come ci ha insegnato Foucault, "Là dove c'è potere c'è resistenza" (Foucault [1976] 2013). Circa 80 famiglie hanno mantenuto la loro posizione

⁹⁸ Programma abitativo popolare del governo federale brasiliano.

fino alla fine e hanno deciso di rimanere nella *favela* e di mantenere le loro storie di vita legate ai loro spazi di appartenenza.

La permanenza di queste famiglie è stata possibile solo grazie all'azione collettiva di molti residenti, ma la guida del movimento è stata personificata in una donna evangelica, nota come *Irmã Teresa*⁹⁹, appartenente alla denominazione pentecostale *Assembléia de Deus*. Ho incontrato Irmã Teresa il 20 ottobre 2021, un piovoso mercoledì a Rio de Janeiro. Le piogge erano in corso da alcune settimane in città. Se le piogge non hanno fornito le condizioni meteorologiche ideali per il lavoro sul campo, d'altra parte mi hanno avvicinato alle condizioni che giustificavano ufficialmente la rimozione della *favela* ed è per questo che ho mantenuto la decisione di visitare la *favela* in quello giorno. Il mio incontro con *Irmã Teresa* era previsto per le 15:00, davanti a una concessionaria d'auto, vicino all'accesso alla *favela*. In prossimità dell'appuntamento mi ha mandato un messaggio WhatsApp chiedendomi di spostarmi in una strada un po' più distante dalla concessionaria. Ho visto la strada ripida, sono salito e in fondo mi aspettava Irmã Teresa, nera, con i capelli corti e che sembrava avere circa 60 anni. Sono stato ricevuto molto gentilmente. Mentre camminavamo verso la *favela*, sempre in salita, mi sono presentato brevemente e lei ha iniziato a mostrarmi le altre *favelas* delle vicinanze. Ha salutato praticamente tutta la gente che ci ha sorpassato mentre scendevano. *Irmã Teresa* è una persona molto nota nella *favela*, poiché è stata vicepresidente dell'*Associação de Moradores* al culmine della lotta contro la rimozione della *favela*. Appena arrivati alla *favela*, cominciò a mostrarmi i dettagli degli edifici, quali case erano rimaste, quali erano quelle nuove e le tracce della rimozione ancora esistenti. Siamo finalmente arrivati al luogo in cui si sarebbe svolta l'intervista, un edificio a tre piani che era stato una residenza prima dell'inizio della rimozione. Era stato acquistato dal comune, ma era una delle richieste dei residenti, guidati da *Irmã Teresa*, all'allora Segretario Comunale per l'Edilizia Abitativa affinché le trattative per la rimozione potessero continuare e il sindaco fosse ricevuto nella *favela*. Oggi lo spazio funge da centro sociale della *favela*. C'è una piccola biblioteca, uno spazio per la visione di film e uno spazio per piccole riunioni. I volontari utilizzano lo spazio per fornire tutoraggio a bambini e giovani della *favela*. Ci sono anche alcuni eventi organizzati da *Irmã Teresa*, come la distribuzione di cibo e

⁹⁹ *Irmã/Irmão*, letteralmente Sorella/Fratello, sono modi in cui gli evangelici in Brasile si riferiscono tra loro. La mia interlocutrice era nota a tutti come *Irmã Teresa* ed è per questo che ho deciso di mantenere nel testo il modo in cui normalmente veniva chiamata. Teresa, ovviamente, è un nome fittizio.

consegne di regali ai bambini in prossimità del Natale. È in questo spazio che lei e i residenti si riuniscono quando ci sono minacce di rimozione, poiché la *favela* non ha più un' *Associação de Moradores*.

Irmã Teresa è nata a Recife, Stato del Pernambuco, nel nord-est del Brasile. È stato interessante scoprire che la sua storia di lotta contro le rimozioni inizia, in un certo senso, mentre era ancora a Recife, in un processo che prevedeva la rimozione della casa della sua famiglia. Esiste dunque un filo che collega questa storia alla sua storia di lotta contro la rimozione della *favela* di Rio de Janeiro.

Prima di venire a Rio, quando avevo 17 anni... Adesso la mia famiglia vive all'interno del Jockey Club Pernambuco, ma in passato il Jockey... aveva un Jockey e dietro il Jockey viveva mia madre e, alcune famiglie, 6 case, ma il Jockey ha deciso di acquistare quelle terre. Allora, cosa ha fatto? Ha circondato tutte le case e ha cercato di comprarle, e io sono stata l'unica a dire di no al direttore del Jockey. "Ma tu non vuoi vendere?", e ho detto a me stessa, ho messo in testa, non vendo, non vendo, e avevo 17 anni. E poi, hanno fatto un accordo con mia madre, hanno detto "la circonderemo comunque, ma lasceremo una porta nel muro, solo per entrare e uscire voi, ma solo voi avete accesso". Oggi ci sono più di 50 case. Ma è iniziato con me ed è stata la mia prima rimozione, la minaccia di rimozione era lì. E anche resistenza! Quindi quando me ne sono andata, quando sono venuta qui, quando c'è stata la prima lotta di resistenza, mi sono ricordata di questo processo, avevo 17 anni a quel tempo e ho affrontato il direttore del Jockey, per mantenere la mia casa e ora, di nuovo, dovrò fare la stessa cosa (Intervista a *Irmã Teresa*, 20/10/2021).

Irmã Teresa è arrivata a Rio de Janeiro, dove viveva la zia, nel 1978, all'età di 17 anni. Venuta in cerca di lavoro, si stabilì inizialmente in una delle *favelas* vicine a quella in cui vive oggi, dove si trasferì nel 1997, proprio all'inizio della lottizzazione che fece ampliare la *favela*. All'inizio dell'intervista, mi ha spiegato i dettagli di come si è svolto il processo di costruzione della *favela*:

Nel 1996 Saturnino Braga [l'allora sindaco di Rio de Janeiro] venne a lottizzare questo luogo, io già abitavo nelle vicinanze, ed ero una di quelli che qui è riuscito a prendere un pezzo di terra. A quel tempo, non ero evangelica, non ero evangelica e ho iniziato a lavorare in un centro sociale chiamato *Padre Ítalo*. Facevo artigianato, e lì ho iniziato a partecipare agli incontri dell' *Associação de Moradores*, e poi ho ottenuto un terreno qui tramite *Padre Ítalo*. All'epoca il governo comunale suddivise l'intera area, oltre a queste 15 case che esistevano. Suddivise tutto. Per le famiglie che non potevano permettersi di costruirsi una casa, diedero un kit di costruzione, ma ogni residente doveva sporcarsi le mani e costruire le proprie case. Hanno fornito il kit ma non la manodopera. E poi i residenti si sono riuniti, e uno ha aiutato l'altro, abbiamo iniziato a costruire le case, in un ritmo di sforzo collettivo, così abbiamo scavato le buche e c'era un ingegnere in quel momento che ci accompagnava a mostrarci, a raccontarci, la profondità che dovevamo scavare. Questa terra qui è una terra di ghiaia, è una terra molto, molto secca, molto dura, quindi a volte dovevamo scavare con un piccone, è un posto con molte pietre, e noi, ci hanno fatto scavare davvero a mano. Gli ingegneri. Per essere molto al sicuro. La mia casa, però, l'ho fatta da solo, all'epoca ero single, ho fatto io stessa le fondazioni per la mia casa, quindi non ho smesso di scavare finché non ho raggiunto il terreno solido, la pietra. Quindi ho scavato ogni fondazione. Ho costruito la mia casa, ho assunto il

muratore, ma ero l'assistente, ho fatto tutto, quindi ero sempre lì insieme. E tutti i residenti hanno ricevuto aiuto l'uno dall'altro, solo quando era il mio turno, non c'erano persone con cui lavorare, sai, e dovevo fare il lavoro. Nel 2009, non ero ancora evangelica, c'era la prima notizia che questa parte qui doveva essere rimossa perché era una zona a rischio (Intervista a *Irmã Teresa*, 20/10/2021).

Lo stralcio sopra riportato fa parte dell'inizio dell'intervista a *Irmã Teresa* e non è un caso che abbia deciso di parlare subito del processo di autocostruzione delle case della *favela* e anche se non le avevo fatto direttamente una domanda a proposito. La sua intenzione era quella di smascherare il discorso ufficiale del comune secondo cui la *favela* era stata edificata su un'area a rischio, dimostrando che la partecipazione dei residenti stessi alla costruzione li rendeva consapevoli che le case e gli edifici erano stati costruiti su basi solide e senza rischi ("Questa terra qui è una terra di ghiaia, è una terra molto, molto secca, molto dura, quindi a volte dovevamo scavare con un piccone, è un posto con molte pietre, e noi, ci hanno fatto (gli ingegneri) scavare davvero a mano"). La menzione degli ingegneri cerca ancora di legittimare le costruzioni, poiché i lavori sono stati accompagnati da professionisti forniti dal comune. Lo stralcio si chiude anche con un riferimento all'inizio delle notizie sulla rimozione nel 2009, per fare da contrappunto al suo precedente intervento sulla solidità delle costruzioni delle case della *favela*.

L'inizio della storia di *Irmã Teresa* nella lotta contro la rimozione avviene in una partecipazione senza pretese a una riunione dell'*Associação de Moradores*, come da lei affermato nel seguente stralcio:

Quando nel 2010 il processo di rimozione è iniziato davvero qui, andavo solo di chiesa a casa, non ero del movimento, non ero del *baile funk*, sempre molto familiare, solo di chiesa a casa. E poi ho iniziato a sentire il trambusto nella comunità, dicendo che tutte le case sarebbero state demolite. E poi sono andata a partecipare a una riunione. Quel giorno in cui sono andata a partecipare a questa riunione, ho visto i residenti accusarsi a vicenda, poi hanno detto "Amico, sarò costretto a andarmene perché hai fatto la tua casa più grande della mia, perché la tua casa è sopra la mia, è quello che vedono da laggiù, quindi è la tua casa che condanna l'intera comunità" e poi l'altro ha detto "la comunità sarà rimossa perché hai fatto una casa molto grande, l'hai ampliata qui, ampliata da un'altra parte". Quindi c'era sempre molta accusa tra i residenti. E ho visto i residenti, ognuno accusava l'altro, quindi un gran casino, nessuno capiva l'un l'altro, sempre litigando tra loro. E il presidente dell'*Associação* non ha potuto calmare la comunità. Quindi, ero in tutto quel tumulto, non sapendo cosa stesse davvero succedendo, perché tutto questo. All'improvviso - sono stata sempre molto timida - ma improvvisamente ho preso il microfono e ho deciso di parlare. È stato il mio primo discorso pubblico. E poi l'ho raccontato, non so perché, mi è venuta in mente la storia di un colibrì, che è anche una storia che molte persone raccontano, e ancora oggi non so nemmeno come viene raccontata. Ma avevo sentito e ho iniziato a raccontare, che la foresta era in fiamme e gli animali stavano tutti litigando, correndo - e poi l'ho inventato, nel mezzo, la storia aveva un pezzo ma ho iniziato a mettere qualcosa nella storia. Ho detto, lì era un lago e gli animali andarono al lago e in mezzo al fumo venne un colibrì e prese un po' d'acqua e la

gettò nel fuoco. Tornò indietro e la prese e la gettò nel fuoco. E poi arrivarono gli altri animali e dissero così “ma colibrì, sei molto sciocco! Non vedi che tu con un becco così piccolo non sarai in grado di spegnere questo fuoco?” Il colibrì disse “lo so, ma almeno faccio la mia parte”. Questa era la storia, so che le persone si sono calmate con questa storia, si sono fermate ad ascoltare. Ho iniziato a fantasticare, a mettere un sacco di cose che non sapevo nemmeno se fosse la vera storia, ma ho raccontato questa storia e ho calmato le persone e sono andata a casa. La settimana successiva il presidente tenne un altro incontro e ricominciarono i litigi, poi si ricordò di me, mi chiese di tornare (Intervista a *Irmã Teresa*, 20/10/2021).

Irmã Teresa dice che non aveva alcun interesse a partecipare di nuovo alle riunioni, ma finì per essere convinta dai residenti. Partecipando ancora una volta alla riunione, dice di aver “calmato” la comunità con un’altra storia. Da quel momento in poi, dice di aver preso in simpatia la partecipazione politica: “per me è diventata una dipendenza”. Una volta, arrivando alla riunione, si accorse che questa volta la gente era più calma del solito. Quando stava per sedersi nell’area riservata ai residenti della comunità, il presidente dell’*Associação dos Moradores* la invita a sedersi accanto a lui. Inizialmente esita, dice di no, ma dopo le insistenze dei residenti e del presidente dell’*Associação*, accetta. Il presidente informa quindi la comunità che vi era seduto il vicepresidente dell’*Associação dos Moradores* della *favela*. In un primo momento ha pensato di non accettare l’incarico, ma con l’insistenza di tutti, finisce per accettarlo.¹⁰⁰

Dal momento in cui diventa vicepresidente dell’*Associação de Moradores* e diventa, quindi, la principale leader nella lotta contro la rimozione, la sua condizione di evangelica viene messa in discussione. *Irmã Teresa* dice di non aver mai fatto parte di alcuna religione fino a quando, dopo un motivo familiare, la morte per cancro del marito dal primo matrimonio a metà degli anni '90, ha deciso di diventare un’evangelica dell’*Assembléia de Deus*, che coincide con il momento in cui incontra il suo attuale marito. All’inizio della sua partecipazione politica, ha affrontato un forte ostacolo che è lo stigma che esiste in Brasile sugli evangelici. Vediamo cosa ci dice:

Non appena ho assunto la vicepresidenza dell’*Associação de Moradores*, c’è stato chi ha detto: “Ragazzi, vi fidate di una evangelica, non vedete che sembra sciocca? Al momento, quando le cose cominceranno a complicarsi, lei non saprà parlare, non potrà affrontare quella gente. Stai facendo il pazzo a metterci dentro una evangelica”. Lo ha detto la comunità. C’è sempre qualcuno che apre la bocca per dire: “Oh no, gli evangelici? Se fosse stato qualcun altro, ma mettendo una donna, un evangelico, davanti a una cosa del genere, sei matto”. Ma il presidente dell’*Associação*, era così, molto nervoso. Quindi la gente aveva paura di lui, era molto coraggioso. Quando è arrivato il momento di parlare, mi ha dato il diritto di parlare ed è rimasto indietro. Così, alla fine, nelle riunioni ero io

¹⁰⁰ Sebbene ricoprì “solo” l’incarico di vicepresidente, è stata *Irmã Teresa* a guidare la comunità nella lotta contro la rimozione, svolgendo un ruolo molto più attivo rispetto al presidente dell’*Associação de Moradores*.

che guidavo le discussioni e lui rimaneva sempre a fare la chiusura. E poi ho iniziato a guadagnare la fiducia della comunità. Quando sono arrivate le piogge di aprile, nel 2010, quando la *favela* è stata inserita nel “pacco” delle rimozioni, la comunità si è fatta prendere dal panico e, ricordo, ho fatto dei manifesti del tipo “non uscite, non vendete le vostre case”. Ho consegnato questi manifesti ai residenti e sono andata alla prima riunione (Intervista a *Irmã Teresa*, 20/10/2021).

Lo stigma posto sugli evangelici è spesso alimentato da loro stessi, come si può vedere nello stralcio seguente, quando *Irmã Teresa* stessa, nel ricordare le critiche che aleggiavano sulla sua partecipazione a un’azione contro il comune, ammette il suo “profilo” non convenzionale rispetto ad altri evangelici.

