

Partiamo da una breve etnografia sulla religiosità degli ecuadoriani immigrati a Roma e Barcellona. Qui riscontriamo una leggera ma significativa divergenza tra la loro interpretazione del rituale cristiano eucaristico e quella che trovano praticata nelle due metropoli europee. Da quest'evidenza etnografica emerge, infatti, una devozione ecuadoriana che soffre perché si trova inserita in un contesto religioso più introspettivo e secolarizzato del loro. Da qui cominceremo una riflessione teorica che si appoggerà soprattutto su *La nascita della tragedia greca* di Nietzsche e sul suo dualismo artistico e cosmico del apollineo e del dionisiaco. Riconosceremo una somiglianza tra la funzione della tragedia attica e quella del rituale eucaristico come luoghi dove si incontrano e integrano armonicamente questi due differenti modi di abbracciare il divino e il mistero della vita. Infine cercheremo di dimostrare la loro complementarità uscendo dall'equivalenza etnocentrica religiosità esteriozzata-religiosità primitiva.

[CRISTIANESIMO, RITUALE,  
DIONISIACO, SIMBOLO,  
SACRAMENTUM]

article

# Il dionisiaco dimenticato del rituale cristiano

## Riflessione teorica che parte da un'etnografia sul modo religioso degli immigrati ecuadoriani a Roma e a Barcellona

Francesco ROMIZI

Universitat Rovira i Virgili  
[francesco\\_romizi@msn.com](mailto:francesco_romizi@msn.com)

### 1. PREMESSE SULLA COMPLESSITÀ

Può una collettività credere nello stesso Dio in cui crede un'altra collettività senza però condividere in toto con questa la liturgia, la maniera di cercare, di evocare e di avvicinarsi a questo Dio? Nel caso particolare della Chiesa Cristiana Cattolica Apostolica Romana c'è un'istituzione rigidamente e gerarchicamente strutturata che scrive la partitura alla quale si devono attenere gli agenti delle varie Chiese locali. Ciò nonostante una nostra ricerca sul campo bi-localizzata a Roma e a Barcellona sulla religiosità degli immigrati ecuadoriani ha messo in

evidenza una certa discordanza tra l'espressività devozionale di questa collettività e le due "autoctone".

Prima di addentrarci nel nostro *case-study* però, sono necessarie alcune premesse sull'oggetto da cui parte la nostra riflessione, la religiosità ecuadoriana, e sul processo comparativo con il quale ci avviciniamo ad esso. La prima è che non è possibile ridurre l'intera espressività religiosa di collettività statali come l'italiana, la spagnola o l'ecuadoriana ad un'unica matrice. Infatti è lungo e complesso il cammino della Chiesa Cattolica. Un cammino fatto di concili e di scismi, di incontri-scontri tra visioni differenti della rivelazione cristiana.

Scrutando un po' questa complessità, notiamo che molte delle questioni che hanno animato questo cammino, a partire da tutti i dibattiti sui dogmi – come, per esempio, la natura trinitaria di Dio, l'Assunzione di Maria o l'Immacolata Concezione – hanno a che fare con la difficile risoluzione della connessione tra piano terreno e piano celeste. Infatti, per molti esponenti del cristianesimo la realtà divina sarebbe troppo trascendente per ammettere legami "carnali" con la terra: è questo un po' il motore dei movimenti antitrinitari del I secolo e di quei movimenti che, eredi della visione manichea, aderirono a quella dottrina dualistica rappresentata dal conflitto fra il mondo spirituale, creato da Dio, e quello materiale, opera di Satana. In questa problematica si può inserire pure la disputa teologica sulle immagini sacre in cui si contrapposero iconoclasti e iconoduli, con la vittoria dei secondi nel secondo concilio di Nicea (787).

Strettamente collegato con la delicata questione della relazione dogmatica tra immanente e trascendente è pure il ruolo dei successori di Pietro sulla Terra; soprattutto dopo l'implosione dell'Impero Romano. Infatti il pessimismo isolazionista dal quale scaturisce il *De civitate Dei* di Sant'Agostino, cede presto il passo al protagonismo politico di una Chiesa divenuta l'unico punto fermo in un paesaggio estremamente fluido. Il potere secolare che ne deriva provocò però, nel Medioevo, una forte reazione di movimenti

pauperistici che condannavano l'eccessiva ricchezza e l'allontanamento dalle Scritture della Chiesa.

