

Tempi straordinari, vite ordinarie: l'esperienza dei rifugiati congolesi a Kampala, tra norme religiose e tattiche quotidiane

ALESSANDRO GUSMAN
Università di Torino

Riassunto

Circa 40.000 rifugiati e richiedenti asilo congolesi vivono a Kampala, capitale dell'Uganda. Si tratta in prevalenza di una popolazione giovane, che "naviga" la vita urbana ricevendo scarsa o nessuna assistenza dallo stato ugandese e dalle organizzazioni internazionali.

Nonostante l'immagine sovente spettacolarizzata dei processi migratori e dei campi per i rifugiati, molti giovani congolesi conducono a Kampala una vita che si può definire ordinaria, fatta di relazioni ricostruite nel nuovo contesto e di tattiche volte ad assicurarsi la sopravvivenza. In questo quadro, l'intreccio tra pratiche del quotidiano e religione è spesso stretto.

Partendo da queste considerazioni, l'articolo si focalizza sull'esperienza quotidiana dei rifugiati congolesi nel popoloso slum di Katwe, analizzando le interazioni complesse che essi stabiliscono con la sfera religiosa. Da un lato, questa viene utilizzata per delineare un orizzonte di riferimento volto a spiegare la condizione di rifugiati; dall'altro, viene manovrata per costruirsi una reputazione nella comunità congolese di Kampala e ottenere mobilità sociale in un contesto generale di immobilità e di incertezza.

L'articolo esplora queste tematiche attraverso un approccio influenzato dai recenti sviluppi di una riflessione attorno alle nozioni di «ordinary ethics» e di «lived religion» in antropologia; a questo fine, si concentra in particolare sulle ambigue relazioni che si costituiscono tra i «grandi schemi» del discorso pentecostale (per es., la costruzione del soggetto morale attraverso le norme che definiscono il "buon cristiano") e le pratiche quotidiane e la vita ordinaria dei rifugiati a Kampala.

L'Uomo, vol. X (2020), n. 1, pp. 185-206

Parole chiave: rifugiati congolesi, Kampala, Pentecostalismo, etica ordinaria, religione vissuta

Extraordinary Times, Ordinary Lives: The experience of Congolese refugees in Kampala, between religious norms and everyday tactics

About 40,000 Congolese refugees and asylum seekers live in Kampala, the capital city of Uganda. This is mostly a young population, who navigate urban life with limited or no assistance from the Ugandan government and from international organizations. Despite the often spectacularized image of migratory processes and of refugee camps, many young Congolese live in Kampala what could be defined as an «ordinary» life, based on social relationships built in the new context and of tactics aimed at earning a living. In this context, the link between daily practices and religion is often a close one.

Starting from these considerations, the article focuses on the everyday experience of Congolese refugees in the slum of Katwe, analyzing the complex interactions they establish with the religious sphere. On the one hand, religion helps in defining a frame of reference to explain the condition of refugee; on the other hand, it is maneuvered to build one's reputation within the Congolese community in Kampala, and to obtain a certain degree of social mobility in a context of immobility and uncertainty.

The article explores these topics through an approach inspired by recent anthropological reflections around the ideas of «ordinary ethics» and of «lived religion»; to this aim, it focuses especially on the ambiguous relationships that exist among religious «grand schemes» in the Pentecostal discourse (i.e. the construction of the moral subject through the norms that define the “good Christian”) and the everyday practices and ordinary lives refugees live in Kampala.

Keywords: Congolese refugees, Kampala, Pentecostalism, ordinary ethics, lived religion

Introduzione

Un giorno qualunque, nella vita di Roger, da quando due anni prima è arrivato a Kampala fuggendo dalla violenza cui la sua famiglia era stata soggetta a Goma, nell'Est Kivu (Repubblica Democratica del Congo). La fronte madida di sudore, Roger a testa china cammina a fianco a me lungo la salita che conduce a Old Kampala, dove dobbiamo incontrare due co-

noscenti. Sul braccio destro un mucchio di pantaloni e camicie da uomo, sul sinistro cinture in pelle e nella mano alcune paia di scarpe. Ogni tanto si ferma, con la manica si asciuga il sudore, respira e riparte. È uscito di casa presto al mattino per intercettare le persone che in centro città si dirigevano verso i loro uffici e provare a vendere vestiti ed accessori. Gli affari, come spesso gli capita, sono stati scarsi, ha venduto solo due cinture. Dopo ore in giro per la città, sempre a piedi (il costo del trasporto, anche col *matatu* collettivo, andrebbe a ridurre ulteriormente il guadagno giornaliero), Roger è visibilmente stanco. Da mezz'ora ormai ha smesso di parlare e ha sostituito la nostra conversazione con una preghiera sottovoce. Sono familiare con questa sua abitudine, da quando alcuni mesi prima ci siamo incontrati per la prima volta nella piccola sede di due stanze di un'associazione dove diversi tra i miei interlocutori congolese a Kampala passano parte del loro tempo libero parlando e ascoltando musica del loro paese d'origine. Mentre cammina, Roger prega, spesso cantando. È un modo, mi ha spiegato, per resistere alla fatica, per ritmare i passi e le lunghe ore passate in giro a fare il suo piccolo commercio. La preghiera è diventata quindi parte di una tecnica del corpo che il giovane rifugiato congolese utilizza per far fronte alle difficoltà della vita a Kampala, nel suo ordinario quotidiano.

Eppure Roger nella sua infanzia in Congo non conosceva la preghiera, né era cristiano. Figlio di uno *mwami* (un capo tradizionale), non era mai stato in una chiesa prima di arrivare a Kampala; la sua famiglia, come parte del sistema di potere basato sui lignaggi, si rivolgeva ai propri *mapepu*, quelli che durante le nostre conversazioni Roger chiamava ormai – dopo la conversione al Pentecostalismo – i «demoni della mia famiglia». Quei «demoni» che non lo avevano lasciato, anche una volta arrivato a Kampala e battezzato in una chiesa pentecostale congolese, ma che anzi continuavano a tormentarlo, soprattutto durante la notte, rendendo complessa la sua definitiva trasformazione in un “buon cristiano”.

Come Roger stesso mi ha spiegato, il suo desiderio di rimettersi totalmente alla volontà divina e di affidare la sua vita a Cristo (una delle condizioni per ricevere il cosiddetto “battesimo dello Spirito Santo”¹, nella teologia pentecostale) si scontrava con la memoria del passato e delle vio-

¹ Il battesimo dello Spirito Santo è il segno dell'avvenuta conversione e segna l'accesso alla condizione di «rinato» (*born-again*). Da quel momento, il credente dovrà continuamente rinnovare la sua fede per mantenere la protezione che nella visione pentecostale è conferita dalla presenza dello Spirito Santo.

lenze subite. In quei momenti, i *mapepu* parlavano a Roger, cercavano di attirarlo a loro, dicendogli che potevano aiutarlo a vendicarsi delle persone che avevano fatto del male alla sua famiglia, uccidendo suo padre e altri prima che Roger insieme a due cugini riuscisse a scappare.