E poi hanno iniziato a chiamarmi evangelica anarchica, perché non avevo il profilo che avevano gli evangelici. Ecco fatto, sono pronta per la lotta! Se devo lottare per un centro di macumba, io combatterò lì. Combatterò contro il sindaco per non rovesciarlo. È una chiesa cattolica? “Oh, ma non entrerai in un centro di macumba” Io entro. “Oh, ma non entrerai in una chiesa cattolica”. Io entro. La mia lotta non ha niente a che vedere con la religione, è contro il sindaco e contro la codardia contro il popolo. Quindi entro, lo faccio. Quando partecipavo a una riunione che aveva un sacerdote, diceva sempre: “guarda, rispetta *Irmã Teresa*, perché qui non voglio che tu tocchi questo argomento, perché lei si comporta in modo diverso”. Ed è così che ho agito e ancora oggi sono così. Io, per lottare, non metto la mia religione nel mezzo di questa lotta. Credo in questo: Cristo non era un codardo e quando doveva lottare, andava davvero e diceva quello che aveva da dire, cosa era giusto, capisci? E penso che gli evangelici non debbano essere codardi, non debbano nemmeno essere corrotti, ok? Penso che debba avere la mente di Cristo, deve lottare per ciò che è giusto, ma non deve rannicchiarsi o nascondersi dietro una Bibbia. Posso essere evangelica, ma non sono codarda. E se devo salire per lottare, lotto. Quindi, nella lotta, non confondere le cose. Sono qui per lottare per il popolo, sia evangelico, sia cattolico, sia umbandisti, sia spiritista, non importa. Sono qui per lottare per la casa di tutti. Ed è così che ho guadagnato la fiducia di tutti (Intervista a *Irmã Teresa*, 20/10/2021).

Alla domanda su come l’essere evangelica abbia rafforzato o stimolato la sua partecipazione alla lotta contro la rimozione, *Irmã Teresa* dice:

Mi dà credibilità, perché, soprattutto per chi mi conosce nella lotta, sai che ho sempre detto alla gente quanto segue: “Combatto per la verità, non mi piacciono le bugie”. Quindi, questa era una delle cose attraverso cui il sindaco non poteva attaccarmi, perché ho stretto un patto di verità con la comunità. Ho detto “guarda, non mento”. Se tu, se qualcuno dice qualcosa che ho detto, metti la persona di fronte a me. Voglio vedere la persona affermare che l’ho detto. Quindi non mento. Quando il comune ha cominciato a dire “*Irmã Teresa* ha detto...”, già conoscevano il mio discorso e hanno detto “no, non mente”. Quindi, non c’era modo, non aveva giustificazione per attaccare la comunità, dire “ah, ho parlato con *Irmã Teresa*, ha fatto questo, ha fatto quello” (Intervista a *Irmã Teresa*, 20/10/2021).

Uno dei modi per insidiare la resistenza alla rimozione che avveniva nella *favela* era il tentativo di rimuovere la chiesa *Assembléia de Deus*, di cui *Irmã Teresa* faceva parte. Lei e suo marito erano stati i principali responsabili della costruzione della chiesa.

Colpire la chiesa, demolirla, era un modo per colpirla e, infine, arrivare al cuore della lotta contro la rimozione della *favela*.

La mia chiesa è stata presa di mira dal comune perché ero evangelica, la mia chiesa è stata presa di mira qui, in modo che fosse prima rovesciata, per porre fine alle mie forze. Mio marito ed io abbiamo costruito la chiesa nel 2009. Ed era l'obiettivo, era l'obiettivo del comune. Poiché non potevano raggiungermi, hanno cercato di raggiungere la chiesa. Volevano distruggere la chiesa. E poi la comunità ha iniziato anche a proteggere la chiesa, perché se la chiesa venisse demolita... il pastore ha anche provato a vendere la chiesa, ma la comunità non ha permesso al pastore di venire quassù a vendere la chiesa. Se sapessero che il pastore aveva venduto la chiesa, non lo perdonerebbero. Il pastore voleva vendere perché tutti avevano paura. Il pastore mi ha guardato e mi ha detto: "*Irmã Teresa*, come farai a sopportare tutto questo?". Lì, c'erano tutti. Ma sono rimasta nella lotta e poi, quando il comune stava per demolire la chiesa, mi sono avvicinata e ho detto: "non metti la mano qui" (Intervista a *Irmã Teresa*, 20/10/2021).

Come ha sottolineato *Irmã Teresa* durante la maggior parte dell'intervista, non c'è stata esattamente una lotta evangelica contro la rimozione della *favela*. Come lei dice, "Gli evangelici non erano d'accordo con la mia posizione. Mi rispettano, mi rispettano molto, ma in caso di lotta, sono l'unica che combatterò davvero. Gli evangelici non si fanno coinvolgere" (Intervista a *Irmã Teresa*, 20/10/2021). *Irmã Teresa* rappresentava un'eccezione tra gli evangelici in questa lotta. Ad ogni modo, sebbene lo stralcio sopra riportato indica una certa propensione del pastore a vendere la chiesa nell'ambito delle pressioni del comune per la vendita delle proprietà della comunità, lo stesso pastore ha svolto un ruolo importante nella lotta offrendo lo spazio della chiesa per le riunioni avvenute tra i residenti della *favela* e tra i residenti e il comune. Vediamo:

Qui possiamo dire che la chiesa evangelica ha preso parte alla lotta. Le riunioni più importanti si sono svolte all'interno della chiesa. Il pastore parlò proprio così: "*Irmã*, la chiesa è nelle tue mani". Dissi: "Pastore, non posso sopportare di vedere crollare una chiesa che ho costruito, a cui partecipa la comunità". "Pensi di poter vincere il sindaco?" "Sì, vinco io, puoi lasciarlo a me". Anche se non ero sicura di questo, ho detto: "Vincerò, non preoccuparti". "Allora la chiesa è nelle tue mani." Il pastore offriva lo spazio della chiesa per le riunioni, non è stato complice con il comune in qualsiasi momento. Anche gli evangelici non hanno accettato ciò che stava facendo il comune. Ma pensavano che non ero in grado di affrontare il sindaco. Tanto che quando ho portato qui il sindaco nel 2012, la riunione è avvenuta all'interno della chiesa. Quando ha detto: "Va bene, il sindaco vuole venire qui. Siccome tu non ci vai, lui verrà qui". Ho detto: "Fantastico". "Dove lo riceverai?" Dissi: "Dentro la chiesa, la stessa chiesa che ha detto che stava per rovesciare. È lì che lo riceverò". Poi disse: "Dentro la chiesa? Così carino!". Poi ho detto: "Lo penso anch'io". Ho parlato con i residenti: "Nessuno tocca il sindaco. Sono io che decido con lui" (Intervista a *Irmã Teresa*, 20/10/2021).

La resistenza alla rimozione della *favela* non significa che ci sia stata una vittoria totale da parte dei residenti nei confronti del comune. Al contrario, la maggior parte della *favela* è stata rimossa. Ma anche così, la permanenza delle 80 famiglie nella *favela*

durante il contesto delle rimozioni per i Mega-Eventi è fondamentalemente dovuta alla lotta collettiva dei residenti della *favela*. Ma questa lotta è stata possibile solo grazie alla guida di una tenace donna evangelica. Ha guidato il movimento organizzando incontri, “litigando” con l’allora sindaco e con l’allora Segretario Comunale per l’Edilizia Abitativa, organizzando marce, organizzando manifestazioni davanti alla casa del sindaco, denunciando alla stampa l’arbitrarietà della rimozione, creando un blog sul movimento e chiedendo al comune uno spazio sociale per la *favela*. Dopo il “completamento” della rimozione della *favela*, che come abbiamo visto non avvenne del tutto, la *favela* si espanse nuovamente. Questo è chiaramente percepibile per chi, come me, ha già visitato la *favela* o addirittura l’ha guardata dal “quartiere formale” in cui si trova. Non ci sono solo 80 case lì. Anche oggi, secondo *Irmã Teresa*, nella *favela* risiedono più di 300 famiglie. Dal 2021, con l’inizio del mandato del sindaco Eduardo Paes, “casualmente” lo stesso sindaco all’epoca della lotta presentata in questo testo, la *favela* torna ad essere il *target* della politica di rimozione ripresa dal comune. Gli anni di relativa pace per i residenti della *favela* sembrano essere alle spalle. Il governo cittadino, a quanto pare, ha rinnovato il respiro e deve riprendere le incursioni per rimuovere la *favela*. Dall’altra parte, tuttavia, troverai di nuovo una donna evangelica coraggiosa destinata a guidare di nuovo gli abitanti della *favela* alla lotta.

L’insistenza dei residenti a rimanere nella *favela* in questione va oltre il diritto di continuare a vivere nella stessa casa. Questo è un diritto superiore, legato al mantenimento di una storia collettiva che dura da più di 25 anni. Un diritto che coinvolge appartenenza, affetti, emozioni. Un diritto che implica la libertà di decidere dove e come vivere. Un diritto che, infine, Henri Lefebvre ([1968] 2014) ha definito “diritto alla città”.

In Lefebvre ([1968] 2014), il “diritto alla città” significa qualcosa di più dell’accesso materiale alle condizioni della vita urbana. Significa, infatti, il modello di una realtà urbana dove il valore d’uso prevale sul valore di scambio, cioè dove la libertà, l’individualizzazione nella socializzazione, la bellezza, l’incontro, predominano sui mercati e sulle loro esigenze e costrizioni. Si può dire, come Harvey ([2012] 2013), che rivendicare il “diritto alla città” è esigere un tipo di città che ci offre la possibilità di essere le persone che vorremmo essere e che tipo di relazioni sociali cerchiamo. È, quindi, attraverso il diritto di cambiare la città, il diritto di cambiare noi stessi secondo i nostri desideri più profondi. Ma, poiché la reinvenzione della città dipende dall’esercizio di un potere collettivo sul processo di urbanizzazione, è un diritto più collettivo che individuale.

Il diritto alla città è stato scritto da Lefebvre nel 1968, quindi la sua critica alla predominanza del valore di scambio sul valore d'uso nel modello di urbanizzazione seguito dalle società occidentali era ancora prevalentemente basata sullo sviluppo delle città industriali. Da allora, la ristrutturazione del capitalismo mondiale a partire dagli anni 1970 ha significato la penetrazione e l'approfondimento della logica mercantile nelle più diverse relazioni sociali, forse come mai nella storia del capitalismo. Le città hanno ovviamente sentito profondamente l'impatto di questo cambiamento. Pertanto, non sarebbe esagerato affermare che il valore d'uso nelle nostre città attuali è ancora più in secondo piano rispetto al valore di scambio, rispetto al momento in cui è stato scritto il libro.

Tuttavia, come già affermato da Lefebvre ([1968] 2014), lo "urbano", cioè questo orizzonte di trasformazione di noi stessi attraverso la lotta per il "diritto alla città", è un seme che rimane nelle crepe dell'ordine di mercato. Lo "urbano", come manifestazione più profonda dei nostri desideri, non svanisce mai e persiste sempre nella virtualità. È in questo senso che vorremmo inscrivere le lotte contro le rimozioni delle *favelas* a Rio de Janeiro come una lotta per il "diritto alla città". Sono germi che ci ricordano come i desideri manifestati collettivamente per il diritto alla libertà di scegliere dove vivere, come vivere, con chi vivere, possano prevalere sull'ordine del mercato. Le lotte contro le rimozioni delle *favelas* non possono essere ridotte come una mera lotta per il diritto alla casa, perché sappiamo che i residenti che accettassero gli accordi di rimozioni proposti dal comune verrebbero risarciti o riceverebbero altre abitazioni, magari anche in condizioni infrastrutturali migliori di quelle che avevano. È, più di questo, il diritto a continuare a vivere dove hanno sempre vissuto e il diritto a mantenere relazioni affettive con il luogo in cui hanno sempre vissuto, con il quartiere, con il lavoro. Qui il diritto alla città è meno un diritto di trasformazione (che, tra l'altro, era simboleggiato dalle rimozioni, l'esatto opposto del "diritto alla città") che un diritto a mantenere la vita secondo i principi decisi dai residenti stessi.

Il diritto di continuare a vivere nei propri spazi abitativi, nelle *favelas* dove hanno sempre vissuto, illustra il diritto alle eterotopie urbane, alla costituzione di altri spazi dove qualcosa di diverso è possibile. La formazione di questi spazi non è necessariamente un progetto consapevole, ma una necessità dell'esistenza che finisce per costituire altre modalità di relazione sociale, di percezione, di sentimento, in opposizione all'isotopia come progetto dell'ordine spaziale consumato e razionalizzato del capitalismo e dello Stato. Ma poiché Lefebvre era pienamente consapevole della forza e del potere delle

pratiche dominanti, per l'autore gli spazi eterotopici finiscono sempre per essere riconquistati da queste pratiche. Il compito fondamentale, quindi, sarebbe quello di sradicare tali pratiche attraverso un movimento rivoluzionario più ampio. Il “diritto alla città” non sarebbe altro che un passo intermedio verso questo obiettivo.

Iscrivendo le lotte urbane nei progetti rivoluzionari, Lefebvre ([1968] 2014) segna una differenza rispetto alle lotte politiche finora dominanti. Come dice Harvey ([2012] 2013), invocando la “classe operaia” come agente di trasformazione rivoluzionaria, Lefebvre ([1968] 2014) suggeriva che la classe operaia rivoluzionaria fosse formata da lavoratori urbani, e non esclusivamente da operai di fabbrica. Il testo ha suscitato alcune polemiche, poiché una certa sinistra tradizionale ha avuto difficoltà ad assumere come rivoluzionario il potenziale dei movimenti sociali urbani, sottovalutato come meri tentativi riformisti di affrontare questioni puntuali piuttosto che sistemiche, non essendo quindi considerato né un vero movimento rivoluzionario né di classe. È noto che con la ristrutturazione del capitalismo dagli anni 1970 in poi, il proletariato tradizionale è stato in gran parte sostituito dal precariato. Non ha senso, quindi, pensare a un progetto rivoluzionario senza tener conto di questa enorme massa di lavoratori urbani. Secondo Harvey ([2012] 2013), il grande problema politico è sapere come una massa così disorganizzata possa organizzarsi in modo tale da costituire una forza rivoluzionaria.

Ma qui vorrei evidenziare una differenza rispetto al pensiero di Lefebvre e Harvey. Gli autori in questione, pur riconoscendo che la classe operaia non è più ristretta agli operai di fabbrica e deve quindi includere il precariato urbano, rimangono attaccati a una certa visione marxista che la vede come la classe che deve compiere il suo destino storico di promuovere la rivoluzione. Per loro, se la classe operaia è cambiata, ciò che deve rimanere è l'orizzonte di una trasformazione sociale sistemica e non riformista, basata sulla coscienza di classe e su una presunta autorganizzazione collettiva per la lotta politica. Rimangono attaccati, quindi, alla necessità di una presunta unità dei lavoratori, anche se tutte le evidenze dimostrano l'esistenza di gruppi sociali che condividono la precarietà ma sono assolutamente diversi tra loro.

Ora, come ci ha insegnato Michel Foucault, il potere si esercita in una rete, circola anche tra i lavoratori, soprattutto in tempi in cui la nuova ragione del mondo neoliberalista ha catturato le soggettività (Dardot e Laval [2009] 2016). Pertanto, non spetta a una presunta classe unificata il dovere divino di portarci la pace. Ciò che vorremmo sottolineare è l'importanza delle lotte sociali che, in un modo o nell'altro, brulicano nei più diversi contesti sociali in cui sono presenti relazioni di dominio, si confrontano con il

potere e cercano di creare o mantenere eterotopie. Si tratta necessariamente di micro-lotte sociali, necessariamente disperse, necessariamente frammentate, che possono articolarsi o meno tra loro per scuotere le strutture sociali. Nel caso che presentiamo della resistenza contro la rimozione della suddetta *favela*, non c'è orizzonte rivoluzionario nelle lotte collettive dei residenti della comunità contro la rimozione dei loro spazi abitativi. C'è solo la determinazione a lottare per il diritto di continuare a vivere secondo i tuoi desideri più profondi. Si tratta, senza dubbio, di una lotta “minore”, ma non per questo meno importante per la vita di centinaia di persone che vi hanno partecipato e ancora vi partecipano.

6.2 La lotta di una madre evangelica contro il razzismo di stato

Come abbiamo avuto modo di vedere nel capitolo precedente, un volto estremamente autoritario dello Stato brasiliano si rivela con lo sterminio di parte della popolazione delle periferie e delle *favelas* delle città brasiliane, principalmente uomini, giovani e neri. Questi omicidi avvengono attraverso un lavoro articolato tra la polizia e il sistema penale che tratta questi giovani come se fossero nemici interni in sostituzione dei nemici politici del regime militare che ha dominato il paese per più di due decenni. Dal punto di vista di un ordine urbano razzista, molti di loro devono essere messi fuori circolazione, e per questo possono essere arrestati o assassinati dallo Stato brasiliano.

Questa politica di sterminio non avviene senza resistenze (Birman e Leite 2004; Farias, Lago, e Efreim Filho 2020). Sottolineo qui le importanti lotte sociali di denuncia e ricerca della verità e della giustizia guidate dalle madri - povere, nere e *faveladas* - dei giovani assassinati dallo Stato brasiliano, principalmente nelle due principali città brasiliane, Rio de Janeiro e San Paolo.¹⁰¹ Queste lotte continuano a ispirare le lotte di molte madri i cui figli sono stati assassinati dallo Stato brasiliano. In questo paragrafo, presento la storia ispiratrice di Sandra Souza (nome fittizio), una donna evangelica nera

¹⁰¹ A Rio de Janeiro, sottolineo il movimento *Mães de Acari*, guidato dalle madri di 11 giovani della *Favela di Acari* scomparsi mentre trascorrevano un weekend in campagna nel comune di Magé, Area Metropolitana di Rio de Janeiro. Il movimento ha ispirato molti altri movimenti e molte altre madri i cui figli sono stati assassinati. Il libro curato da Birman e Leite è un riferimento importante per affrontare queste lotte (Birman e Leite 2004). A San Paolo, vorrei evidenziare il movimento *Mães de Maio*, emerso con l'omicidio, da parte della polizia, nel maggio 2006, di 564 persone, per lo più uomini poveri e neri, per vendicare gli attacchi di *PCC (Primeiro Comando da Capital)*, la principale fazione criminale di San Paolo, che aveva appena promosso un'ondata di rivolte nelle carceri di San Paolo e promosso attacchi di strada alla polizia e ai civili a causa del trasferimento nelle carceri di massima sicurezza di alcuni leader della fazione. Si veda il documentario *Mães de Maio: um grito por justiça* (Santana 2012).

nata in una *favela* di Rio de Janeiro, che è diventata un'importante città leader nella lotta per i diritti umani, la cui lotta si è intensificata dopo l'omicidio di suo figlio nel 2008 dallo Stato brasiliano.

Nipote di ex schiavi che sono venuti dallo stato di Minas Gerais e sono stati i primi occupanti della collina che sarebbe diventata una delle principali *favelas* della *Zona Sul* di Rio de Janeiro, Sandra è nata prematura nel 1971 nella suddetta *favela* quando sua madre ha partorito improvvisamente dopo essersi sentita male a causa di uno scontro a fuoco tra polizia e trafficanti, che stavano appena iniziando le attività di narcotraffico nella *favela*. Nella sua autobiografia¹⁰² e nell'intervista, Sandra racconta storie di tante difficoltà durante la sua infanzia e adolescenza, come quando le persone della *favela*, compresi i suoi familiari, scesero nei quartieri nobili della *Zona Sul* in cerca di cibo nella spazzatura di supermercati e hotel.

Sandra ha avuto quattro figli. La storia del primo di loro, Márcio (nome fittizio), è ciò che ci interessa qui. È nato nel 1991 ed è stato cresciuto esclusivamente da Sandra. Nella sua autobiografia, Sandra dice che suo padre, poco dopo la nascita di Márcio, si è trasferito negli Stati Uniti e non ha mai aiutato finanziariamente a crescere suo figlio. Da lì iniziò a inviare foto che rivelavano una vita molto diversa da quella che Márcio viveva nella *favela*. Poi, secondo Sandra, Márcio iniziò ad alimentare il sogno di incontrare suo padre e di andare negli Stati Uniti. Poiché il padre non mandava denaro e Sandra non aveva le condizioni economiche per realizzare il sogno del figlio, Sandra giustifica i piccoli furti che suo figlio inizia a praticare nel 2003, all'età di 12 anni, nel tentativo di ottenere dei soldi per pagare il suo viaggio negli Stati Uniti per incontrare suo padre.

Questi piccoli reati commessi da Márcio non sono rimasti impuniti. Nei casi di reati commessi da adolescenti di età inferiore ai 18 anni, come nel caso di Márcio, la legislazione brasiliana prevede, in alcuni casi, che siano ricoverati in centri di giustizia minorile per l'applicazione di misure correttive. A Rio de Janeiro, l'ente del governo statale che esegue le misure legali contro i minorenni delinquenti è il *Departamento Geral de Ações Sócio Educativas* (DEGASE), dove Márcio è stato inviato alcune volte tra il 2003 e il 2008. DEGASE è noto, come dimostra l'autobiografia di Sandra, in quanto ente statale in cui si praticano ripetutamente violenze e abusi contro i minorenni delinquenti. Ci sono rapporti, ad esempio, che in casi di indisciplina, gli agenti del DEGASE picchiano i detenuti che, a loro volta, vengono minacciati se vengono nuovamente mandati a questo

¹⁰² Non presenterò i dati della sua autobiografia per preservare l'identità della mia interlocutrice.

centro. Márcio, come molti altri adolescenti, era già stato vittima di queste violenze e abusi nei primi ricoveri, ma il peggio sarebbe accaduto il primo giorno di gennaio 2008.

La notte di Capodanno 2008, Márcio, in compagnia di un altro adolescente, ha rubato un militare americano sul lungomare di Ipanema. I due adolescenti sono stati indirizzati al DEGASE. Sandra ha ricevuto una chiamata dicendo che suo figlio era stato arrestato. Il pomeriggio successivo ha ricevuto un'altra telefonata che le chiedeva di recarsi alla stazione di polizia più vicina, dove fu informata che suo figlio era morto. Il motivo della morte non era stato inizialmente chiarito. Tuttavia, una lettera scritta dall'adolescente arrestato con Márcio rivela che, arrivando al DEGASE, Márcio ha restituito un pugno ricevuto da un agente del DEGASE e successivamente è stato torturato a morte all'interno dell'istituto stesso. L'esumazione del corpo di Márcio, sebbene autorizzata dal 2009, è avvenuta solo nel 2011 e ha dimostrato che era stato vittima di torture prima di morire.

La tortura e l'omicidio di Márcio hanno catalizzato il coinvolgimento di Sandra nelle lotte per i diritti umani. La storia di lotta di Sandra è già ben documentata nella sua autobiografia e in altre pubblicazioni (Farias, Lago, e Efrem Filho 2020; Petracchi 2018). Tuttavia, mi piacerebbe trovarla comunque perché mi interessava approfondire alcuni temi, in particolare come le lotte a cui partecipa si articolano con il fatto di essere evangelica. Ho avuto il suo numero di telefono tramite un pastore che mi ha fatto conoscere la *Favela da Providência*, nel Centro di Rio de Janeiro. Sandra era molto interessata a concedermi un'intervista fin dall'inizio. Abbiamo programmato l'intervista un mercoledì pomeriggio a casa sua, che ora si trova a Itanhangá, un quartiere della *Zona Oeste* della città. Per arrivarci, dovevo scendere all'ultima stazione di una delle linee della metropolitana e poi prendere un autobus per il centro di Itanhangá. Da lì dovevo camminare su una collina per circa 1 km per raggiungere la casa di Sandra.

Sull'autobus, attraverso i finestrini, si è rivelata una Rio de Janeiro che non conoscevo. Avevo già detto nel capitolo precedente che parte della *Zona Oeste* della città differisce molto dalle tradizionali *Zona Sul* e *Zona Norte* per via di un'urbanizzazione molto più recente e, almeno dal mio punto di vista, di gusto molto discutibile. L'autobus che mi ha portato a Itanhangá, invece, percorreva un percorso i cui dintorni erano molto simili alla campagna: fiumi, laghi, animali selvatici e una fitta foresta predominavano nel paesaggio che solo occasionalmente indicava una casa, una scuola o un hotel. Circa 20 minuti dopo l'inizio del viaggio in autobus, mi trovavo nel centro di Itanhangá, dove dovevo scendere. Mi sono alzato dalla sedia e mi sono diretto verso la porta. Davanti a

me c'era una donna con un nome tatuato su gran parte della sua schiena. Avvicinandomi ho letto: MÁRCIO. Non c'era dubbio che la donna davanti a me fosse Sandra. Mi sono presentato e siamo rimasti entrambi sorpresi dalla coincidenza. Scendemmo dall'autobus e ci avviammo insieme verso casa sua. Lungo il percorso, un pendio sinuoso circondato da una fitta vegetazione dove solo occasionalmente si vedevano enormi muri che, immagino, circondassero enormi case, ho spiegato a Sandra la mia ricerca. Mi spiegò anche che si era trasferita a Itanhangá alcuni anni fa, dopo aver vissuto a lungo nella *favela* della *Zona Sul* dove era nata, a causa della persecuzione che stava subendo da parte della polizia, poiché la sua lotta oggi consisteva principalmente nel denunciare gli abusi commessi dalle forze dell'ordine nelle *favelas* di Rio de Janeiro.

Dopo circa 15 minuti di cammino siamo arrivati a casa sua, una semplice costruzione circondata da tanto verde intorno, e presto abbiamo iniziato l'intervista. Sulla base di ciò che avevo letto, presumevo che la lotta di Sandra per i diritti umani fosse iniziata poco dopo la morte di suo figlio, ma presto ha chiarito le cose.

Non proprio. Perché prima che mio figlio morisse - perché ero una persona così, un po' ribelle, sai, mi è sempre piaciuto - non sapevo cosa fosse essere un difensore dei diritti umani, non sapevo cosa fosse, perché fino ad allora non avevo questa conoscenza. Quando vedovo queste violazioni [praticate dalla polizia contro i residenti della *favela*], andavo sempre all'*Associação dos Moradores*. E io rimanevo lì con i presidenti dell'*Associação dos Moradores*, cercando di interagire con loro, provando...vediamo... vediamo cosa si può fare nelle riunioni. Perché, tipo, una sola persona non può muoversi, ma se ne hai più di una, sostenendo in modo che non succeda dentro la - si diceva *morro*, oggi si dice *favela* - dentro il *morro* ce la faremo. Perché allora la polizia stava già invadendo la *favela* con questa violenza. Tante volte i residenti non erano presenti perché temevano la presenza della polizia. E non avevo paura, era il mio genere. Mi dicevano: "Continua a farti coinvolgere in queste cose, lascia perdere". Ho detto: "No, le persone devono rispettare il nostro diritto, non è perché viviamo in *morro* che dobbiamo vivere questa situazione... essere presi a schiaffi, essere presi a calci, la porta di casa scassinata. Non l'ho mai accettato, quindi quando l'ho visto all'interno del *morro*, ci andavo contro e parlavo... Parlavo della parola di Dio a queste persone [alla polizia], dicevo: "E se fosse tuo figlio? E se Gesù ti respingesse e tu passassi attraverso questa violenza? Hai mai pensato al domani? Perché oggi sei violento, oggi sei oppressore, ma domani, se chiedi misericordia a Dio. Ricordi quel ladro sulla croce? Era lì, solo uno si è pentito, se uno di voi che sta praticando tutta questa violenza si pente delle sue vie malvagie, Gesù ha già conquistato la folla (Intervista a Sandra, 06/7/2022).

I suoi principali riferimenti per le lotte nella *favela* furono due evangelici che divennero presidenti dell'*Associação de Moradores*, come dice nello stralcio seguente.

Prima di mio figlio, ho imparato molto, sai, in questa lotta, ad avere più pazienza, forza per parlare. Ho imparato da Sebastião Teodoro. È stato anche lui coinvolto nel traffico di droga, l'ha abbandonato, si è unito alla chiesa ed è stato presidente dell'*Associação dos Moradores* di Cantagalo - di Pavão, Pavãozinho e Cantagalo. E con questo, ho visto in lui... era un uomo di colore molto potente, aveva, aveva studio. Era un uomo di colore che si trovava all'interno della *favela* senza alcuna opportunità. Ha avuto l'opportunità di

uscire dal traffico di droga e di entrare in chiesa ed essere il portavoce della *favela*. Quindi l'ho guardato così: "Oh, voglio essere così, voglio essere una portavoce della mia comunità". Fino ad allora non sapevo che esistesse una militanza per i diritti umani, contro la violazione dei residenti. E in questa traiettoria ho imparato da lui ad affrontare. Quando l'ho visto fortissimo, con parole forti contro la polizia durante le riunioni, gli ho detto: "Ecco a cosa pensavo nella vita". Ma poi quando sono venuta, sono venuta con questa forza, ho trovato anche Alzira, che era una missionaria in chiesa che ha assunto la presidenza dell'*Associação dos Moradores*. L'ho conosciuta in chiesa, ho iniziato ad essere più presente all'interno dell'*Associação*, a capire i problemi che aveva la *favela* e cosa si poteva cercare, una soluzione e, a volte, non si poteva trovare una risposta sia dallo Stato che dal comune (Intervista a Sandra, 7/6/2022).

Tuttavia, la sua lotta si è rafforzata dopo la tortura e l'omicidio del figlio Márcio. Sandra è diventata una delle leader di un movimento sociale che cerca di articolare le madri - povere, nere e *faveladas* – i cui figli sono stati uccisi dallo Stato di Rio de Janeiro, che consiste nel denunciare l'arbitrarietà commessa dalle forze dell'ordine e la ricerca della giustizia e della verità. Inoltre, ha intensificato la resistenza contro le azioni della polizia nella *favela* dove è nata. Nella sua autobiografia, descrive in dettaglio questa azione, mostrando le azioni che ha organizzato per denunciare l'azione della polizia nella sua *favela* dopo l'attuazione dell'UPP e come è intervenuta per cambiare questa azione. Lo stralcio di seguito rivela come la morte di suo figlio abbia influito sulla sua lotta.