All'arrivo a Kampala Roger ha vissuto per strada per alcuni mesi, dormendo all'esterno della stazione di polizia di Old Kampala, fino al giorno in cui un pastore pentecostale congolese lo ha avvicinato e gli ha chiesto di raccontargli la sua storia. Dopo averlo ascoltato lo ha portato alla chiesa, dove è stato ospitato per tre mesi. È stato durante quel periodo che si è avvicinato alla fede pentecostale e ha iniziato a cantare nel coro della chiesa. La religione, che nella vita di Roger in Congo aveva rivestito un ruolo molto marginale, stava diventando parte del suo quotidiano: la preghiera e il canto hanno iniziato a scandire molti momenti della giornata, diventando un elemento irrinunciabile del suo “nuovo sé cristiano”.

Storie come quella di Roger ci aiutano a spostare il focus sul quotidiano delle vite dei rifugiati nel contesto urbano di Kampala e sul ruolo che la «religione vissuta»² riveste in questa quotidianità. Troppo spesso l'attenzione mediatica attorno alla cosiddetta “crisi dei rifugiati” si concentra sulla straordinarietà di questa situazione. Tralasciando il fatto che i numeri della popolazione rifugiata a livello mondiale e la storia ormai lunga di un numero crescente delle traiettorie di rifugio mettono in crisi il concetto di “straordinarietà”, questa focalizzazione sull'emergenza e sull'eccezionalità fa perdere di vista una dimensione fondamentale dell'esperienza dell'essere rifugiato: la sua ordinarietà. La maggior parte dei rifugiati congolesi che ho incontrato a Kampala era concentrata soprattutto su questa – faticosa, per motivi che illustrerò – dimensione del quotidiano. Il passato e le sue violenze sono senza dubbio una presenza greve nell'esistenza della grande maggioranza dei rifugiati congolesi, un aspetto che alcuni tacciono e altri esprimono invece in modo ripetuto. Altrettanto evidente è l'importanza della presenza di una dimensione di proiezione nel futuro piuttosto marcata, dato il fatto che molti di loro sono in attesa del ricollocamento in un paese terzo, di cui hanno fatto richiesta. Tuttavia concentrarsi troppo – o esclusivamente – sul passato e sul futuro rischia di compromettere l'analisi del presente, la vita nella condizione di rifugiato nel paese di accoglienza; e questo appare tanto meno giustificato quanto più questo presente si pro-

² Con questa espressione faccio riferimento alla categoria di «lived religion», su cui tornerò in maniera approfondita nella prossima sezione.

lunga in maniera indefinita per molti dei rifugiati, che si trovano in quelle che l'UNHCR definisce «situazioni di rifugio prolungato»³.

In questo prolungato «presente dell'attesa», nel quale le persone si sentono bloccate per cause che vengono spesso rintracciate in attacchi spirituali (Gusman 2018), la dimensione religiosa viene attivata a diversi fini: sul lato cognitivo, per costruire una dimensione di senso dentro alla quale collocare le sofferenze presenti e passate; su quello emozionale, per cercare conforto e un «rifugio nel rifugio», tanto attraverso la fede quanto nelle relazioni che la comune appartenenza religiosa aiuta a costruire (Gusman 2020); da un punto di vista più pragmatico, le congregazioni spirituali in questi contesti rivestono un ruolo primario di assistenza materiale, fornendo un luogo dove dormire, un aiuto nella produzione dei documenti per la richiesta dello status di rifugiato, contatti per la ricerca di un lavoro⁴. Le chiese e le associazioni di stampo religioso diventano dunque attori importanti nella fornitura di servizi di welfare, soprattutto per i nuovi arrivati in città, che spesso non hanno nessuno a cui rivolgersi, né un luogo dove stare (Lauterbach 2014)⁵.

Infine, la sfera religiosa viene manovrata da alcuni rifugiati per costruirsi una reputazione nella comunità congolese di Kampala ed è vista come una delle poche opportunità di ottenere mobilità sociale in un contesto generale di immobilità e di incertezza.

Nell'analisi di queste dimensioni dell'ordinario quotidiano nella vita dei rifugiati congolese a Kampala, mi soffermerò in particolare sull'esperienza

³ Con questa espressione ci si riferisce a situazioni in cui la persona in questione si trova da cinque o più anni in attesa del ricollocamento in un Paese terzo; dall'Uganda le destinazioni più comuni per il ricollocamento sono gli USA, il Canada e la Norvegia.

⁴ Va chiarito a questo proposito che in Uganda – come spiegherò in seguito – i rifugiati che scelgono di stare nei centri urbani anziché nei *settlement* non hanno diritto all'assistenza dell'UNHCR e ricevono aiuti molto limitati da altre organizzazioni internazionali e dallo stato ugandese. In questo vuoto di welfare, i gruppi religiosi svolgono un ruolo molto attivo, che favorisce anche la possibilità di fare proselitismo; è piuttosto frequente che le persone si fidelizzino alla chiesa dove hanno trovato accoglienza o aiuto all'arrivo a Kampala, come nel caso appena descritto di Roger.

⁵ Questo fenomeno di sostituzione al ruolo statale nel fornire assistenza sociale è ben noto in letteratura; in presenza di istituzioni statali deboli, in molti Paesi africani le congregazioni religiose hanno trovato ampio spazio per questo tipo di attività, che per numerose Chiese pentecostali sono diventate anche un importante strumento di proselitismo. A tale proposito si è parlato di una progressiva «NGO-izzazione» delle Chiese (si veda per esempio Gifford 2015).

religiosa vissuta nel quotidiano e sulle ambigue relazioni che si costituiscono tra i «grandi schemi» del discorso pentecostale (per es., la costruzione del soggetto morale attraverso le norme che definiscono il “buon cristiano”) e le pratiche quotidiane e la vita ordinaria dei rifugiati a Kampala.

La religione vissuta: tra norme religiose e tattiche del quotidiano

I concetti di «lived religion» e di «everyday religion» sono stati elaborati a partire dagli anni Novanta in particolare dalla sociologia delle religioni e dai *religious studies*, come parte di un più ampio ripensamento delle teorie della secolarizzazione che avevano egemonizzato questo ambito di studi nei decenni precedenti. Pubblicando il volume collettaneo *Lived Religion in America*, David Hall (1997) si proponeva di spostare l'attenzione degli studiosi delle religioni dai contesti istituzionalizzati alle pratiche religiose quotidiane delle persone, dai discorsi ufficiali delle autorità religiose al modo in cui questi vengono utilizzati e trasformati dai credenti. Gli obiettivi alla base di questo volume e di altri lavori degli anni successivi (Ammerman 2006; McGuire 2008) erano principalmente due: da un lato si intendevano decostruire le teorie della secolarizzazione, mostrando che indicatori come il numero di persone che frequentano una chiesa o un altro luogo di culto non siano sufficienti a misurare la presenza di religiosità in una società (Neitz 2011); dall'altro, l'idea di una religione del quotidiano era vista come uno strumento per erodere la distinzione binaria tra «religione ufficiale» e «religione popolare» e mostrare come il processo di costruzione di senso in ambito religioso non possa essere ridotto ad una attività intellettuale (il conformare il proprio pensiero alle norme), ma debba porre al centro le emozioni, le espressioni corporee, i desideri, i dubbi, le relazioni tra i credenti e il modo in cui i singoli e i gruppi negoziano con le norme e il livello istituzionale, in una tensione costante tra la volontà di perseguire un modello di perfezione etica fondato sulle norme religiose, e la necessità di adattare queste norme stesse alle necessità del quotidiano.