Quando mio figlio è morto, ero già rafforzata, perché avevo già un'ispirazione, che era la mia voce combattiva e quei rappresentanti dell'*Associação dos Moradores*. E quando ho manifestato davanti alla porta del CTR [*Centro de Triagem e Recepção*, l'unità del DEGASE dove suo figlio è stato torturato e ucciso], ho voluto mostrare loro che Márcio aveva un'altra vita dietro quelle mura. Che Márcio aveva una famiglia e che non sarei stata messa a tacere dalle violenze subite da mio figlio. Perché la violenza vivevo già dentro la *favela*, ma non mi aspettavo che lo Stato fosse il mio più grande nemico. Quindi era il mio modo di dire: "Guarda, io sono la donna di colore, *favelada*, il cui figlio è stato ucciso da voi. E continuerò a combattere e a dare voce a mio figlio. Darò voce a mio figlio, continuerò a darlo". Quindi, la mia militanza non era più solo per Márcio, era per tutti gli altri adolescenti che sono nel centro di giustizia minorile e che sono messi a tacere, vengono uccisi. Poi voglio scrivere un libro per parlare di morti invisibili e silenziose, perché si sente il rumore di uno sparo dentro una *favela*, ma il grido di aiuto di un adolescente picchiato e ucciso all'interno di questi centri nessuno lo sente. In questa traiettoria, quante madri hai visto, quanti familiari sono stati ascoltati dallo Stato affinché questa barbarie non si ripeta? Non esiste. E si sente... Oggi la moda... La moda oggi è la Polizia Militare, che entra nella *favela* e ammazza. Vedi solo la *favela* che sanguina lì. Non voglio vedere sanguinare la mia *favela*. Non voglio vedere la mia fratellanza nera – quando dico mia fratellanza, lo dico perché è la mia gente, è la mia gente – che soffre lì, i muri dipinti di sangue. Nei vicoli, madri e donne che urlano che il loro figli sono morti lì. E molte volte la polizia non ti lascia nemmeno piangere, lamentarti. Dicono di non prendere il corpo della persona che c'è, perché vuole spostare il corpo sul luogo in modo che la scena del crimine non riveli quello che ha fatto. La moda di oggi è questa cosa della morte nella *favela*. Nessuno parla delle morti nel sistema carcerario, nessuno. Nessuno parla dell'abuso. Sai perché? È il brutto anatroccolo della società, è qualcosa di cui nessuno vuole parlare. È molto facile per me giudicare il trafficante che c'è: "Oh, è un

bandito! È un trafficante!”, ma nessuno si siede a sentire la storia di questo trafficante, perché è diventato un trafficante (Intervista a Sandra, 07/06/2022).

I primi due stralci dell'intervista sopra riportati rivelano già un fattore fondamentale della vita di Sandra e, quindi, anche della sua lotta: la religione. Sandra è evangelica dell'*Assembléia de Deus*, la principale denominazione pentecostale brasiliana. Non proviene da una famiglia evangelica, ma ha iniziato a frequentare la chiesa nella *favela* dove è nata sin da piccola per stare in compagnia di altri bambini e da allora non ha mai smesso di frequentare la chiesa. Alla domanda sull'importanza che la religione gioca nelle sue lotte, Sandra usa argomenti morali basati su testi biblici come un modo per esercitare la solidarietà. Allo stesso tempo, non risparmia critiche agli altri evangelici e alla chiesa come istituzione, molto distante, secondo lei, dalle lotte sociali.

Saprai davvero, dopo che... la persona che ha un carattere di Dio, non maltratta l'altro, non umilia, sai, e ho visto che, nel tempo, le persone cambiano. La parola di Dio, non cambia, ma le persone sì. E quando ho visto che le persone cambiavano, abbandonando, non direi la dottrina dell'uomo, ma abbandonando la parola, che è amare il tuo prossimo come te stesso. E nel momento in cui vedi che una persona che ha bisogno - ha bisogno di una cosa spirituale, ha bisogno di una parola spirituale - viene cacciata dalla chiesa da qualcun altro, allora quella persona che ha fatto ciò non ama Dio. Non ha... se non ha amore per il prossimo, che sta vedendo, immagina se avrà quell'amore per Dio. Così ho iniziato a vedere alcune cose, a vedere i pastori che sbagliavano, a vedere i pastori che flirtavano con le *irmãs* all'interno della chiesa. Quindi, questo mi stava allontanando. Perché, ho detto: "Dio non cambia. A causa del comportamento dell'uomo, non posso fare a meno di adorare e accettare ciò che Dio ha di meglio per me". Poi ho lasciato la *favela* dove sono nata per vivere qui. Quando sono venuta a vivere qui, ho iniziato ad andare meno in chiesa. Perché parlo con le persone: questo è materiale. La chiesa in cui vado, questa è di pietra. Questo sta per disfarsi, ma la vera chiesa sono io. Perché se la Bibbia dice che io sono la chiesa, il corpo di Cristo è in noi: uno è la testa, uno è il braccio, uno è la gamba. Quindi mi considero una chiesa viva. Sto vivendo la chiesa. Perché il muro non parla, non ti darà una parola di conforto. Il pavimento non camminerà con te. Perciò dico: la vera chiesa siamo noi. Noi che siamo la chiesa. E dobbiamo averlo, vedere se c'è davvero una purificazione dentro di noi, se siamo puri di cuore, in modo da poterci aiutare da vicenda. Poi le persone nella mia chiesa non mi capivano. Sono stata molto criticata perché non mi capivano, in questo mio modo, di voler fare quello che dice la parola: aiutare il prossimo come... aiutare il prossimo, amare il prossimo come te stesso, visitare vedove, orfani, orfani, eh. Era molto facile essere all'interno della chiesa per dire la parola al credente. Ma che dire delle persone là fuori che hanno bisogno di sentire una parola? La gente della chiesa non ha molto queste preoccupazioni. Te lo dico io, con me stesso, a volte avevo bisogno a casa con mio figlio. Dov'è il supporto? Non ho avuto il sostegno della chiesa. Ho avuto il sostegno, a volte, di persone che non erano della chiesa. Quindi, a causa del mio atteggiamento, poiché ho aiutato persone che non erano della chiesa, quelle persone hanno finito per aiutarmi. Allora avevo molta sete di giustizia, perché pur essendo di chiesa, ho visto, da bambina, la polizia che maltrattava altre persone, prendeva un ragazzo e lo metteva... Vicino alla casa di mia madre c'era un barile di acqua, questo barile esiste ancora oggi. Il poliziotto metteva il ragazzo a testa in giù, lo affogava, sai, lo torturava. E ho guardato... dato che la casa era di legno, c'erano diverse fessure nel muro, sai, ho continuato a guardare attraverso le fessure quando la polizia

torturava qualcuno lì. Così, non ho mai accettato di sedersi pigramente (Intervista a Sandra, 7/6/2022).

Sandra racconta anche di essersi ispirata alla storia di Gesù dopo aver parlato di un'opera di evangelizzazione dei trafficanti che ha svolto settimanalmente per due anni, con il sostegno dell'istituzione di cui faceva parte.

Gesù stesso dice: “Sulla strada troveremo spine, vivremo... Non ti chiamo a un mondo di rose, no, a un mondo di meraviglie, no. Ti chiamo alla lotta, ad un confronto”. Perché Gesù ha affrontato, ha affrontato i potenti. Questi potenti oggi sono lo Stato. Oggi è questa società che ti limita dall'essere nei luoghi. Oggi, i nemici di oggi... A quel tempo, c'era sempre violenza. Al tempo di Gesù c'era sempre violenza e mi vedo così, nella Bibbia, come Pietro. Ho detto loro: “Mi vedo come Pietro”. Cosa ha fatto Pietro? Pietro camminava con Gesù. Faccio l'esempio che, ho sempre dato l'esempio che le cose non erano facili e non sarebbero facili solo avvicinandosi alla chiesa, ma avrebbero vita e vita in abbondanza. Non perderebbero la vita per essere in un vicolo, portando una pistola, non farebbero spezzare il cuore di una madre. Ho detto loro: mi vedo come Pietro perché, a volte, ci sono momenti nella mia vita in cui voglio davvero tirare la spada e lanciaarla contro il nemico. Il nemico del corpo non è quello spirituale, perché la nostra lotta non è contro la carne o il sangue, lo dice la Bibbia. Ma, a volte, il nostro io, il nostro Pietro che è dentro di noi, ci fa vedere che c'è un cambiamento come questo... di violenza. Non mi troverai perfetta, perché non sono perfetta, l'ho sempre detto molto chiaramente alle persone, sono imperfetta. E Pietro camminava al fianco di Gesù, quando Pietro andò a tagliare l'orecchio a Malco - il soldato che c'era - oggi lo farebbe con la polizia militare, oggi lo farebbe con l'esercito, ma allora erano i soldati romani che perseguitavano il popolo, il popolo povero. Sempre la persecuzione dei poveri. Allora Gesù si è rivolto a Pietro e gli ha detto: “Pietro, non è per la violenza, ma per il mio spirito, è per l'amore, è per la pace” (Intervista a Sandra, 6/7/2022).

Le dichiarazioni di Sandra sulle articolazioni tra le lotte a cui partecipa e la religione rivelano un'ambivalenza. Da un lato, la dimensione morale del cristianesimo come religione è mobilitata per rivelare l'obbligo di solidarietà di ogni cristiano. Dall'altro, l'esempio di Pietro come resistenza violenta al potere, allo Stato, ma la cui azione finisce per essere condannata da Gesù in nome dell'amore. Sandra è più per Pietro che per Gesù. Il loro modo di combattere è quello di “attaccare” incessantemente lo Stato. L'esempio dell'amore di Gesù è da lei mobilitato come gesto di solidarietà con quanti, come lei, hanno sofferto e soffrono ancora per le ingiustizie praticate da uno Stato nemico.

6.3 La lotta di una pastora nera in terra di milizie

Quando ho visitato il *Morro da Providência*, nel centro di Rio de Janeiro, il pastore che mi ha fatto conoscere la *favela*, dopo aver saputo delle ricerche che stavo facendo, ha detto che dovevo conoscere il lavoro di Mariana (nome fittizio), una pastora di colore di una chiesa neopentecostale situata nelle vicinanze di *Campo Grande*, importante quartiere della *Zona Oeste* di Rio de Janeiro. Mi sono subito interessato a

conoscerla. Tutto mi interessava: il fatto che fosse una donna, nera e che svolgesse un'opera di lotta sociale in una zona della città dominata dalle milizie, che ancora non conoscevo e volevo conoscere. Al termine della visita a *Morro da Providência*, il pastore mi ha dato il numero di telefono di Mariana.

Ho sentito Mariana la settimana successiva tramite WhatsApp per vedere se era d'accordo a concedermi un'intervista. Il risultato della nostra conversazione è stato il migliore possibile. È stata molto premurosa ad accogliermi nella chiesa dove era pastora e suggerì un incontro per quello stesso giorno. La chiesa, mi spiegò, era nel quartiere *Paciência*, vicino a *Campo Grande*. Con l'indirizzo in mano, Google mi ha detto che il modo più semplice per arrivarci sarebbe prendere il treno suburbano in direzione *Santa Cruz* e scendere alla stazione *Paciência*. Lì, dopo aver attraversato le linee ferroviarie su una passerella, dovevo camminare per circa 400 metri per raggiungere la chiesa. Dunque, niente di troppo complicato. Il problema, però, era l'immagine paradossale sui treni di Rio de Janeiro che avevo in mente e ciò che questa immagine mi causava. I treni mi portavano nei sobborghi sconosciuti di una città che stavo ancora conoscendo, e così mi attiravano; ma allo stesso tempo vorrei vederli lontani a causa dello stigma della violenza e del pericolo che c'è su questi treni.¹⁰³ Il desiderio di fare ricerca e il desiderio dell'ignoto hanno vinto la paura e la sfiducia e sono andato alla lotta.

Sono andato in metropolitana alla stazione di Maracanã e lì ho preso il treno per Santa Cruz. Erano circa le 15:00 e il viaggio durava circa 1:30 fino alla stazione *Paciência*. Dalla metà del pomeriggio i treni di solito viaggiano affollati, portando principalmente la gente che ritorna dal lavoro in *Centro* e in *Zona Sul* alle loro case nei sobborghi della città. Infatti, il treno era pieno di lavoratori che avevano già chiuso il turno, ma anche di altri che non lo avevano: ciò che ha attirato la mia attenzione sul viaggio è stata l'esistenza di un intenso commercio informale nelle carrozze dei treni. I lavoratori circolavano tra le carrozze, gridando, annunciando caramelle, biscotti, cioccolatini, formaggi, salumi, caricatori di cellulari, ecc. Fuori, il paesaggio stava lentamente cambiando: edifici e zone militari murate stavano gradualmente lasciando il posto a enorme *favelas*. In prossimità

¹⁰³ Nei miei ricordi di infanzia e adolescenza da tifoso di calcio, c'erano notizie ricorrenti che arrivavano attraverso la radio di tifosi picchiati e assassinati all'interno dei treni e delle stazioni nei giorni delle partite di calcio che si svolgevano a Maracanã tra le più importanti squadre di calcio del Rio de Janeiro. La violenza è reale e attuale: scrivo nel luglio 2022 e il mese scorso ci sono stati due omicidi sui treni suburbani di Rio de Janeiro, compreso l'omicidio di un tifoso dopo una partita al Maracanã.

delle stazioni, vicino ai binari, molte persone vivevano nelle peggiori condizioni umane possibili.

Sono arrivato alla stazione Paciência mezz'ora prima dell'orario previsto per l'intervista. Siccome avevo ancora tempo, ho camminato per qualche minuto intorno alla stazione. Ciò che ha catturato la mia attenzione è stata la presenza, in alcuni angoli, di uomini muscolosi, ben curati, con le cuffie nelle orecchie e molto attenti a ciò che accadeva intorno a loro. Poiché questa era un'area importante di azione delle milizie, ho presto pensato che fossero membri di una di esse. Onestamente non lo so, ma quell'immagine mi è rimasta in testa come simbolo del controllo dei territori da parte delle milizie. In prossimità dell'appuntamento con la pastora Mariana, mi sono incamminato verso la chiesa. Giunti all'indirizzo indicato, un grande cartello annuncia la chiesa. Si legge il nome della chiesa, il nome della pastora e il nome di un progetto sociale (UNA). Il cartello è illustrato da due immagini: quella di un uomo che aggredisce una donna e quella di una donna di colore che indossa un turbante. La chiesa di cui Mariana è pastora è una tipica chiesa evangelica alla periferia delle città brasiliane: situata in una zona residenziale, è circondata da case. La struttura stessa di quella che oggi è la chiesa è probabilmente un adattamento di quella che un tempo era una casa.

La pastora Mariana è arrivata all'ora prevista, portata dal suo autista privato. È giovane (durante l'intervista ha confermato di avere 31 anni), nera e ha i capelli neri ricci. Indossava un turbante, una camicetta rossa scollata e lunghe unghie finte. Mariana è una donna di colore e il suo modo di vestire portava molti elementi delle religioni di origine africana. Tutto questo sommato è molto provocatorio e non a caso. L'immagine di Mariana si confronta con i pilastri del neopentecostalismo brasiliano, che, come abbiamo visto, si è diffuso da una guerra dichiarata da pastori maschi contro le religioni di origine africana. La pastora Mariana è stata, fin dall'inizio, molto cordiale e mi ha invitato a entrare nella chiesa mentre poneva domande sulla mia ricerca. Siamo entrati nella chiesa, formata da un salone per circa 100 persone dove sono state distribuite delle sedie di plastica. Sul fondo c'era il pulpito e, proprio dietro questo, un ufficio che aveva dei libri, un computer, i materiali (le coperte, per esempio) usati per i progetti sociali della chiesa e un tavolo su cui c'erano alcune foto della pastora e l'attestato che l'autorizzava all'esercizio del suo mestiere. Per l'intervista, ci siamo seduti sulle sedie di plastica del salone.

Mariana è nata a Mesquita, città dell'Area Metropolitana di Rio de Janeiro, e si è trasferita a Paciência dopo essersi sposata, all'età di 19 anni. Di famiglia cattolica, andava

in chiesa solo perché era obbligata da sua madre. Ha deciso di diventare evangelica dopo un problema di salute di suo figlio, quando lui aveva 3 mesi.