L'attenzione per l'*everyday* in campo religioso è stata considerata certamente come un modo per indebolire le narrative ufficiali delle autorità religiose e il potere di controllo ad esse associato: la religione del quotidiano è una religione non (strettamente) legata ai calendari religiosi, in cui la spiritualità non si esprime solo all'interno di confini spaziali (i luoghi di culto) e temporali definiti, ma si intreccia alle esigenze quotidiane delle vite delle persone. Tuttavia, è importante ribadirlo, le religioni del quoti-

diano non esistono in una sfera separata da quella dell'autorità religiosa, ma interagiscono con quest'ultima continuamente, mediandola, tanto che per Robert Orsi, la questione principale nello studio della religione vissuta è «in che modo rendere conto della relazione tra le articolazioni di una visione del mondo coerente e le pratiche e i saperi del vivere quotidiano?» (Orsi 2012: 152). In questo senso, lo sguardo sulle dimensioni del quotidiano permette di superare almeno in parte le dicotomie autorità/agency, controllo/libertà e altre che hanno marcato gli studi religiosi e la ricerca sociale in modo più ampio.

Come è stato osservato da Ben Highmore (2010), la dimensione dell'ordinario è stata offuscata dal sensazionalismo dei media, ma anche da una tendenza da parte di un numero crescente di studiosi nel corso degli ultimi decenni a concentrarsi sullo straordinario, su dimensioni che vanno al di là del reame dell'abituale. Il recupero dell'attenzione per l'ordinario è uno degli obiettivi degli studi citati, in campo religioso e non. L'antropologia ha partecipato solo marginalmente a questi dibattiti fino a tempi recenti, fatto che sorprende se si considera quanto invece la disciplina si collochi in una posizione privilegiata per l'analisi del quotidiano e delle tattiche che – nell'accezione proposta da Michel de Certeau (1984) – gli individui mettono in atto creativamente per rielaborare e negoziare le regole e i prodotti che trovano nel mondo sociale. Pur nella loro posizione di osservatori ed esperti delle minuzie della vita sociale quotidiana, gli etnografi non hanno inizialmente preso parte alla crescente riflessione sul quotidiano e le sue implicazioni spaziali e temporali. Tuttavia, in tempi recenti si è assistito anche all'interno della disciplina all'intensificarsi di un confronto attorno alle categorie del «quotidiano» e dell'«ordinario», tanto in ambito religioso (Schielke 2010; Schielke e Debevec 2012; Fadil & Fernando 2015; Bekers & Kloos 2018) quanto in quello della morale (Lambek 2010; Das 2012; Mattingly 2013).

Attraverso questi approcci, diventa possibile analizzare più da vicino le relazioni tra la dimensione religiosa e altre sfere sociali attraverso la prospettiva non degli esperti religiosi, ma di fedeli che negoziano, dubitano e utilizzano in modo pragmatico la loro fede nell'esistenza quotidiana⁶. Questo

⁶ Negli studi antropologici sulla religione – e più in generale nei *religious studies* – questa dimensione pragmatica della fede, che emerge nitidamente per esempio nel ricorso alla preghiera come strategia terapeutica, è stata spesso relegata a una posizione secondaria, ponendo invece al centro le questioni rappresentazionali e cognitive legate alla «credenza».

significa anche non ridurre le religioni a blocchi monolitici, in cui le dottrine e i precetti rivestono un ruolo centrale, per lasciare spazio alle incoerenze e alle molte forme di vissuto religioso che si incontrano quando si mettono a confronto i «grandi schemi» religiosi con le vite ordinarie che le persone vivono nel quotidiano (Schielke & Debevec 2012). Le contraddizioni e le ambiguità che marcano questa relazione tra norme e azioni sono al centro dell'approccio della «lived religion»: le narrazioni ufficiali delle istituzioni religiose rivestono senza dubbio un ruolo nel vivere e agire quotidiano dei credenti, seppur con intensità diverse; tuttavia, esse non esistono al di fuori di un contesto definito e anzi sono esse stesse «informed by the lifeworld they are embedded in» (Schielke & Debevec 2012: 2). Questo spiega perché le pratiche religiose sono complesse, plurali, non sistematiche, a differenza dell'auto-rappresentazione spesso ostentata dalle autorità religiose, che possono ridurre questa complessità a una rigida aderenza ai precetti e ai modelli. Se in alcune situazioni queste narrative aiutano a semplificare la realtà vissuta, riportandola alla confortante «volontà divina», in molti altri casi esse sono invece modificate, negoziate per dare senso e adattarsi alle sfaccettature della vita quotidiana. Da queste considerazioni deriva la necessità di porre l'attenzione – nell'approcciarsi al fenomeno religioso – alle dimensioni minute delle pratiche, azioni e tattiche messe in atto quotidianamente dai fedeli, ponendole in relazione a, ma non limitandole alle norme. Queste dimensioni sono intrinseche alla pratica etnografica stessa, intesa come una «discesa nell'ordinario» (Das 2006), eppure appaiono talvolta sacrificate da approcci che si concentrano in maniera preponderante sul modo in cui le forze strutturali definiscono le esistenze personali.

Oltre che dagli studi sulla religione vissuta e del quotidiano, l'approccio che propongo in questo articolo è influenzato anche dai recenti lavori di teoria antropologica che possono essere ricondotti al campo dell'etica ordinaria e del quotidiano (Lambek 2012; Das 2012). I teorici dell'«ordinary ethics» hanno mantenuto la sfera religiosa al di fuori del dominio dell'etica, sostenendo che l'etica è «relatively tacit, grounded in agreement rather than rule» (Lambek 2010: 2). Joel Robbins (2016) ha risposto a questa considerazione di Lambek sottolineando come lasciare in ombra il contributo che la religione porta nel campo etico sia un potenziale «punto cieco» per questi studi. La ragione di questo punto cieco risiede a mio modo giudizio in una considerazione della religione come serie di norme trasmesse dall'autorità religiosa, anziché come fondata nelle pratiche quotidiane dei credenti. Per questo – nonostante concordi con Robbins sulla necessità

di integrare la dimensione religiosa nell'etica ordinaria – trovo fuorviante la sua argomentazione che propone di rintracciare le radici dell'etica quotidiana nei valori religiosi trascendenti. Credo sia invece più fruttuoso mettere in dialogo la visione teorica proposta da Lambek con quella che considera la religione in termini di esperienza vissuta, per portare il focus su «what people *do* with religious idioms, how they use them, what they make of themselves and their worlds with them, and how, in turn, men, women, and children are fundamentally shaped by the worlds they are making as they make these worlds» (Orsi 2003: 172).

La necessità di un tale approccio mi è stata suggerita – come quasi sempre avviene nei lavori etnografici – dal campo stesso: per i giovani congolese con i quali ho lavorato durante la mia ricerca a Kampala sulle “chiese dei rifugiati”, la fede sembrava solo di rado poter essere ricondotta a una sequenza di norme da seguire. Essa era intesa piuttosto come un modo di guardare al mondo e agli eventi della vita (una *worldview*, potremmo dire in termini fenomenologici), di relazionarsi alle altre persone nella vita quotidiana, di costruire un senso di comunanza e di appartenenza in un contesto nuovo e non di rado ostile. Molti di loro vivevano in quella che l'UNHCR chiama «protracted refugee situation», un'espressione che definisce i rifugiati che vivono nel paese di transito da cinque anni o più. In un contesto in cui il periodo di vita in Uganda diviene sempre più lungo (alcune delle persone che ho incontrato aspettavano di essere ricollocate in un paese terzo da oltre dieci anni), le persone si trovano nella necessità di organizzare la propria vita in una prospettiva di medio-lungo termine, soprattutto per quello che riguarda le difficoltà economiche, le condizioni abitative spesso disagiate e scarsamente igieniche e il bisogno di ricostruire reti sociali. In questo, le chiese forniscono spesso un network protettivo utile a mitigare la vulnerabilità della condizione di rifugiato, in aggiunta a narrative che vengono utilizzate da un lato per dare un senso alla condizione di rifugiato e dall'altro come guide spirituali nelle pratiche quotidiane della vita da rifugiato urbano a Kampala.

Rifugiati urbani e chiese congolese a Kampala

Come anticipato, la ricerca da cui deriva questo articolo si è focalizzata sui rifugiati congolese a Kampala e in particolare sulla presenza di numerose chiese cristiane congolese, per la maggioranza *Églises de Réveil*, nella capi-

⁷ Il termine si riferisce a chiese cristiane nate in Repubblica Democratica del Congo e

tale ugandese. Secondo le stime dell'allora presidente della *Communauté chrétienne congolaise en Ouganda*, nella sola Kampala erano presenti a fine 2014 oltre 150 chiese congolesi, anche se solo 55 erano ufficialmente registrate con l'associazione (70 in totale in Uganda)⁸. Queste chiese erano diffuse in tutto il tessuto cittadino, ma la concentrazione maggiore aveva sede nel quartiere di Katwe, uno degli *slum* più popolosi di Kampala, in cui vivevano un numero elevato di congolesi. In quest'area nel novembre 2014 ho mappato la presenza di 11 chiese congolesi, considerando solo quelle che avevano una sede fissa nel quartiere e non i ritrovi di preghiera domenicali nelle case private, che sovente costituiscono i prodromi della fondazione di una nuova chiesa. Si trattava in tutti i casi di congregazioni di piccole o medie dimensioni (da un minimo di 40 a un massimo di circa 300 membri), con edifici costruiti con materiali economici e di facile assemblaggio, per la maggior parte legno, lamiera ondulata, latta e fango. È nelle sedi di queste congregazioni che diversi dei miei interlocutori avevano trovato rifugio durante le prime settimane o mesi della loro vita a Kampala; alcuni di loro provenivano dai *settlement* dell'UNHCR, altri erano arrivati direttamente in capitale dopo essere fuggiti dalle violenze che ormai da alcuni decenni segnano la storia del Kivu, nell'est della Repubblica Democratica del Congo.

Pur essendo un fenomeno ancora relativamente poco studiato, il numero dei rifugiati urbani è in veloce crescita, in Uganda e in altri contesti del continente africano (Dodman 2016); sono generalmente definiti in questo modo coloro che scelgono di vivere nei contesti urbani anziché nei campi profughi allestiti dall'UNHCR. Le ragioni per scegliere la città e non i campi sono molteplici, ma riconducibili primariamente alla ricerca di opportunità lavorative e di istruzione per i figli; e al senso di insicurezza fisica che molti riportano rispetto alla vita nei *settlement*.

Nonostante rappresentassero una minoranza dei rifugiati presenti nel paese, a Kampala nell'agosto del 2018 vivevano secondo le stime degli organismi internazionali circa 75.000 rifugiati e richiedenti asilo; di questi, circa 40.000 erano congolesi⁹.

in altri paesi africani francofoni. Si tratta di chiese cristiane, riconducibili alla vasta ed eterogenea galassia pentecostale, alcune delle quali indipendenti e altre invece facenti parte di denominazioni evangeliche. Queste congregazioni si auto-definiscono come «del risveglio» per distaccarsi dalle denominazioni protestanti «classiche» presenti in Congo.

⁸ Pastor Samuel, comunicazione personale con l'autore.

⁹ <http://data.unhcr.org/drc/country.php?id=229> [20/2/2020]. Secondo quanto riportato

Secondo la legislazione vigente in Uganda, definita dal *Refugee Act* emanato nel 2006 (ma entrato in vigore nel 2009), i rifugiati hanno autonomia di scelta rispetto al dove vivere; coloro che decidono di risiedere al di fuori dei *settlement* sono liberi di circolare nel paese e di lavorare. A differenza dei rifugiati nei campi ufficiali, ricevono però un'assistenza molto limitata da parte delle organizzazioni internazionali e devono quindi essere in gran parte auto-sufficienti. Tuttavia, la possibilità di accesso a lavori formali è estremamente scarsa, per cui la maggior parte dei congolesi che ho conosciuto era occupata nel mercato informale, soprattutto negli ambiti della vendita ambulante di prodotti di bigiotteria o di abbigliamento, dei lavori domestici, o in improvvisati saloni da parrucchiere o negozi di sartoria (attività, queste, spesso svolte a domicilio).