Secondo Mariana, la malattia di suo figlio non è mai stata chiarita. Afferma semplicemente che lui è stato guarito dopo una preghiera guidata da un evangelico nella stanza d'ospedale dove era ricoverato suo figlio. La guarigione di suo figlio dopo la preghiera di un evangelico fu il fattore decisivo perché Mariana diventasse evangelica. Ai fini di questa ricerca, i dettagli che Mariana mi ha raccontato sui giorni trascorsi con suo figlio in ospedale e su come è avvenuta la sua conversione sono di scarso interesse. Come abbiamo visto nel quarto capitolo, dove presento i risultati del mio lavoro sul campo, il caso di Mariana fa parte di una narrazione ricorrente tra gli evangelici: il superamento di un grave problema personale (nel suo caso, la malattia del figlio) dall'intervento di una forza trascendentale. Nel suo caso, ciò avvenne prima della sua conversione, quando un evangelico ha pregato per suo figlio nell'ospedale dove era ricoverato. Da allora decise di cercare una chiesa evangelica e iniziò a frequentare la chiesa di cui è attualmente pastora.

Secondo Mariana, ciò che inizialmente l'attraeva alla chiesa era solo la fede in Gesù e la possibilità di ringraziare Dio per la guarigione di suo figlio. La chiesa a quel tempo era "molto neopentecostale" secondo Mariana, cercando di dire che era una chiesa totalmente conservatrice. Secondo lei, però, la chiesa stava per chiudere e così decise di diventare pastora per continuare il progetto della chiesa. Un episodio accaduto nel periodo in cui prese questa decisione, però, sembra essere stato determinante nel cambiare l'orientamento della chiesa.

Non appena ho assunto questa chiesa, ho dato alla chiesa una nuova veste, una veste progressista e attivista. Perché attivista? Nel momento in cui questa chiesa stava per chiudere, la situazione in questa chiesa era molto difficile e la antica pastora disse che non mi avrebbe ordinata pastora perché ero nera. E lì mi sono imbattuta, appunto, nel razzismo religioso. Quindi l'attivismo mi è venuto così, mi sono trovata di fronte al razzismo religioso che, in effetti, era sempre velato. C'è sempre stato, ma è sempre stato velato (Intervista alla Pastora Mariana, 02/10/2022).

Vittima del razzismo da parte della precedente pastora, Mariana dice di aver dato alla chiesa una nuova veste. Una veste progressista. Questo significa, secondo lei, che la chiesa non deve solo prendersi cura dell'anima dell'essere umano, ma deve andare oltre. Deve avere un ruolo sociale per l'intera comunità e non solo per il credente. Il dibattito sul razzismo, di cui è stata vittima perché nera, è uno dei fronti di azione della chiesa che guida. Vediamo cosa dice a riguardo.

E quindi ho pensato che dovevo essere più coinvolta nelle lotte. In effetti, ero già coinvolta in un po' di militanza perché sono laureata in Servizio Sociale e mi occupavo di militanza. E poi ho pensato che dovevo andare oltre. Inizio a frequentare spazi di persone evangeliche che credono nella lotta al razzismo. C'è una chiesa evangelica qui a Rio che viene tutta dall'Africa, sai, tutta progettata, è la cosa più bella. E poi, comincio a frequentare questi spazi, per capire. Ho anche iniziato a frequentare un movimento interreligioso per capire, per capire la mia negritudine. Perché la mia religione non parla della mia negritudine. Protestante non parla di negritudine. Chi parla di negritudine? Così sono andata a cercare qualcuno che parlasse di negritudine. Poi ho fatto un corso sul razzismo e ho iniziato a partecipare a questo movimento interreligioso, che sono vari leader religiosi di tutte le possibili confessioni religiose e che dialogano sulla base dell'amore e del rispetto, contro l'intolleranza religiosa, contro il razzismo. Ed è allora che inizia. Comincio ad acquisire conoscenze, le persone iniziano a conoscermi e comincio a proporre attività di questo livello all'interno della chiesa. Così abbiamo tenuto qui in chiesa il primo congresso sulla negritudine. Cos'è la negritudine? Comincio a mostrare che storicamente Gesù non è affatto bianco, con gli occhi azzurri. Gesù era nero. In effetti, la prima persona che ho portato qui per parlarne è stato uno storico, perché abbiamo bisogno di essere supportati da qualcuno. Ho portato uno storico a parlarne in una giornata di culto. In realtà, l'ho portato a fare un'attività qui con la gente, poi l'ho portato in un giorno di culto. E poi ho portato anche un altro pastore che conosce perfettamente questo argomento. Lui ha spaventato molte persone qui. La gente diceva: "Gesù non è mai stato nero! Gesù era bianco con gli occhi azzurri!". Quindi devi portare tutto a loro. "Guarda, ragazzi, guarda, hanno cercato di romanticizzare questo, quello, portando l'eurocentrismo, ma non era così. Gesù veniva da Nazaré e la gente lì era nera". Quindi cercavo di mostrare alla gente la verità della storia, cosa la Bibbia dice, perché la Bibbia è così meravigliosa - la amo così tanto - che dice: "Conoscerai la verità e la verità ti renderà libero". È la conoscenza che ci edifica, è la conoscenza che ci protegge, è la conoscenza che ci rende liberi, che apre i confini. E poi prima c'è stato questo shock qui. Tutti: "Gesù non è bianco?" Anche perché puoi vedere quanto sia contraddittorio. Il cattolicesimo porta questa immagine del Gesù bianco. Un progressista non dovrebbe portare l'immagine del Gesù bianco, perché ha studiato la teologia genuina. Ma no, quella impregnazione del Gesù bianco resta ancora nella nostra mente. Quindi, demistificare questo nella mente delle persone è ancora difficile... Poi, ho iniziato a lavorare su alcune questioni e poi hanno iniziato a capire in quel modo. Finché non capiscono che Gesù... ho portato qui anche una donna. Diceva che Gesù poteva essere sia maschio che femmina. Poi la gente "Non è possibile, la pastora è andata fuori di testa". Ho detto: "calmati, sta portando una prospettiva ideologica femminista". Perché abbiamo proposto diversi dibattiti. Dibattiti solo per costruire e distruggere alcuni pensieri. E lì nel dibattito, mi piace molto il dibattito, perché questo può aprire la mente di molte persone, la gente che vuole la conoscenza, sai. Ha portato una prospettiva di valorizzazione delle donne. "Perché hanno messo un uomo? Potrebbe anche essere una donna forse, la salvatrice. Perché hanno messo un uomo?" E ha sollevato la questione del patriarcato e tutta quella faccenda, ma cercando di mostrare loro che Gesù, è un essere proprio come te e me, è un essere più vicino di quanto immaginiamo. Quando portiamo un Gesù nero, dalla periferia, possiamo identificarci molto di più con Lui, sai? Un Gesù che ha sofferto come noi oggi soffriamo, che era molto più umano di quanto possiamo immaginare. Così sono stati in grado di identificarsi. E quelli a cui non piaceva, la verità è che hanno lasciato la chiesa. Quelli a cui è piaciuto sono rimasti e sono lì, i miei fedeli che ho fino ad oggi (Intervista alla pastora Mariana, 02/10/2022).

L'idea di portare al dibattito le possibilità del Gesù nero e del Gesù donna è stata la via trovata dalla pastora Mariana per discutere di razzismo e patriarcato, avvicinando la figura di Gesù al suo pubblico, formato principalmente da neri e donne. Per quanto

riguarda il patriarcato e le donne, oltre ai dibattiti proposti, la pastora sviluppa anche un lavoro di sensibilizzazione su uno dei principali problemi che affliggono le donne delle periferie di Rio de Janeiro: la violenza domestica. Accoglie, in chiesa e anche a casa sua, donne vittime di violenza, appartenenti o meno alla chiesa, oltre a tenere conferenze e corsi sull'argomento. La pastora Mariana ha descritto il suo progetto come segue:

Ma mi piace anche lavorare con le donne vittime di violenza, sai, perché è un lavoro così di gratitudine. Investi amore, affetto e riesci a far sì che quella donna, nel tempo, rompa quel ciclo di violenza che sta vivendo. E poi quella donna diventa così grata a te, perché sei riuscita a rafforzarla, ad ascoltarla. Perché è molto facile per noi parlare di violenza domestica...La società dice: "Lei è lì perché le piace essere picchiata" e non è così. "E' lì perché è debole" e non è così. Perché una delle donne più forti che ci sia, sono queste donne che purtroppo vivono questa violenza domestica, che sono le donne periferiche. Quindi quando li accogliamo qui, non nel senso di "Devi fare la denuncia". Non. Li accogliamo, li rafforziamo, mostriamo loro i loro diritti, i loro valori. Facciamo anche circoli di conversazione e poi offro dei corsi dove possono ottenere dei certificati, così li si sentono un po' più importanti, porto persone dall'esterno a parlare con loro. Faccio TikTok parlando di empowerment. Tutto ciò che è diverso, che attirerà, attirerà l'attenzione di quella donna in modo che possa apprezzarsi, amarsi, innamorarsi di se stessa, in modo che capisca "Senti, non devo affrontare tutto questo, non merito di passare tutto questo". Quindi abbiamo molte donne qui. L'anno scorso sono stata invitata a tenere una conferenza...Una conferenza per 460 donne. Ma mi hanno detto che sarebbe stato per 80 donne. Quando sono arrivata lì, c'erano più di quattrocento donne lì. E abbiamo parlato del tema. E dopo la conferenza, 38 donne su 460 sono recate direttamente al commissariato di polizia per denunciare i suoi mariti. Quindi è stato un fenomeno quello che è successo quel giorno. Quindi, seguo una tendenza secondo cui "una donna alleva un'altra donna". La donna è una potenzialità. Quindi, quando parlo della Bibbia da questa prospettiva in cui credo, porto loro anche parte della mia prospettiva femminista, valorizzandole, rafforzandole. Cominciano a guardarci con uno sguardo diverso. Era pazzesco, era pazzesco quel giorno! Però anche molto bello. Vedi che il tuo discorso è importante. Ecco perché devi anche stare attento quando dici qualcosa. Perché vedi quanto è importante, quante di queste donne volevano solo che qualcuno parlasse per loro. Qualcuno che li difendesse (Intervista alla pastora Mariana, 02/10/2022).

Il ruolo di Mariana nel sensibilizzare le donne vittime di violenza domestica ha apparentemente avuto un impatto così forte sulle vicinanze che ha anche causato disturbo ad altri pastori, come riportato di seguito.

Un gruppo di pastori è venuto a intimidirmi all'interno della mia chiesa. "Che pastora è questa che dice che il posto di una donna è dove vuole? Che pastora è questa che dice che se il rapporto non è buono, se è abusivo, la donna deve andarsene, che non è obbligata a sopportarlo? Che una donna non deve essere sottomessa?" Poi, in un giorno di culto, ero seduta lì su una di quelle sedie. E poi sono arrivati diversi uomini ben vestiti. Tra cui rinomati pastori. E ho detto: "Wow, qui in chiesa, bello!" Ed ero davvero eccitata. Ho detto: "Ragazzi, è fantastico! Tutti i pastori qui nella mia chiesa!" E hanno assistito al culto, guardando tutto. E poi, alla fine del culto, sono andata a parlare con loro. Molto felice perché lì c'erano anche dei pastori che io ammiravo. "Senti, vorremmo riunirci con Lei". Ho detto: "Certo!" Poi ho chiamato le persone che mi aiutano qui in chiesa e sono scesa in una stanza che era al piano di sotto. Ora la stanza è là dietro, va bene, ma quaggiù c'è una sala riunioni. E poi ho chiamato tutti, ho cercato di accogliere quei pastori, cosa

bellissima. E poi, il loro leader “Guarda, siamo venuti qui per fare una riunione perché non siamo d’accordo con il modo in cui fai questa chiesa. Primo che non dovevi guidare la chiesa.” E ha iniziato a dettare come dovrebbe essere, che il modo in cui lo stavo facendo era sbagliato, che ero troppo giovane per essere a capo di una chiesa, che la metodologia che insegnavo era totalmente sbagliata, che non c’era Dio in essa. E una delle donne – perché avevano anche donne con loro, alcuni erano con le loro mogli – ogni volta che volevo dire qualcosa, una delle loro mogli diceva: “No. Stai zitta. Prima parla l’uomo, poi parla la donna”. Poi c’è stato un momento in cui non ce la facevo più e mi sono alzata. “Zitto, sono io a parlare! Adesso mi sentirai”. Non si aspettavano da me questa reazione. Quindi ho iniziato da lì. Ho detto così tanto. Cominciai a dire loro che quello che facevano, il modo in cui parlavano, era inammissibile non solo secondo la legge cristiana, secondo la legge ecclesiastica, ma che era anche reato secondo il codice penale. E poi abbiamo scoperto perché. Dentro la chiesa c’erano le mogli di pastori che cambiavano modo di vestire, di pensare. Cominciarono a indossare il turbante. Anche questo li infastidiva: “Sai, questo turbante è considerato di religione di... di macumba, di macumba, non puoi usarlo”. Ho detto: “Non è macumba, prima devi studiare. È di una religione di origine africana. Ed è dei miei antenati. Amo, mi prendo cura dei miei antenati e lo apprezzo anche se sono una pastora. Apprezzerò esso e io lo porterò con me” (Intervista alla pastora Mariana, 02/10/2022).

Come suggerisce lo stralcio sopra riportato, la presenza di pastori delle vicinanze nella chiesa dove lavora la pastora Mariana si spiega con il disagio causato dal modo non tradizionale con cui Mariana si presenta e guida la sua chiesa. È una donna, nera, giovane, indossa il turbante e rende le donne consapevoli del patriarcato e della violenza domestica. Tuttavia, presenta ancora una ragione più tangibile per questo fastidio. Alcuni pastori, secondo Mariana, erano mariti di donne che “trattavano” con lei in chiesa. Erano proprio loro i carnefici delle donne con cui la pastora sviluppava l’opera di sensibilizzazione.

Oltre ad agire nelle lotte al razzismo e al patriarcato, le opere di evangelizzazione finiscono per trasformarsi in altre importanti opere sociali sviluppate dalla pastora Mariana. Sottolineo, ad esempio, la consegna di cibo alle famiglie bisognose e, principalmente, la distribuzione di cibo e coperte ai senzatetto. La chiesa ha persino aperto le sue porte ad alcuni di loro per dormire all’interno della chiesa in una giornata molto piovosa a Rio de Janeiro. La pastora Mariana spiega questi progetti in questo modo.

La chiesa è nata per servire e non per essere servita. Ed è per questo che iniziamo a fare azioni sociali per le famiglie, distribuendo cibo. Si comincia con i servizi per i senzatetto, si parla con loro e si distribuisce cibo. Spesso rendiamo invisibile questo pubblico, questi *irmãos* in Cristo. Ed è molto piacevole fare i culti con i senzatetto perché sono molto più accoglienti di qualsiasi altro essere. Prima, potevamo farli ogni settimana. Perché ultimamente sono sempre così impegnata, non posso più farli ogni settimana. Lo facciamo a Santa Cruz [quartiere vicino a Paciência]. Sono vicini a una fermata BRT. Ce ne sono molti lì. Prendiamo il cibo e quando arrivano, iniziamo a parlare dell’amore di Dio, dell’affetto. E lì iniziamo a formare questa alleanza, perché in effetti con i senzatetto è un’alleanza. Interessante quanto segue: qui c’è un gruppo di strada, ce n’è un altro, ce n’è un altro. Si proteggono. Si prendono cura l’uno dell’altro. Ci umanizza molto. Quindi

vedi che sono molto più solidali di noi. E poi possiamo vedere che abbiamo molto più di quello che meritiamo eppure ci lamentiamo. Quindi lavorare con i senzatetto è il lavoro che amo di più e mi umanizza di più (Intervista alla pastora Mariana, 02/10/2022).