In questo contesto di estrema insicurezza economica e sociale, marcata da una scarsità di assistenza e sovente anche da una disgregazione delle reti di sostegno sociali e familiari di origine, le congregazioni religiose svolgono un ruolo di welfare, fornendo un luogo dove stare in assenza di abitazione, cibo, limitati aiuti economici, corsi di inglese, indicazioni relative all'iter per la richiesta dello status di rifugiato e alle modalità di organizzare la propria vita nel nuovo contesto. I non numerosi studi sul ruolo della religione nei contesti di rifugio si sono solitamente concentrati su questi aspetti di assistenza materiale e di sostituzione al debole welfare statale (Fiddian-Qasimiyeh 2011; Lauterbach 2014). Si tratta di studi che si concentrano su dimensioni importanti del rapporto tra religione e rifugio, concentrandosi tuttavia in particolare sulle prime fasi dell'arrivo dei rifugiati nel nuovo contesto e su una situazione quindi almeno in parte emergenziale; questo approccio lascia in parte in ombra la quotidianità di una maggioranza di persone che si trovano nel paese di transito ormai da tempo e per le quali la religione rappresenta non più uno strumento di risposta a bisogni – anche materiali – immediati, ma una componente che entra nella dimensione dell'ordinario in modi diversi. Nelle sezioni che seguono mi concentrerò su due di questi: da un lato, il modo in cui tramite il discorso religioso si costruiscono narrative che cercano di dare una spiegazione al quotidiano di fatiche e sofferenze vissute dalla maggioranza dei Congolesi a Kampala; in

dall'UNHCR, quasi un milione di congolesi vive al momento attuale al di fuori del loro paese d'origine, la maggioranza in altri paesi africani. L'Uganda è il primo paese per numero di congolesi accolti, circa 340.000 (dati relativi alla situazione del giugno 2019: UNHCR, Operational Portal, Refugee situations, DRC situation, <http://data.unhcr.org/drc/regional.php>).

questa analisi è fondamentale anche far emergere lo scarto tra il discorso ufficiale, espresso nelle parole dei pastori durante i servizi settimanali e in altre occasioni, e le pratiche e narrative quotidiane dei credenti, che spesso nascono da una negoziazione con gli ideali espressi nelle chiese. Dall'altro, mi soffermerò sulla dimensione relazionale e su come la comune appartenenza religiosa stia alla base di pratiche di "*fictive kinship*" nel contesto di rifugio.

Il senso del rifugio

Come già anticipato, il lavoro con i giovani rifugiati congolesi a Kampala ha significato soprattutto l'incontro con un quotidiano fatto di ripetizione, di relazioni da costruire e ricostruire per le partenze di alcuni e l'arrivo di nuove persone dal Congo RDC; di vuoti e attesa nelle giornate passate all'Ufficio del Primo Ministro dove vengono lavorati i dossier dei richiedenti asilo e di chi è in attesa di viaggiare verso il paese di destinazione dopo il lungo transito in Uganda; di fatiche per cercare di trovare le risorse per pagare l'affitto e acquistare il cibo per la sera; di musica, lunghe conversazioni e scherzi. Per questo mi è parso necessario cercare di mettere tra parentesi almeno in parte l'immagine spettacolarizzata della vita dei rifugiati nei campi e dei fenomeni migratori di massa, per guardare da vicino come questa condizione straordinaria si declina nell'ordinarietà del quotidiano, nella necessità di trovare un luogo dove stare, un modo per vivere, ma anche delle persone con cui condividere le esperienze, una comunità di cui sentirsi parte.

In tutte queste dimensioni del quotidiano, la religione rappresentava per i miei interlocutori sul campo un elemento centrale di elaborazione del senso del rifugio e una guida nei comportamenti. Tuttavia, gli insegnamenti impartiti in chiesa e le norme trasmesse nei discorsi dei pastori venivano costantemente rielaborate e risignificate per adattarle alle situazioni vissute dai rifugiati.

Gli approcci etnografici, soprattutto quelli informati da una prospettiva fenomenologica, hanno da tempo sottolineato come gli individui e i gruppi riflettano su, interpretino e rielaborino le norme culturali (e in questo caso, specificamente quelle religiose). L'antropologia è dunque diventata consapevole del fatto che le persone non riproducono in maniera automatica le pratiche culturali; come ha scritto Lila Abu-Lughod, «others live as we perceive ourselves living – not as automatons programmed according to cultural rules or acting out of social roles, but as people going through

life wondering what they should do, making mistakes, being opinionated, vacillating» (Abu-Lughod 1993 cit. in Schielke & Debevec 2012: 8). Tuttavia, questa consapevolezza non risolve la tensione tra l'individuazione di strutture sociali che canalizzano i comportamenti individuali e la ricerca di spazi di creatività e resistenza. Questa tensione si è espressa in modo molto evidente in anni recenti nell'ambito dell'antropologia dell'Islam. Alcuni degli studi più influenti del primo decennio del secolo (Mahmood 2005; Hirschkind 2006) – appoggiandosi sull'idea di Talal Asad secondo cui l'Islam è una tradizione discorsiva che si esprime attraverso delle tecniche del corpo in grado di disciplinare il soggetto – avevano posto al centro la questione del cosiddetto “pious Islam”, evidenziando le pratiche messe in atto dai credenti nello sforzo di raggiungere uno stato di perfezione etica. Questi lavori prendevano le mosse dalla crescita dei movimenti revivalisti in seno al mondo islamico e analizzavano dunque l'agency esercitata dai credenti in questo processo di auto-disciplina e di perfezionamento morale.

Studi più recenti hanno tuttavia sottolineato come questa enfasi sul “pious Muslim” abbia focalizzato in maniera eccessiva sui comportamenti dei fedeli nei luoghi di preghiera (lo studio della Mahmood analizza le pratiche delle donne musulmane solo all'interno della moschea) e sull'aderenza alle norme, perdendo di vista ciò che accade al di fuori di queste situazioni e il fatto che la vita del credente interseca diverse altre sfere sociali. Queste critiche hanno generato una interessante serie di studi che considerano la relazione tra la religiosità e il contesto più ampio e imprevedibile della vita quotidiana e quindi i processi di riflessività messi in atto nei confronti del mondo in cui il fedele vive e agisce (Osella & Soares 2009). Alcuni di questi lavori spostano esplicitamente l'attenzione su quello che è stato definito l'«everyday Islam» (Schielke 2010), col rischio di ridurre questo campo di studi a una dicotomia oppositiva tra la sfera della morale religiosa e quella del quotidiano. In linea con la proposta già avanzata da altri (cfr. Beekers & Kloos 2018), trovo dannosa e poco aderente alla realtà questa opposizione: la maggior parte dei cristiani congolese con cui ho interagito a Kampala compivano uno sforzo piuttosto costante di perfezionamento morale cercando di avvicinarsi all'ideale di “buon cristiano” predicato nelle chiese che frequentavano e al tempo stesso negoziavano questo ideale nelle pratiche quotidiane, senza vedere in ciò una contraddizione, ma esplicitando come le incertezze e durezza della vita possono portare a incongruenze, momenti di dubbio e a temporanei fallimenti nel processo di costruzione del soggetto morale.

Questi aspetti sono diventati evidenti in diverse occasioni, nella condivisione del quotidiano con alcuni congolesi coi quali durante la ricerca sul campo avevo stretto legami più stretti. I discorsi più diffusi nelle chiese congolesi a Kampala – come avviene nel contesto del movimento pentecostale più in generale – sostenevano la narrativa secondo cui seguire in modo coerente le norme della fede cristiana porta a effetti prevedibili, che sono enunciati nei termini di salvezza, prosperità, salute e ricchezza. Questi effetti sono però collocati in un futuro indeterminato, mentre la realtà quotidiana vissuta dai rifugiati congolesi è spesso molto differente: nei contesti reali, la prevedibilità delle conseguenze del proprio essere un buon cristiano diventa molto meno certa. Quello che la narrativa pentecostale fornisce ai fedeli in questo contesto è una cornice di senso all'interno della quale interpretare la loro condizione di rifugiati e che li guida nello sforzo di essere pazienti e sopportare le durezze della vita a Kampala. Tuttavia anche questa cornice di senso viene sovente messa in dubbio, reinterpretata e talvolta criticata nei contesti quotidiani al di fuori della chiesa. In queste situazioni ho notato spesso come i miei interlocutori trasformavano i discorsi che ascoltavo in chiesa.

Un esempio particolarmente brillante di queste modalità di interazione con gli schemi normativi proposti dalla religione è l'uso dell'ironia a cui ricorreva spesso Erick per sdrammatizzare la distanza tra i modelli ideali predicati e le condizioni reali vissute dai fedeli. Da un lato lui – come molti altri – ripeteva frequentemente che un buon cristiano deve avere pazienza e affidarsi alla volontà di Dio che «ha sempre una soluzione», ribadendo in questo modo uno dei discorsi più diffusi nelle chiese dei rifugiati; dall'altro, le sue parole e le sue azioni spesso mettevano in risalto le interazioni complesse che intratteneva con questi ideali, rivelando che in molte situazioni è difficile rimanere pazienti e aspettare. Una battuta che Erick mi rivolse al termine di una giornata per lui molto faticosa apre a riflessioni su queste tensioni: «È già sera e sono riuscito a vendere solo una cintura in tutta la giornata di lavoro. Ho aspettato l'aiuto di Dio per tutto il giorno, ma lui si è dimenticato di rispondere alle mie preghiere; per caso mi potresti prestare 10.000 scellini?»¹⁰.

Avevo sentito pronunciare a Erick già molte volte – e altre sarebbero venute in seguito – l'affermazione secondo la quale «Dio ha sempre una

¹⁰ Lo scellino è la moneta ugandese; la cifra chiesta da Erick, al cambio di quel momento, era equivalente a circa 2,5 euro.

soluzione»; in qualche occasione questo ripetere regolarmente la propria fiducia nel divino mi era sembrata una retorica inutile e fuori luogo, un modo per non affrontare in modo diretto le problematiche. Col tempo mi sono però reso conto di quanto avessi frainteso quei riferimenti, un errore dovuto al fatto che non avevo compreso il ruolo che quella cornice di senso fornita dalla fede esercitava nella quotidianità di diversi dei miei interlocutori congolese. Avevo inizialmente mantenuto l'idea di una linea di separazione tra il contesto chiesa e ciò che avviene al di fuori. Nella realtà questa linea era molto meno netta di quello che avevo immaginato: il riferimento costante al piano del divino e alla fede come guida nell'affrontare le difficoltà quotidiane era utile a conferire un senso di ordinarietà a quelle stesse difficoltà e a collocarle dentro a un orizzonte di senso tracciato dal discorso religioso e incorporato attraverso pratiche che diventano abituali nella ripetizione, come nel caso della preghiera che accompagnava le fatiche di Roger, con cui ho aperto questo scritto. I «grandi schemi» trasmessi nei discorsi ufficiali e nelle prediche delle congregazioni religiose non si opponevano quindi alle pratiche quotidiane, ma vi entravano, pur venendo rimodulati nella negoziazione con la realtà della vita vissuta dai fedeli. Le narrative diffuse nelle chiese in questo modo non rimangono decontestualizzate e astratte, ma vengono modificate nella particolarità dei contesti in cui si inseriscono. Se queste narrative appaiono (o cercano di apparire) coerenti e sistematiche, le pratiche spirituali nel quotidiano sono invece non sistematiche, complesse, plurali.

Nel contesto del rifugio a Kampala, la religione sembrava rivestire un ruolo simile a quello dichiarato a Nancy Tatom Ammerman da una delle sue intervistate, secondo la quale la fede rappresenta un'ancora sicura quando le cose sembrano sfuggire di mano (Ammerman 2013). Nel caso dei miei interlocutori congolese, questo significava al tempo stesso avere una chiave di lettura per interpretare la realtà e attraverso la quale guardare alle difficoltà e agli eventi quotidiani, uno strumento per costruire relazioni con altre persone, e per pensare e (re)immaginare il presente, ma anche il passato e il futuro. Questo tipo di prospettiva contribuisce a creare una forma di auto-disciplina nelle loro vite, che si evidenzia tanto nella devozione espressa durante i servizi in chiesa, quanto nelle pratiche quotidiane in casa, al lavoro e in altre circostanze.

Nel caso di Erick, la consapevolezza del posto che la fede occupava nella sua vita era arrivata col tempo, dopo l'arrivo a Kampala. Come Roger e molti altri, anche lui era stato inizialmente ospitato in una chiesa congole-

se, e qui era diventato *born-again* (in Congo era cattolico). Erick ammetteva in modo aperto che la sua conversione all'inizio era stata strumentale: pensava in questo modo di poter ricevere un miracolo, che durante i primi mesi trascorsi a Kampala gli sembrava l'unica soluzione per uscire dalla situazione che si era creata. Era infatti arrivato in Uganda insieme ai suoi fratelli e sorelle più giovani; a soli 19 anni, all'improvviso e in una situazione di grande disagio era diventato il capofamiglia, la persona che doveva badare ai fratelli e provvedere per loro.

Mi sentivo troppo giovane e debole per prendermi questa responsabilità; ero disorientato, solo, ero preoccupato di come trovare un modo per sopravvivere in questo posto. Così ho iniziato a pregare, pregare e ancora pregare, per molte ore al giorno, senza nemmeno fermarmi per mangiare. Nelle mie preghiere, chiedevo sempre a Dio di aiutarmi, di mandarmi un segno. Ero arrabbiato, perché non ascoltava le mie richieste; ma era l'unico che poteva salvarmi, pensavo.

Poco alla volta, Erick ha iniziato a pensare in modo differente alla sua fede. Secondo quanto mi riportava, dopo circa due mesi trascorsi alla chiesa dove era ospitato coi fratelli, sentiva che la preghiera stava diventando un aiuto a orientarsi e abituarsi al nuovo contesto, un sostegno per non cedere alla tentazione di cercare scorciatoie illegali per procurarsi da vivere: «Ho realizzato che Dio stava facendo molto nella mia vita, non con miracoli o grandi cose, ma aiutandomi a imparare a vivere nel nuovo contesto e guidandomi nelle scelte quotidiane». Al posto della richiesta di miracoli, la preghiera era diventata per Erick una guida morale.