Mentre la pastora Mariana mi concedeva l'intervista, mi chiedevo cosa la sua chiesa aveva di neopentecostalismo. L'opera sociale, i gesti di solidarietà e le lotte in cui è coinvolta non facevano parte della realtà dei pastori e delle chiese neopentecostali che avevo conosciuto e di cui avevo letto. La denominazione "neopentecostale" per la sua chiesa sembrava solo un residuo della vecchia chiesa che era, infatti, come mi disse, "molto neopentecostale". Il modo in cui la pastora Mariana conduce la sua chiesa rappresenta un altro caso, tra gli altri, di quanto possa essere pericolosa la generalizzazione degli evangelici brasiliani. Le tendenze contro il conservatorismo e il mantenimento dello *status quo* sono in minoranza, ma esistono.

Conclusioni

La crescente importanza che gli evangelici hanno assunto negli ultimi anni nella società brasiliana ha stretti legami con l'arrivo del neoliberismo nel paese. Il progetto di ricerca il cui risultato finale è stata l'elaborazione di questa tesi è nato proprio dal desiderio di cercare di comprendere le relazioni reciproche tra evangelici e neoliberismo in Brasile, o, in termini weberiani, le affinità elettive tra questi due termini del rapporto.

È vero che l'espansione degli evangelici nella società brasiliana ha cominciato a manifestarsi in modo significativo solo a partire dagli anni 1980/1990, proprio quando la transizione del paese al neoliberismo ha significato l'approfondimento della miseria sociale che ha segnato il processo di modernizzazione della società brasiliana. Poiché l'affiliazione religiosa, con l'approfondimento delle relazioni di mercato e delle libertà, è diventata una questione di libera scelta e libertà personale, i brasiliani sono stati liberi di scegliere la religione più adatta alle loro esigenze personali. Apparentemente è stato un filone del protestantesimo - il pentecostalismo e le sue variazioni - le religiosità che meglio si adattavano a quel contesto storico dalla creazione di una curiosa cosmologia che comprendeva guarigioni, miracoli, liberazioni e prosperità. Da allora, il cambiamento nel campo religioso brasiliano è dovuto principalmente alla migrazione dei seguaci del cattolicesimo al pentecostalismo e alle sue variazioni.

Tuttavia, il rapporto tra evangelici e neoliberismo che più ha interessato il mio progetto di ricerca è stato un altro, più specifico. Si trattava di cercare di capire il ruolo giocato da un filone del pentecostalismo - il neopentecostalismo - nella governamentalità neoliberista. Per questo, sarebbe necessario assumere un'opzione metodologica in relazione al neoliberismo. In questo lavoro, il neoliberismo è inteso non solo come un insieme di politiche economiche e ideologie applicate esternamente alle società attraverso un'articolazione tra stati nazionali e corporazioni (Harvey [2005] 2007 e Saad Filho e Morais 2020). Il neoliberismo è, inoltre, un tipo di razionalità costruita nelle più diverse relazioni sociali, fondata sulla concorrenza come norma di condotta e sull'impresa come modello di soggettivazione il cui orizzonte è la costituzione di nuovi soggetti e nuove società adeguate alle mercato (Dardot e Laval [2009] 2016 e Foucault [2004] 2005). Per il caso di questa ricerca, tuttavia, la cosa più interessante è che questo tipo specifico di governamentalità, la governamentalità neoliberista, che si è sviluppata prendendo molto sul serio le richieste di libertà dei gruppi sociali che hanno combattuto contro le discipline delle società industriali, convive molto bene, in alcuni casi, con il conservatorismo morale e, se necessario, con l'autoritarismo (BROWN, 2019; DARDOT et. al. 2021). La

governamentalità neoliberista è quindi forgiata da un'insolita miscela di libertà e conservatorismo.

Il neopentecostalismo fu proprio il tipo di religiosità che nacque e si sviluppò incorporando questo tipo di razionalità tipica del neoliberismo. Si trattava, quindi, di capire come questa religiosità contribuisca alla formazione di soggettività adattate al neoliberismo. Parte della bibliografia ha permesso di comprendere alcune approssimazioni tra neopentecostalismo e neoliberismo, ma non è stata in grado di svelare in dettaglio i discorsi e le pratiche delle chiese e come sono stati incorporati dai fedeli. Sarebbe necessario, a mio avviso, conoscere da vicino cosa stava succedendo in una chiesa neopentecostale. Per questo ho deciso di sviluppare un'etnografia in una delle sedi dell'*Universal* – il principale rappresentante del neopentecostalismo brasiliano – a Rio de Janeiro, città dove è nata la chiesa e dove ha un numero significativo di fedeli.

Come spero di aver dimostrato durante questo lavoro, l'etnografia ha rivelato nel dettaglio come la chiesa riesca, nei suoi discorsi e nelle sue pratiche, a promuovere molto efficacemente un'articolazione tra conservatorismo e libertà che si rivela uno straordinario strumento per la condotta dei suoi fedeli, la cui stragrande maggioranza è formata da poveri, neri e donne. Uno strumento di condotta che si organizza, in maniera solo apparentemente paradossale, attorno alla sofferenza, alla mobilitazione della figura del diavolo, al denaro, all'imprenditorialità, all'autosviluppo, al marketing personale, alla famiglia e persino a Dio. Come nella famosa tesi di Weber ([1904] 2018), che cerca di stabilire un rapporto tra protestantesimo e capitalismo, allontanandosi dal puro economicismo, ho cercato di mostrare in questo lavoro come in Brasile il neopentecostalismo sembra indicare come la formazione di un certo tipo di soggettività da un certo modo religioso di concepire l'esistenza può essere responsabile dello sviluppo di un certo tipo di capitalismo. Le somiglianze, tuttavia, si fermano qui. Nel caso brasiliano, il neopentecostalismo è, infatti, una conseguenza del neoliberismo (inteso come governamentalità) e non il contrario. Il neopentecostalismo brasiliano, inoltre, incoraggia la formazione di soggetti adattati a un tipo di capitalismo basato sul consumo, tutt'altro, quindi, dall'ascesi protestante che portava alla produzione di un tipo di soggetto adattato a un capitalismo di tipo industriale che dipendeva dalla disciplina nel lavoro e del risparmio per i continui reinvestimenti nella produzione.

Dopo essere arrivato a Rio de Janeiro, entrando in contatto con una bibliografia più ampia, iniziando a frequentare la chiesa e incontrando alcuni ricercatori, professori ed evangelici, ho scoperto che pensare all'articolazione tra evangelici e neoliberismo solo

da un'etnografia in una chiesa neopentecostale non darebbe una dimensione esatta di questa articolazione. Il fenomeno evangelico stava acquisendo una dimensione così importante nelle *favelas* e nelle periferie della città, da cominciare ad articolarsi con altre forme di governamentalità già "classiche" di questi territori, tutte più o meno articolate con il neoliberismo. Ho cercato di mostrare, quindi, come in alcuni casi la religiosità evangelica sia servita e serva ancora da legittimatore morale, ad esempio, delle politiche di sicurezza della città, delle politiche di rimozione delle *favelas*, del traffico di droga e delle milizie.

Se la maggior parte del fenomeno evangelico brasiliano è profondamente legato a discorsi e pratiche che alimentano lo *status quo*, i contatti che ho stabilito in città mi hanno anche permesso di incontrare molti evangelici, pastori e fedeli, che non rientravano in questa categorizzazione. Per evitare un approccio totalizzante agli evangelici brasiliani e per dimostrare che esistono resistenze, nell'ultimo capitolo della tesi ho presentato tre casi che chiamo di *soggettività evangeliche in lotta*. Tre donne - nere, *faveladas* ed evangeliche - che sono coinvolte in diverse lotte per la giustizia sociale nella città.

Sviluppare un progetto di ricerca sugli evangelici brasiliani si è rivelata un'esperienza insolita e paradossale per me. Insolita perché la ricerca mi ha costretto a fare un nuovo tuffo nel mondo religioso brasiliano - quello che sicuramente ha lasciato segni profondi nella mia formazione personale - al quale non avevo intenzione di tornare. Questa volta, però, non si trattava più del cattolicesimo. Mi stavo avvicinando a uno dei più importanti fenomeni sociali brasiliani degli ultimi decenni: l'espansione del protestantesimo pentecostale. Da un certo punto in poi, i brasiliani, soprattutto i poveri, i neri e le donne, hanno cominciato a diventare evangelici a una velocità impressionante. La comprensione delle periferie urbane delle grandi città brasiliane passa, oggi, attraverso la comprensione degli evangelici. Ma non solo. L'espansione degli evangelici è diventata un fenomeno così importante nella società brasiliana da diventare una variabile fondamentale per comprendere l'attuale momento politico del paese. L'elezione, nel 2018, di un ex militare di estrema destra alla presidenza della repubblica è stata possibile solo grazie al massiccio sostegno ricevuto dagli evangelici brasiliani.

L'esperienza è stata anche paradossale. Da un lato, ho riaffermato l'impressione che un tipico critico brasiliano e non evangelico ha sul fenomeno evangelico brasiliano. I discorsi e le pratiche della maggior parte delle chiese sono potenti strumenti di potere, estremamente conservatori, che tendono a perpetuare le strutture sociali, economiche e politiche che rendono la società brasiliana una delle più disuguali e ingiuste del mondo.

Di conseguenza, la maggior parte dei fedeli, influenzati dalle chiese, tendono anche ad essere estremamente conservatori e intransigenti. La critica, quindi, è di solito rivolta sia alle chiese che ai fedeli. Tuttavia, il mio avvicinamento al “mondo evangelico”, attraverso i libri, ma soprattutto attraverso la convivenza con tanti evangelici e le visite alle chiese mi ha costretto a relativizzare le mie certezze iniziali: non solo ho scoperto un movimento evangelico, formato da alcune chiese e fedeli, quasi invisibile, che non è d'accordo con la tendenza maggioritaria conservatrice, ma ho capito che anche le chiese evangeliche più conservatrici e perverse possibili rappresentano forse l'unica possibilità di vittoria trovata da molti brasiliani nella competizione sociale. In loro, e forse solo in loro, un'enorme massa di brasiliani può combattere i propri “fallimenti” quotidiani con qualche possibilità di vittoria. Le chiese evangeliche rappresentano, allo stesso tempo, la miseria della condizione sociale brasiliana e la rivolta contro di essa.

Sono molto consapevole che la ricerca che ho condotto rappresenta solo un certo sguardo sugli evangelici brasiliani, fortemente influenzato dalla mia soggettività. Il mio background accademico e gli autori con cui ho avuto contatti durante la mia formazione sono stati determinanti per il modo in cui ho scelto di avvicinarmi al mio oggetto di studio. Inoltre, il fatto di essere un tipico brasiliano di classe media, educato in un ambiente familiare cattolico, mi pone, credo, più distante dagli evangelici brasiliani che vicino a loro. Come già affermato nella metodologia di questo lavoro, assumo i presupposti di una sociologia riflessiva e, quindi, la precarietà dei risultati che presento e il loro carattere interpretativo. Tuttavia, se il pericolo di assumere i presupposti di una ricerca riflessiva è cadere nella trappola del soggettivismo puro e negare l'esistenza di qualsiasi realtà oggettiva del fenomeno sociale indagato, al di là della mia interpretazione del fenomeno evangelico brasiliano che si è materializzato a partire da un certo stile che cerco di dare al testo dalle mie osservazioni sul campo, ciò che anche spero possa “rimanere” da questo lavoro, però, è la realtà oggettiva che articola religione e neoliberismo nella condotta di una larga parte di brasiliani, così come le resistenze a questa realtà oggettiva.

Bibliografia

- Abreu, Nayara S. 2017. ““Magia” neopentecostal e “espírito” neoliberal”. Master dissertation, Departamento de Ciências Sociais, Universidade de Uberlândia.
- Agamben, Giorgio. 2003. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio. 2006. *Che cos'è un dispositivo?*. Milano: Nottetempo.
- Almeida, Ronaldo. 2003. “A guerra das possessões.” Pp. in *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé* a cura di A. P. Oro, A. Corten, e J. P. Dozon. São Paulo: Paulinas.
- Almeida, Ronaldo. 2009. *A igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro nome.
- Almeida, Ronaldo. 2011. “A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade”. Pp. in *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas* a cura di F. Teixeira e R. Menezes. Petrópolis: Vozes.
- Almeida, Ronaldo. 2017. “A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo.” *Cadernos pagu* (50).
- Anderson, Allan. 2010. “Varieties, Taxonomies, and Definitions.” Pp. 13-29 in *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods* a cura di A. Anderson, M. Bergunder, A. Droogers, e C. Van der Laan. Los Angeles: University California Press.
- Anderson, Allan. 2014. *An introduction to pentecostalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Antunes, Ricardo. 2015. *Addio al lavoro? Le trasformazioni e la centralità del lavoro nella globalizzazione*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.
- Antunes, Ricardo. 2019. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. São Paulo: Boitempo.
- Aron, Raymond. [1967] 1989. *Le tappe del pensiero sociologico*. Milano: Mondadori.
- Bacigalupo, Anita. 2007. “La circolarità riflessiva nelle fasi della ricerca sociale.” *Creative Commons*.
- Becker, Gary. 1964. *Human Capital*. New York: Columbia University Press.
- Berger, Peter L. [1967] 1990. *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor books.
- Berger, Peter. L. 1999. “The Desecularization of the World: A Global Overview,” Pp. 1-18 in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics.* , a cura di P. L. BERGER. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, Peter. L., e Thomas Luckmann, eds. [1966] 1997. *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Il Mulino.
- Bergunder, Michael. 2010. “The Cultural Turn,” Pp. 51-73 in *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, a cura di A. Anderson, M. Bergunder, A. Droogers, e C. Van der Laan. Los Angeles: University California Press.
- Birman, Patrícia. 2012. “Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro.” *Religião e Sociedade* 32(1):209-226.

- Birman, Patrícia e Márcia Leite. 2002. “O que aconteceu com o antigo maior país católico do mundo?” Pp. 323-348 in *Brasil fardo do passado, promessa do futuro: dez ensaios sobre política e sociedade brasileira* a cura di L. Bethell. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Birman, Patrícia e Márcia Leite, eds. 2004. *Um mural para a dor*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- Boltanski, Luc e Éve Chiapello, eds. [1999] 2014. *Il nuovo spirito del capitalismo*. Milano: Mimesis.
- Bourdieu, Pierre. [1979] 2001. *La distinzione: Critica sociale del gusto*. Bologna: Il Mulino.
- Bourdieu, Pierre. [1971] 2012. *Genesi e struttura del campo religioso*, Pp. 73-129 in *Il campo religioso* a cura di R. Alciati e E. R. Urciuoli. Torino: Accademia University Press.
- Bourdieu P. [1984] 2013. *Homo academicus*. Bari: Edizioni Dedalo.
- Bourdieu, Pierre. [1993] 2015. *La miseria del mondo*. Milano: Mimesis.
- Bourdieu, Pierre. [1998] 1999. *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neoliberalista*. PL Promozione libri.
- Bourdieu, Pierre e Loic Wacquant. 1995. *Respuestas: por una antropología reflexiva*. Cidade do México: Grijalbo.
- Braga, Ruy. 2019. *A política do precariado: do populismo à hegemonia lulista*. São Paulo: Boitempo.
- Bricalli, Iafet L. 2019. “The Paradoxes in the Use of the Panopticon as a Theoretical Reference in Urban Video-surveillance Studies: A Case Study of a CCTV System of a Brazilian city.” *Foucault Studies* (27):143-160.
- Bricalli, Iafet L. 2020. “O governo da insegurança nas cidades brasileiras contemporâneas: um exercício de análise à luz da contribuição de Michel Foucault sobre o poder e suas espacialidades.” *Geografia em questão* 13(1):181-203.
- Bricalli, Iafet L. 2022a. “Resistência evangélica como direito à cidade na luta contra as remoções de favelas no Rio de Janeiro.” *Lugar Comum* (63):102-129.
- Bricalli, Iafet L. 2022b. “Um Povo de Deus precisa mais do que apenas de igrejas evangélicas”. *Lugar Comum*, (64): 171-178.
- Bricalli, Iafet L. e Cláudio L. Zanotelli. 2016. “A fragilização dos espaços públicos a partir da utilização de cameras de vigilância na cidade de Vila Velha (ES)”. *Revista Geo UERJ*, (29):133-169.
- Bricalli, Iafet L. e Cláudio L. Zanotelli. 2018. “Vigilância urbana: os paradoxos da utilização de câmeras em espaços públicos da cidade de Vila Velha (ES).” Pp. 69-106 in *Dominação e apropriação na luta por espaço urbano*, a cura di M. P. Oliveira, F. E. S. Martins, L. C. Gianella. Rio de Janeiro: Consequência.
- Brown, Wendy. 2019. *Nas ruínas do neoliberalismo: ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Editora Politéia.
- Butler, Judith. [1997] 2013. *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*. Milano: Mimesis.