Tuttavia, auto-disciplina e guida morale non significa che i dettami morali siano assoluti, né che per il fedele seguirli diventi un modo per sottomettersi a un regime morale. Come hanno mostrato i più recenti lavori antropologici dedicati all'analisi dell'«etica ordinaria», gli approcci che enfatizzano troppo la dimensione vincolante delle norme e i processi di soggettivazione che ne derivano rischiano di trascurare alcuni elementi fondamentali della pratica morale, a causa del fatto che non prendono in considerazione «the vagaries of everyday life and the difficulties of discerning what might constitute the most morally appropriate action in the singular circumstances life presents. It is insufficient for examining how people face changing worlds or situations in which it is unclear what kind of self one ought to become» (Mattingly 2013: 304). Dalle considerazioni di Cheryl Mattingly deriva che descrivere i comportamenti individuali in termini di riproduzione meccanica delle strutture sociali conduce l'antro-

pologia lontana dalle complessità di giudizio e di azione che viene esperita tramite l'etnografia. Seguendo questo approccio, la «vita etica» (Keane 2014) deve essere cercata negli interstizi delle attività e pratiche quotidiane, non nell'astrattezza delle norme sociali. Si tratta di un approccio all'etica «action-centred» (Lambek 2010: 16), che suggerisce che formulare giudizi e prendere decisioni etiche nella vita quotidiana è una questione molto più complessa (e ambigua) rispetto all'aderire passivamente a una serie di norme dettate dall'alto.

«Una nuova famiglia»: chiese e (ri)creazione di reti sociali

Un altro modo in cui la religione entra nella costruzione del quotidiano dei rifugiati congolese è – come ho già notato in precedenza – come strumento di creazione di nuove reti sociali nel contesto urbano di Kampala. Ho analizzato altrove come le relazioni intra e inter-comunitarie siano utilizzate da alcuni pastori congolese per la propria affermazione come leader della comunità congolese a Kampala e per esperire una certa mobilità sociale in un contesto in cui la maggioranza dei loro connazionali si trovano invece in una situazione di immobilità (Gusman, in corso di stampa).

Oltre a queste storie di «imprenditoria religiosa», è interessante notare come esistano tra i rifugiati congolese a Kampala forme di «fictive kinship» che spesso hanno origine all'interno delle congregazioni religiose.

Non è certo sorprendente che in un contesto di rifugio, nel quale molte persone sono arrivate sole o con pochi membri della famiglia di origine, avendo perso gran parte delle reti relazionali (e di sostegno) familiari e sociali, si origini la necessità di uno stare insieme che include forme di parentela «fittizia», in cui i legami di sangue sono mimati e rimpiazzati da relazioni costruite su altre basi. Nonostante ciò, la relazionalità dei rifugiati è stata sovente esaminata in termini di rapporti con la popolazione locale, intesa come ospite, composta di cittadini che ospitano non-cittadini. La relazione fondamentale è stata quindi concepita come quella tra chi deve accogliere e chi essere accolto – volta all'integrazione - con un effetto involontario di accentuare l'immagine del rifugiato vulnerabile e che necessita di aiuto esterno.

Raramente l'intenzione è stata invece quella di analizzare i rapporti tra i rifugiati stessi (all'interno dello stesso gruppo, o tra gruppi diversi di rifugiati che vivono nella stessa città o nello stesso campo), indagando le pratiche di condivisione fisica, sociale ed emotiva che si instaurano in queste si-

tuazioni (Fiddian-Qasmiyeh 2016). Sul piano della religione, questo stare insieme trova diverse espressioni molto comuni tra i congolesi a Kampala. La prima e forse più scontata è l'idea che la chiesa rappresenti una "nuova famiglia" con cui condividere tempo, difficoltà quotidiane, gioie, e da cui aspettarsi un aiuto anche materiale in caso di bisogno. Nel mondo pentecostale e non solo è comune rivolgersi al pastore della chiesa come "padre" e ai credenti come "fratelli" e "sorelle"; durante le prediche nelle chiese dei rifugiati era molto comune ascoltare riferimenti a questa necessità di stare insieme e supportarsi a vicenda. Oltre ai membri della congregazione con i quali si instaurano relazioni dense, sono numerosi i casi in cui singoli individui o famiglie "adottano" un altro fedele da poco arrivato, ospitato inizialmente nelle strutture della chiesa. Queste situazioni possono essere temporanee, durare qualche settimana o mese in attesa che la persona riesca a trovare un'altra sistemazione, o in altri casi prolungarsi per anni, fino a diventare permanenti, come nel caso di Alfred, che insieme alla sua "famiglia adottiva" con cui viveva ormai da oltre sei anni ha deciso nel 2015 di non lasciare Kampala e di rifiutare quindi la possibilità di essere ricollocato in Canada.

Per altri, come Héritier, l'aver instaurato questo tipo di relazione di parentela fittizia ha significato anche un percorso di conversione; all'arrivo a Kampala Héritier era musulmano, ma – accolto per tre anni da una famiglia pentecostale¹¹ – si era avvicinato alla fede della sua nuova famiglia, fino a diventare un membro attivo della chiesa da loro frequentata. L'idea generale secondo cui la chiesa sarebbe una sorta di famiglia per il credente trova dunque nel contesto del rifugio una declinazione meno astratta, in cui le relazioni che si creano attraverso la congregazione religiosa possono trasformarsi in rapporti di simil-parentela. Rapporti che – come ha scritto Janet Carsten (2013) – si costruiscono attraverso l'accumulo graduale di esperienze quotidiane condivise nel vivere insieme. Nei contesti urbani africani, certamente non solo tra i rifugiati, il linguaggio della parentela viene attivato per riaffermare le obbligazioni morali che questo genera, con la creazione di una forma di «urban kinship» (Bjarnesen & Utas 2018).

Per molti dei congolesi con cui sono entrato in contatto a Kampala, specie per coloro che erano arrivati giovani e soli, sia il tempo condiviso in

¹¹ Nelle frequenti visite a questo nucleo familiare, Héritier chiamava i componenti con appellativi di parentela («mamma», «papà», «sorella»). Nonostante da due anni non vivesse più con loro, si considerava a tutti gli effetti un membro di quella famiglia.

chiesa che lo stare insieme nel quotidiano con altri membri della congregazione era visto anche come un modo per costruire un senso di appartenenza e per passare da un piano individuale vissuto come pericoloso, a uno di condivisione. È interessante notare che tra i motivi per aver costituito l'associazione «Youth Vision», al tempo della mia ricerca frequentata da una trentina di giovani congolese quasi tutti con ridotte reti familiari a Kampala, oltre alla volontà di sostenersi a vicenda mi sia stata citata la necessità di «evitare le vagabondage»: lo stare insieme veniva percepito come un modo per non perdersi nel contesto urbano. Le parole di Fidèle, secondo cui «molti arrivano come individui, ma lì [in chiesa] trovano una nuova famiglia, in cui possono condividere con altri; trovano congolese con cui fare famiglia», vanno intese in senso letterale, considerato il numero di rifugiati che condividono l'abitazione, non solo per la necessità di dividere le spese, ma per sostenersi a vicenda e mettere in comune le poche risorse, per fare in modo che quando uno di loro è in difficoltà siano gli altri a sostenerlo. Si vive, insomma, come fratelli nati dalla stessa madre e dallo stesso padre (Turner 2015: 182).