- Caldeira, Teresa P. 2000. *Cidade de Muros. Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp.
- Campos, Leonildo S. 1997. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. São Paulo: Vozes.
- Cano, Ignacio e Thais Duarte. 2012. “No sapatinho”: a evolução das milícias no Rio de Janeiro (2008-2011). Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll.
- Cardano, Mario. 2011. *La ricerca qualitativa*. Bologna: il Mulino.
- Carvalho, Deize. 2014. *Vencendo as Adversidades. Autobiografia de Deize Carvalho*. Nos Por Nos.
- Carvalho Filho, Juarez. L. 2016. “Rituais de interação na vida cotidiana: Goffman, leitor de Durkheim.” *Política e Sociedade* 15(34):137-159.
- Cavalli, Alessandro. 2020. “L’attualità di Weber: dialogo con Alessandro Cavalli.” *Rassegna Italiana di Sociologia* (3):651-670.
- Cerroni, Umberto. 2019. “Introduzione.” Pp. 7-26 in *Le regole del metodo sociologico* É. Durkheim. Roma: Editori Riuniti.
- Cocco, Giuseppe. 2009. *MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e o devir-brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record.
- Cocco, Giuseppe. 2012, “Nova classe média ou nova composição de classe.” *Cronos* 13(1):66-80.
- Cocco, Giuseppe. 2020. “Guerras moleculares, Pandemias, Catástrofes: a genealogia do governo Bolsonaro.” *Lugar Comum* (57):17-59.
- Cocco, Giuseppe e Bruno Cava, eds. 2018. *Enigma do disforme: neoliberalismo e biopoder no Brasil global*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Cocco, Giuseppe, Gerardo Silva, e Alexander P. Galvão. 2003. *Capitalismo Cognitivo: trabalho, redes e inovação*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Cooper, Melinda. 2017. *Family values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. Princeton: Princeton University Press.
- Corten, André, Ari P. Oro, Jean P. Dozon. 2003. “Introdução.” Pp. in *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, a cura di A. P. Oro, A. Corten, e J. P. Dozon. São Paulo: Paulinas.
- Côrtes, Mariana. 2018. “O dispositivo pentecostal e a agência dos governados.” *Em Debate* 10(1):31-38.
- Côrtes, Mariana. 2021. “A revolta dos bastardos: do pentecostalismo ao bolsonarismo.” *Caderno CRH*, 34:1-24.
- Cox, Harvey. 2003. “Prefácio.” Pp. in *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, a cura di A. P. Oro, A. Corten, e J. P. Dozon. São Paulo: Paulinas.
- Dal Lago, Alessandro e Rocco De Biasi. 2002. “Introduzione.” Pp. vii-xl in *Un certo sguardo: Introduzione all’etnografia sociale*, a cura di A. Dal Lago e R. De Biasi. Roma-Bari: Laterza.
- Dardot, Pierre e Christian Laval, eds. 2015. *Del comune o della Rivoluzione nel XXI secolo*, Roma: DeriveApprodi.

- Dardot, Pierre e Christian Laval, eds. [2009] 2016. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo.
- Dardot, Pierre, Hauad Guéguen, Christian Laval, e Pierre Sauvêtre, eds. 2021. *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*. Montréal: Lux Éditeur.
- Davis, Mike. [1990] 2008. *Città di quarzo. Indagando sul futuro a Los Angeles*. Roma: Manifestolibri.
- Deleuze, Gilles. [1990] 2000. *Pourparler*. Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, Gilles. [1986] 1996. “O que é um dispositivo?” Pp. in *O mistério de Ariana* a cura di G. Deleuze. Lisboa: Veja.
- Deleuze, Gilles. [1986] 2018. *Foucault*. Nocera Inferiore: Orthotes.
- Dos Anjos F. (2018), *Mães pentecostais contra o Estado: notícias de uma pesquisa*, Lugar Comum, v. 52, p. 146-174.
- Droogers, André. 2010. “Essentialist and Normative Approaches.” Pp. 30-50 in *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, a cura di A. Anderson, M. Bergunder, A. Droogers, e C. Van der Laan. Los Angeles: University California Press.
- Durkheim, Émile. [1912] 2013. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*. Milano: Mimesis.
- Durkheim, Émile. [1895] 2019. *Le regole del metodo sociologico*. Roma: Editori Reuniti.
- Esperança, Vinícius. 2019. “São Francisco na Maré”: memórias de uma ocupação militar na cidade dos megaeventos.” PhD dissertation, Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Farias, Juliana, Natália B. Lago, e Roberto Efrem Filho. 2020, “Mães e lutas por justiça. Encontros entre produção do conhecimento, ativismos e democracia.” *Sexualidad, salud e sociedad (Revista latinoamericana)* (36):146-180.
- Filgueiras, Luiz. 2006. “O Neoliberalismo no Brasil: estrutura, dinâmica e ajuste do modelo econômico.” Pp. 179-206 in *Neoliberalismo y sectores dominantes – tendencias globales e experiências nacionales*, a cura di E. M. Basualdo E. M. e E. Arceo. Buenos Aires: CLACSO.
- Filippi, Davide. 2019. “Vita Curriculi. Ricercatori precari, università neoliberale e la rincorsa al CV.” PhD dissertation, Dipartimento di Scienze della Formazione, Università di Genova.
- Foucault, Michel. [1977] 1980. “The eye of power.” Pp. 146-165 in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, a cura di C. Gordon. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. [1977] 1980. “The Confession of the Flesh.” Pp. 194-228 in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, a cura di C. Gordon. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. [1997] 1998. *Bisogna difendere la società*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, Michel. [2004] 2005. *Nascita della biopolitica: corso al Collège de France (1978-1979)*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, Michel. [1976] 2013. *La volontà di sapere: storia della sessualità 1*. Milano: Feltrinelli.

- Foucault, Michel. [1975] 2014. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel. [2004] 2017. *Sicurezza, territorio, popolazione: corso al Collège de France (1977-1978)*. Milano: Feltrinelli.
- Fumagalli, Andrea. 2007. *Bioeconomia e capitalismo cognitivo: verso un nuovo paradigma di accumulazione*. Milano: Carocci.
- Fumagalli, Andrea. 2013. *Lavoro, male comune*. Milano: Bruno Mondadori.
- Freston, Paul. 1993. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. PhD dissertation, Departamento de Ciências Sociais, Universidade de Campinas.
- Gauthier, François, Tuomas Martikainen, e Linda Woodhead. 2013. "Introduction: Religion in Market Society." Pp. in *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, a cura di F. Gauthier e T. Martikainen. Surrey: Ashgate.
- Geertz, Clifford. [1973] 2019. *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- Goffman, Erving. [1967] 1988. *Il rituale dell'interazione*. Bologna: Il Mulino.
- Graham, Stephen. 2011. *Cities under siege. The new military urbanism*. New York: Verso.
- Gutiérrez, Gustavo. [1972] 1986. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes.
- Gutierrez, Carlos. A. R. 2017. "A reflexividade evangélica a partir da produção crítica e construção de projetos de vida na Igreja Universal do Reino de Deus". PhD dissertation, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas.
- Haesbaert, Rogério. 2014. *Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Haesbaert, Rogério (2017). "Questões conceituais para entender a des-territorialização no espaço urbano e o exemplo dos muros." Pp. 107-130 in *Espaço urbano latino-americano: ensaios sobre história e política territorial*, a cura di F. Fridman. Rio de Janeiro, Garamond.
- Hammersley, Martyn e Paul Atkinson, eds. 2019. *Ethnography: principles in Practice*. New York: Routledge.
- Hardt, Michael e Antonio Negri, eds. [2000] 2021. *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: BUR.
- Hardt, Michael e Antonio Negri. 2004. *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*. Milano: Rizzoli.
- Harvey, David. 1989. "From managerialism to entrepreneurialism: the transformation in urban governance in late capitalism." *Geografiska Annaler* 71(1):3-17.
- Harvey, David. [2005] 2007. *Breve storia del neoliberalismo*. Milano: Il saggiatore.
- Harvey, David. [2012] 2013. *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*. Milano: Il saggiatore.
- Harvey, David. [2010] 2018. *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*. Milano: Feltrinelli.
- Hunt, Stephen. 2010. "Sociology of Religion." Pp. 179-201 in *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, a cura di A. Anderson, M. Bergunder, A. Droogers, e C. Van der Laan. Los Angeles: University California Press.

- Justino, Diogo. 2016. “As remoções no início da gestão Paes (2009-2010): casos emblemáticos.” Pp. in *A resistência à remoção de favelas no Rio de Janeiro*, a cura di A. Mendes e G. Cocco. Rio de Janeiro: Revan.
- Kazan, Juliana, Mariana Medeira, Ludmila Paiva, e Diogo Justino. 2016. “Copa do mundo, olimpíadas, e a luta pelo direito à cidade no Rio de Janeiro.” Pp. in *A resistência à remoção de favelas no Rio de Janeiro* a cura di A. Mendes e G. Cocco. Rio de Janeiro: Revan.
- Lefebvre, Henri. [1968] 2014. *Il diritto alla città*. Verona: Ombre corte.
- Leite, Márcia. 2017. “State, market and administration of territories in the city of Rio de Janeiro.” *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 14(3):149-170.
- Lima, Diana. N. O. 2007. ““Trabalho”, “Mudança de vida e “Prosperidade” entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus.” **Religião e Sociedade**, (27)1:132-155.
- Lima, Diana N. O. 2008. “Prosperidade” na década de 1990: etnografia do compromisso de trabalho entre Deus e o fiel da Igreja Universal do Reino de Deus.” *Dados- Revista de Ciências Sociais* 51(1):7-35.
- Löwy, Michael. 2000. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes.
- Luxemburg, Rosa. [1913] 2021. *L'accumulazione del capitale*. Milano: Pgreco.
- Machado, Carly. 2013. “É muita mistura”: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro.” *Religião & Sociedade* 33(2):13-36.
- Machado, Carly. 2017. “The church helps the UPP, the UPP helps the church: pacification apparatus, religion and boundary formation in Rio de Janeiro’s urban peripheries.” *Vibrant* 14(3):1-16.
- Machado, Carly. 2017b. “Conexões e rupturas urbanas: projetos, populações e territórios em disputa.” *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 32(93):1-21.
- Machado, Carly, Vinícius Esperança, e Vinícius Rodrigues Gonçalves. 2018. “Militarização e religião: alianças e controvérsias entre projetos morais de governo de territórios urbanos “pacificados”.” Pp. in *Militarização no Rio de Janeiro: da pacificação à intervenção*, a cura di M. Leite, L. Rocha, J. Farias, e M. Carvalho. Rio de Janeiro: Mórula.
- Mafrá, Clara. 2001. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Magalhães, Alexandre. A. 2019. *Remoções de favelas no Rio de Janeiro: entre formas de controle e resistências*. Curitiba: Appris.
- Malinowski, Bronislaw. [1922] 2011. *Argonauti del Pacifico Occidentale*. Torino: Bollati Bolinghieri.
- Manokha, Ivan. 2018. “Surveillance, panopticism, and self-discipline in the Digital Age”. *Surveillance and Society* 16(2): 219-237.
- Manso, Bruno P. 2020. *A república das milícias: dos esquadrões da morte à era Bolsonaro*. São Paulo: Todavía.
- Mariano, Ricardo. 1996. “Os neopentecostais e a teologia da prosperidade.” *Novos Estudos CEBRAP* (44):24-44.

- Mariano, Ricardo. 1999. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- Mariano, Ricardo. 2003a. “A Igreja Universal no Brasil.”, Pp. in *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, a cura di A. P. Oro, A. Corten, e J. P. Dozon. São Paulo: Paulinas.
- Mariano, Ricardo. 2003b. “O reino de prosperidade da igreja Universal.” Pp. in *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, a cura di A. P. Oro, A. Corten, e J. P. Dozon. São Paulo: Paulinas.
- Mariano, Ricardo. 2013. “Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010.” *Debates do NER* (24):119-137.
- Maricato, Ermínia. 2013. “É a questão urbana, estúpido!” Pp. in *Cidades rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*, a cura di E. Maricato. São Paulo: Boitempo.
- Martin, David. 1990. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in latin american*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Melucci, Alberto. 1998. *Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura*. Bologna: Il Mulino.
- Mendes, Alexandre e Giuseppe Cocco, eds. 2016. *A resistência à remoção de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Revan.
- Mendes, Alexandre. 2016. “O debate em torno do risco, da moradia e das remoções em um ano de tragédias.” Pp. in *A resistência à remoção de favelas no Rio de Janeiro*, a cura di A. Mendes e G. Cocco. Rio de Janeiro: Revan.
- Mendonça, Márcio J. 2019. “A cidade como espaço de batalha urbicida”. PhD dissertation, Departamento de Geografia, Universidade Federal do Espírito Santo.
- Meyer, Birgit. 2007. “Pentecostalism and Neo-Liberal Capitalism: Faith, Prosperity and Vision in African Pentecostal-Charismatic Churches” *Journal for the Study of Religion* 20(2):5-28.
- Meyer, Birgit. 2010. “Pentecostalism and Globalization.” Pp. 113-130 in *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, a cura di A. Anderson, M. Bergunder, A. Droogers, e C. Van der Laan. Los Angeles: University California Press.
- Miagusko, Edson, e Fabiana A. A. Jardim, Mariana Côrtes. 2018. “Governo, gestão de populações e subjetividades: balanço e perspectivas analíticas” *Revista Brasileira de Sociologia* 6(12):242-265.
- Misse, Michel. 2010. “Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”.” *Lua nova* 79:15-38.
- Moulier Boutang, Yan. 2002. *L’età del capitalismo cognitivo. Innovazione, proprietà e cooperazioni delle moltitudini*. Verona: Ombre corte.
- Nascimento, Gilberto. 2019. *O reino: a história de Edir Macedo e uma radiografia da Igreja Universal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Neri, Marcelo. 2012. *A nova classe média. O lado brilhante da base da pirâmide*. São Paulo: Saraiva.

- Oro, Ari P. 2003. "Igreja Universal: um poder político." Pp. in *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, a cura di A. P. Oro, A. Corten, e J. P. Dozon. São Paulo: Paulinas.
- Pace, Enzo e Annalisa Butticci. 2010. *Le religioni pentecostali*. Roma: Carocci.
- Pacheco de Oliveira, João. 2014. "Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios" *Mana* 20(1):125-161.
- Palumbo, Mauro e Luisa Stagi. 2013. "Analisi qualitativa. Il rigore e il pudore." Pp. 1-18 in *La ricerca qualitativa fra tecniche tradizionali ed e-methods*, a cura di R. Cipriani, C. Costantino, e G. Losasco. Milano: FrancoAngeli.
- Petracchi, Laura. 2018. "Vivere un mondo di violenza. Battaglie, desiderio di vittoria, sofferenze e conversione pentecostale in alcune favelas di Rio de Janeiro". PhD dissertation, Dipartimento di Scienze Umane per la formazione "Riccardo Massa", Università degli Studi di Milano-Bicocca.
- Pierucci, Antônio F. 1996a. "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte." Pp 163-191 in *A realidade social das religiões no Brasil*, a cura di A. F. Pierucci e R. Prandi. São Paulo: Hucitec.
- Pierucci, Antônio F. 1996b. "Liberdade de cultos na sociedade de serviços." Pp. 275-285 in *A realidade social das religiões no Brasil*, a cura di A. F. Pierucci e R. Prandi. São Paulo: Hucitec.
- Pleyers, Geoffrey. 2020. "A "guerra dos deuses no Brasil": da Teologia da Libertação à eleição de Bolsonaro." *Educação e Sociedade* 41:1-17.
- Pochmann, Márcio. 2012. *Nova classe média? O trabalho na base da pirâmide social brasileira*. São Paulo: Boitempo.
- Prandi, Reginaldo. 1996. "Religião paga, conversão e serviço." Pp. 257-273 in *A realidade social das religiões no Brasil*, a cura di A. F. Pierucci e R. Prandi. São Paulo: Hucitec.
- Queirolo Palmas, Luca e Federico Rahola. 2020. *Underground Europe. Lungo le rotte migranti*. Milano: Meltemi.
- Rahola, Federico. 2002. "Pratiche etnografiche e sapere antropologico." Pp. 27-53 in *Un certo sguardo: Introduzione all'etnografia sociale*, a cura di A. Dal Lago e R. De Biasi. Roma-Bari: Laterza.
- Rocha, Emerson e Roberto Torres. 2009. "O crente e o delinquente." Pp. 205-240 in *Ralé brasileira: quem é como vive*, a cura di J. Souza. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Rocha, Lia M. 2019. "Militarização e democracia no Rio de Janeiro: efeitos e legados da "pacificação" das favelas cariocas." *Revista Ensaio* 14:80-98.
- Rocha, Lia M., e Jonathan W. B. Da Motta. 2020. "Entre luzes e sombras: o Rio de Janeiro dos megaeventos e a militarização da vida na cidade." *Interseções* 22(2):225-248.
- Rose, Nikolas. 1996. "Governing enterprising individuals." Pp. 150-168 in *Inventing our selves: psychology, power and personhood*, a cura di N. Rose. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rullani, Enzo. 2009. *La produzione di valore a mezzo di conoscenza. Il manuale che non c'è*. *Sociologia del Lavoro*, (115): 55-85.

- Saad Filho, Alfredo e Lecio Morais. 2020. *Brasil: neoliberalismo versus democracia*. São Paulo: Boitempo.
- Said, Edward W. 1991. *Orientalismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Santos, Osnar G. 2021. “Do relatório rockefeller ao comitê de santa fé: a igreja católica da américa latina ante a desconfiança do tio sam (1969-2000).” *Crítica Histórica* (23):399-418.
- Semi, Giovanni. 2010. *L'osservazione partecipante: una guida pratica*. Bologna: il Mulino.
- Silva, Vagner G. 2011. “Transes em trânsito: continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras.” Pp. in *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*, a cura di F. Teixeira e R. Menezes. Petrópolis: Vozes.
- Soja, Edward W. 2000. “The Carceral Archipelago: Governing Space in Postmetropolis.” Pp: 298-322 in *Postmetropolis. Critical studies od cities and regions*, a cura di E. W. Soja. Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Souza, Jessé. 2009. “Introdução.” Pp. 15-26 in *Ralé brasileira: quem é e como vive*, a cura di J. Souza. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Souza, Jessé. 2010. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Souza, Jessé. 2018. *A tolice da inteligência brasileira ou como o país se deixa manipular pela elite*. Rio de Janeiro: Leya.
- Souza, Jessé. 2020. *A guerra contra o Brasil: como os EUA se uniram a uma organização criminoso para destruir o sonho brasileiro*. Rio de Janeiro: Estação Brasil,.
- Souza, Marcelo L. 2008. *Fobópole. O medo generalizado e a militarização da questão urbana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Spivak, Gayatri C. [1999] 2004. *Critica della ragione postcoloniale*. Roma: Meltemi.
- Spyer, Juliano. 2020. *Povo de Deus: quem são os evangélicos e por que eles importam*. São Paulo: Geração Editorial.
- Teixeira, César P. 2008. “O pentecostalismo em contextos de violência.” *Ciências Sociais e Religião* (10):181-205.
- Torres, Roberto. 2007. “O neopentecostalismo e o novo espírito do capitalismo na modernidade periférica.” *Perspectivas* 32:85-125.
- Vainer, Carlos. 2002. “Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do planejamento estratégico urbano.” Pp. 75-103 in *A cidade do pensamento único: desmanchando consenso*, a cura di O. Arantes e C. Vainer, e E. Maricato. Petrópolis, Vozes.
- Vainer, Carlos. 2011. “Cidades de exceção: reflexões a partir do Rio de Janeiro.” *XIV Encontro Nacional do Anpur Anais*:1-15.
- Vainer, Carlos. 2013. “Quando a cidade vai às ruas.” Pp. 33-38 in *Cidades rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*, a cura di E. Maricato. São Paulo: Boitempo.
- Valladares, Lícia. 2005. *A invenção da favela: do mito de origem a favela.com*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

- Vercellone, Carlo. 2009. “Lavoro, distribuzione del reddito e valore nel capitalismo cognitivo. Una prospettiva storica e teorica.” *Sociologia del Lavoro*, (115).
- Vital da Cunha, Christina. 2014. “Religião, grafite e projetos de cidade: embates entre “cristianismo da batalha” e “cristianismo motivacional” na arte efêmera urbana.” *Ponto Urbe* (15):1-27.
- Vital da Cunha, Christina. 2015. *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Wacquant, Loic. 2008. “The Militarization of Urban Marginality: Lesson from the Brazilian Metropolis.” *International Political Sociology* (2):56-74.
- Wacquant, Loic. [1999] 2009. *Prisons of poverty*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weber, Max. [1904] 2018. *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano: BUR-Rizzoli.
- Weber, Max. [1922] 2019. “L’oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale” Pp. 3-88 in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Zaluar, Alba. 1985. *A máquina e a revolta*. São Paulo: Brasiliense.
- Zaluar, Alba e Isabel S. Conceição. 2007. “Favelas sob controle das milícias no Rio de Janeiro: que paz?” *São Paulo em Perspectiva* 21(2):89-101.
- Zanotelli, Cláudio L., Adelmo I. Bertolde, Pablo S. Lira, Ana M. L. Barros, Rodrigo B. Bergamaschi, eds. 2011. *Atlas da criminalidade no Espírito Santo*. São Paulo: Annablume.
- Zanotelli, Cláudio L. 2014. *Geofilosofia e geopolítica em mil platôs*. Vitória: Edufes.
- Zanotelli, Cláudio L. 2021. “A cidade neoliberal no Brasil de um perspectiva foucaultiana.” *Geosp* 25(3):1-18.
- Zuboff, Shoshana. 2015. “Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization.” *Journal of Information Technology* 30:75-89,
- Zuboff, Shoshana. 2019. *Il capitalismo della sorveglianza: il futuro dell’umanità nell’era dei nuovi poteri*. Roma: Luiss University Press.

Web sites

- Alessi Gil. 2021. “A ascensão do narcopentecostalismo no Rio de Janeiro”. Elpais. Ultimo acesso: 27 aprile 2022 (<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-03-27/a-ascensao-do-narcopentecostalismo-no-rio-de-janeiro.html>).
- Cardoso. 2014. O que é o projeto Intellimen? Youtube. Ultimo acesso: 3 agosto 2022 (<https://www.youtube.com/watch?v=1LRjgFcKD58>).
- Carta Capital. 2021. *Universal lavou ao menos US\$ 120 milhões por ano em Angola, diz site*. Carta Capital. Ultimo acesso: 13 maggio 2022 (<https://www.cartacapital.com.br/mundo/igreja-universal-lavou-ao-menos-us-120-milhoes-por-ano-em-angola-diz-site/>).
- Côrrea, Hudson. 2014. “As denúncias de envolvimento do pastor Marcos Pereira da Silva com o narcotráfico”. Época. Ultimo acesso: 29 aprile 2022

(<https://epoca.oglobo.globo.com/tempo/noticia/2014/06/denuncias-de-envolvimento-do-bpastor-marcos-pereira-da-silvab-com-o-narcotrafico.html>).

G1. 2011. “População em favelas cariocas cresce acima da média, diz IBGE”. G1. Último acesso: 13 aprile 2022 (<https://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/07/ibge-populacao-em-favela-carioca-cresce-acima-da-media.html>).

G1. 2013. “Criminoso diz que pastor Marcos lavava dinheiro do tráfico no RJ”. G1 Globo. Último acesso: 29 aprile 2022 (<https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2013/11/criminoso-diz-que-pastor-marcos-lavava-dinheiro-do-traffic-no-rj.html>).

Eu sou a Universal. 2014. Eu sou a Universal: Claudio Soares. Youtube, 24 jan. 2014. Último acesso: 3 agosto 2022 (<https://www.youtube.com/watch?v=puk0aiWEAug>).

Leitão, Leslie, Erick Rianelli, Filipe Fernandes, e Guilherme Santos. 2020. “Traficantes usam a pandemia para criar ‘Complexo de Isarel’ unindo cinco favelas da Zona Norte do Rio”. Último acesso: 28 ottobre 2022 (<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/07/24/traficantes-usam-pandemia-para-criar-novo-complexo-de-favelas-no-rio-deixam-rastro-de-desaparecidos-e-tentam-impor-religiao.ghhtml>).

Marijsse, Simon. 2017. “Um mergulho na história: o nascimento e formação do Complexo da Maré”. RioOnWatch. Último acesso: 15 aprile 2022 (<https://rioonwatch.org.br/?p=23997>).

Muniz, Jacqueline. 2019. *Fórum entrevista: igrejas tornaram-se lavanderias para o dinheiro das milícias*. Fórum, 2019. Último acesso: 3 maggio 2022 (<https://revistaforum.com.br/brasil/2019/6/16/forum-entrevista-igrejas-tornaram-se-lavanderias-para-dinheiro-das-milicias-diz-jacqueline-muniz-57153.html>).

Nascimento. 2022. Letras - Estou de pé. Letras. Último acesso: 2 agosto 2022 (<https://www.letras.mus.br/rose-nascimento/1812705/>).

Oliveira, Joana. 2020. “Milícias do Rio se articulam cada vez mais com prefeituras e casas legislativas, aponta estudo”. El país. Último acesso: 3 maggio 2022 (<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-10-26/milicias-do-rio-se-articulam-cada-vez-mais-com-prefeituras-e-casas-legislativas-aponta-estudo.html>).

Penipotente 2012. Sobre a campanha publicitária “Pare de sofrer”. Penipotente. Último acesso: 27 ottobre 2012 (<https://penipotente.wordpress.com/2012/12/12/sobre-a-companha-publicitaria-pare-de-sofrer/>)

R7. 2020. Universal completa 43 anos com 10 milhões de fiéis pelo mundo. R7. Último acesso: 13 maggio 2022 (<https://noticias.r7.com/brasil/universal-completa-43-anos-com-10-milhoes-de-fieis-pelo-mundo-09072020>).

Santana, Daniela. 2012. Documentário Mães de Maio: um Grito por Justiça. Youtube. Último acesso: 28 ottobre 2022 (<https://www.youtube.com/watch?v=Y4STk8g3uI4>).

Universal. 2015. O que é o intellimen?. Página inicial. Último acesso: 3 agosto 2022 (<https://sites.universal.org/intellimen/>).

Universal. 2016. Por que o batismo nas águas? Igreja Universal do Reino de Deus. Último acesso: 27 ottobre 2022 (<https://www.universal.org/noticias/post/por-que-o-batismo-nas-aguas/>).

Universal. 2019. Desafios Godllywood - Página inicial. Último acesso: 3 agosto 2022 (<https://www.universal.org/godllywood/desafio-godllywood/>).

Universal. 2021a. “Agenda”. Igreja Universal do Reino de Deus. Ultimo Acesso: 22 agosto 2022 (<https://www.universal.org/siteagenda/>).

Universal. 2021b. “Igreja Universal – Catedral Rio de Janeiro”. Igreja Universal do Reino de Deus. Ultimo acesso: 22 agosto 2022. (<https://www.universal.org/endereco/rio-de-janeiro-rio-de-janeiro-14169>).

Universal. 2021c. Ponte Rio-Niterói é palco de ação contra a depressão. Igreja Universal do Reino de Deus. Ultimo acesso: 25 maggio 2022 (<https://www.universal.org/noticias/post/ponte-rio-niteroi-e-palco-de-acao-contra-a-depressao/>).

Universal. 2022. Moradas. Ultimo acesso 27 ottobre 2022 (<https://www.igrejauniversal.pt/paises/>).

Universal Rio de Janeiro. 2020. Sessão do descarrego 19h30 – 14/08/2020. Youtube, 14 ago. 2020. Ultimo acesso: 3 agosto 2022 (<https://www.youtube.com/watch?v=F9v-bvxfqZQ>).

Vital da Cunha, Christina. 2021. “A religião como símbolo de dominação das milícias nas periferias. Entrevista especial com Chhristina Vital”. Ihu Unisinos. Ultimo acesso: 29 aprile 2022 (<https://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/606272-a-religiao-como-simbolo-de-dominacao-nas-periferias-entrevista-especial-com-christina-vital>).

Werneck, Antônio. 2019. “PF investiga expansão de milícias e associação de paramilitares com tráfico no Rio”. Extra. Ultimo acesso: 3 aprile 2022 (<https://extra.globo.com/casos-de-policia/pf-investiga-expansao-de-milicias-associacao-de-paramilitares-com-trafico-no-rio-24038766.html>).

Williamson, Theresa. 2018. “Nem todos têm um preço: apresentando a Vila Autódromo”. RioOnWatch. Ultimo acesso: 18 aprile 2022 (<https://rioonwatch.org.br/?p=30475>).

Articoli di giornale

Folha Universal. 2022a. “A família cada vez mais sob ataque.” *Folha Universal*, 6 marzo, 3.

Folha Universal. 2022b. “As propostas da esquerda para a família.” *Folha Universal*, 3 aprile, 10-11.

Cardoso, Cinthia. 2022. “Marketing pessoal: como construir uma boa imagem?” *Folha Universal*, 6 marzo, 20-21.

Farias, Denis. 2022a. “Lobos associados com raposas.” *Folha Universal*, 9 gennaio, 3.

Farias, Denis. 2022b. “Um líder sem público.” *Folha Universal*, 8 maggio, 3.

Farias, Denis. 2022c. “As eleições gerais e o poder das decisões.” *Folha Universal*, 24 luglio, 3.

Folha Universal. 2022c. “Intellimen Academy: homens não nascem, são formados.” *Folha Universal*, 27 febbraio, 7.

Prestes, Eduardo. 2022a. “De que forma você reage às crises que afetam seu negócio?” *Folha Universal*, 20 Marzo, 20-21.

Prestes, Eduardo. 2022b. “Que impressão você passa para os outros?” *Folha Universal*, 8 maggio, 20-21.

Teodoro, Camila. 2022a. “Quão diferente você é de outras mulheres?” *Folha Universal*, 7 novembro, 6.

Teodoro, Camila. 2022b. “A busca pelo padrão que você deve ter.” *Folha Universal*, 13 fevereiro, 6.