Conclusioni

Nel corso della ricerca sul rapporto tra religione e rifugio tra i congolese a Kampala mi sono avvicinato in modo graduale al quotidiano di alcuni dei miei interlocutori, condividendo con loro il tempo passato al di fuori della chiesa. È stato questo posizionamento che mi ha fatto gradualmente realizzare come le vite che vivevano a Kampala fossero per molti aspetti vite ordinarie, nonostante la loro durezza. Esistenze fatte di sforzi quotidiani per procurarsi da vivere, di incertezze, dubbi, ma anche di momenti di calma, di chiacchierate tra amici, vestiti da lavare e cibo da cucinare. Le problematiche che si trovavano ad affrontare nel contesto urbano non mi sembravano in fondo troppo legate alla loro condizione «straordinaria» di rifugiati; erano problemi comuni, condivisi da gran parte dei loro vicini ugandesi che abitavano nello *slum* di Katwe, un'area in cui le scarse condizioni igieniche, la condivisione di spazi ristretti, l'informalità delle occupazioni lavorative non erano prerogativa della popolazione rifugiata. Nonostante l'immagine di costante emergenza e l'immaginario diffuso che riguarda i rifugiati urbani, i congolese che ho incontrato a Kampala si sforzavano di costruire una routine quotidiana che permettesse loro di organizzare una vita "normale" durante il lungo e incerto periodo di transito a Kampala. In questa situazione, la presenza della religione era evidente, nella preghiera

frequente e nella musica cristiana che accompagnavano le azioni quotidiane; nel ruolo nel ricostruire nuove relazioni sociali; nella cornice di senso che forniva per spiegare la condizione di rifugiati. Attraverso queste e altre funzioni, essa rivestiva un ruolo centrale nella costruzione di un senso di normalità al quotidiano, nonostante il loro essere “fuori luogo”, ai margini di una struttura urbana in cui faticavano a integrarsi, in un’attesa indefinita di viaggiare verso la destinazione finale del loro percorso di rifugiati.

Questo senso di normalità, come ho cercato di mostrare, è centrale nel creare un orizzonte di vita di medio-lungo termine per i rifugiati urbani, in assenza di aiuti da parte delle organizzazioni internazionali. In questi processi, i congolesi rielaborano attivamente e in modo pragmatico i grandi schemi, le narrative diffuse nelle chiese, per adattare alla realtà vissuta e alle pratiche e necessità del quotidiano.

Bibliografia

- Ammerman, N.T. 2006. *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Ammerman, N.T. 2013. *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Beekers, D. & D. Kloos (eds) 2018. *Straying from the Straight Path: How Senses of Failure Invigorate Lived Religion*. New York-Oxford: Berghahan.
- Bjarnesen, J. & M. Utas 2018. Introduction. Urban Kinship: The Micro-Politics of Proximity and Relatedness in African Cities. *Africa*, 88, S1: 1-11.
- Carsten, J. 2013. What Kinship Does – and How. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3, 2: 245-251.
- Das, V. 2006. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Das, V. 2012. Ordinary Ethics, in *A Companion to Moral Anthropology*, a cura di D. Fassin, pp. 133-149. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- de Certeau, M. 1984 (1980). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Dodman, D. 2016. *Revealing the Hidden Refugees in African Cities*. <<https://www.iied.org/revealing-hidden-refugees-african-cities>>, [20/2/2020].
- Fadil, N. & M. Fernando 2015. Rediscovering the «Everyday» Muslim. Notes on an Anthropological Divide. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5, 2: 59-88.
- Fiddian-Qasimiyeh, E. 2011. Introduction: Faith-Based Humanitarianism in Contexts of Forced Displacement. *Journal of Refugee Studies*, 24, 3: 429-439.
- Fiddian-Qasimiyeh, E. 2016. Refugee-Refugee Relations in Contexts of Overlapping Displacement. *International Journal of Urban and Regional Research*. <<https://>

www.ijurr.org/spotlight-on/the-urban-refugee-crisis-reflections-on-cities-citizenship-and-the-displaced/refugee-refugee-relations-in-contexts-of-overlapping-displacement/ >, [10/3/2020].

- Gifford, P. 2015. *Christianity, Development and Modernity in Africa*. Lodong: Hurst & Co.
- Gusman, A. 2018. Stuck in Kampala: Witchcraft Attacks, «*Blocages*», and Immobility in the Experience of Born-Again Congolese Refugees in Uganda. *Cahiers d'études africaines*, 231-232: 793-815.
- Gusman, A. 2020. "Here, Here is a Place Where I Can Cry". Religion in a Context of Displacement: Congolese Churches in Kampala, in *Affective Trajectories: Religion and Emotion in African Cityscapes*, a cura di H. Dilger, A. Bochow, M. Burchardt & M. Wilhelm-Solomon, pp. 222-242. Durham e Londra: Duke University Press.
- Gusman, A. 2020 (in corso di stampa). "We Make the Voice of These People Heard". Trajectories of Socio-Economic Mobility among Congolese Pastors in Kampala (Uganda). *Africa Today*, 67, 1.
- Hall, D. (ed) 1997. *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Highmore, B. 2010. *Ordinary Lives. Studies in the Everyday*. London: Routledge.
- Hirschkind, C. 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Keane, W. 2014. Freedom, Reflexivity, and the Sheer Everydayness of Ethics. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1: 443-457.
- Lambek, M. (ed) 2010. *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- Lambek, M. 2012. Religion and Morality, in *A Companion to Moral Anthropology*, a cura di D. Fassin, pp. 341-358. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Lauterbach, K. 2014. Religion and Displacement in Africa: Compassion and Sacrifice in Congolese Churches in Kampala, Uganda. *Religion and Theology*, 21, 3-4: 290-308.
- Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mattingly, C. 2013. Moral Selves and Moral Scenes: Narrative Experiments in Everyday Life. *Ethnos*, 78, 3: 301-327.
- McGuire, M. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Neitz, MJ. 2011. Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here, in *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, a cura di G. Giordan & W.H. Swatos, pp. 45-55. Dordrecht: Springer.
- Orsi, R. 2012. Afterword: Everyday Religion and the Contemporary World: The Un-Modern, or What Was Supposed to Have Disappeared but Did not, in *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*, a cura di S. Schielke e L. Debevec, pp. 146-161. New York-Oxford. Berghahn.

- Orsi, R. 2003. Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42, 2: 169-174.
- Osella, F. & B. Soares 2010. Islam, Politics, Anthropology, in *Islam, Politics, Anthropology*, a cura di B. Soares & F. Osella, pp. 1–22. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Robbins, J. 2016. What is the Matter with Transcendence? On the Place of Religion in the New Anthropology of Ethics. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22, 4: 767-781.
- Schielke, S. 2010. Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life, *ZMO Working Papers*, 2.
- Schielke, S. & L. Debevec (eds) 2012. *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn Books.
- Turner, S. 2015. We Wait for Miracles: Ideas of Hope and Future among Clandestine Burundian Refugees in Nairobi, in *Ethnographies of Uncertainty in Africa*, a cura di E. Cooper & D. Pratten, pp. 173-192. New York: Palgrave Macmillan.