La rottura luterana del XVI secolo, invece, non nacque tanto da una valutazione negativa della connessione immanente-trascendente, quanto da una forte critica su come questa veniva gestita dal mediatore romano. Tant'è vero che, soprattutto nella sua tonalità calvinista, si riconobbe un mandato creazionale divino a governare, sottomettere e riempire la terra, ricordando però che si trattava di un possedimento di Dio. Per cui il denaro, ormai mezzo e non più fine, andava continuamente reinvestito; generando quell'etica che Max Weber (1970) pose all'origine del Capitalismo. Inoltre il benessere generato dal lavoro vocazione diventava l'unico segno visibile di una grazia divina che non era più raggiungibile con la fede, ma riservata ai soli predestinati. Paradossalmente però, dando più rilevanza alla Grazia, la si tolse dalla portata degli uomini e del mondo, indebolendo così quell'asse immanente-trascendente che nelle intenzioni originarie si voleva consolidare. Tant'è vero che venne fortemente ridimensionato il ruolo del mediatore, il sacerdote e della Chiesa come "corpo mistico di Cristo", con una conseguente laicizzazione della religiosità e un indebolimento della congiunzione rituale tra queste due dimensioni. Come si evince pure dal passaggio, nell'eucaristia, dalla transustanziazione alla consustanziazione<sup>1</sup>.

La ricerca di un equilibrio su questo asse continuò pure dopo il ridimensionamento politico e simbolico della Chiesa nelle società europee. E un'altra tappa importante è segnata dalla nascita nella Chiesa, tra l'800 e il '900, della questione sociale, di fronte alla presa di coscienza dei problemi e della disuguaglianza che accompagnavano l'immenso progresso tecnico, industriale e commerciale dell'Occidente.

<sup>1</sup> Mentre nella transustanziazione il pane e il vino si trasformano completamente nel corpo e nel sangue di Gesù, nella consustanziazione il pane e il vino, al tempo stesso, mantengono la loro natura fisica e divengono anche sostanza del corpo e del sangue del Cristo.

I due orientamenti che nacquero da questa nuova tendenza non erano però del tutto nuovi, in quanto ricordavano i precedenti movimenti sull'asse immanente-trascendente: da una parte infatti troviamo posizioni che lo allentano, esortando alla rassegnazione, alla pazienza, all'accettazione della povertà; posizioni accompagnate da un minimo d'azione, limitata però al solo campo assistenziale-caritativo e che potrebbero trovare la loro legittimazione in quella separazione sancita da Gesù di fronte ai Farisei: "*reddite quae sunt Caesaris, Caesaris et quae sunt Dei, Deo*" (Mt 22, 21). Dall'altra parte, invece, il nesso terra-cielo si stringerebbe con lo svilupparsi di un'azione a favore della classe operaia che appare propriamente sociale, col riconoscimento dei diritti dell'operaio e della difesa collettiva di questi diritti.

Questa seconda tendenza prevalse pure nel Concilio Vaticano II (1962-1965) in cui si discusse proprio della Chiesa nel mondo moderno; soprattutto con la rivalutazione (in *Lumen Gentium*) del ruolo dei laici che, venuto meno il potere temporale della Chiesa, diventavano il suo braccio principale nel rapporto con il mondo. Un mondo che era pur sempre opera di Dio e quindi riconosciuto (in *Gaudium et Spes*) come luogo in cui Dio manifestava la sua presenza. Quest'ultimo concilio, come si vede chiaramente, venne condotto dalla parte più progressista della Chiesa, tanto che da questo prese linfa la cosiddetta Teologia della Liberazione che, sviluppatasi in America Latina, rappresentò l'attuazione più estrema dell'irruzione ecclesiastica nel mondo. Anche se poi le vennero messi dei freni.

Insomma, il sentimento religioso generato dalla rivelazione cedette presto il passo alla volontà ordinatrice della Chiesa istituzione; ed è proprio in questa fase dottrinale che emergono le differenze interne alla visione della "Verità". Differenze che corrono spesso sull'asse rappresentato dal rapporto tra immanente e trascendente, andando da chi professa la loro totale separazione (manichei e correnti derivate) a coloro che, invece, credono nell'utilità salvifica di un dialogo

tra questioni terrene e realtà spirituale; dai calvinisti ai fautori del Concilio Vaticano II, passando per la svolta rappresentata dall'enciclica del 1891, *Rerum novarum*, che fonda la dottrina sociale della Chiesa; arrivando a toccare il suo apice con la discussa opzione preferenziale dei poveri della Teologia della Liberazione da un lato, e la "calvinistica" vocazione universale alla santità (salvo poi negare la materia con la mortificazione corporale) dell'Opus Dei dall'altro. Un incontro che, seppure ricercato, non sempre si rivela simmetrico e che per questo può dare esiti diversi. Infatti, quello tra terra e "cielo" è un legame che passa per strade diverse - in primis quella ideale e quella magico-rituale - e che, a seconda della loro combinazione, si assesta su posizioni diverse d'integrazione e di equilibrio.

Abbiamo accennato qui a tali visioni dottrinali, oltre che per dare un'idea della complessità di cui parlavamo, anche per due ragioni precise: la prima è che, rievocando determinati momenti storici dell'evoluzione della Chiesa, vogliamo illuminare i punti all'ordine del giorno dell'attuale dibattito; la seconda è che vogliamo mostrare, attraverso esempi storici, la stretta connessione di queste visioni con la liturgia e con l'espressione del sentimento religioso che pretendono ordinare. Basti pensare alla rivoluzione rituale luterana o anche all'importante riforma liturgica conseguente al Concilio Vaticano II.

Passando finalmente al nostro caso, identificando una discordanza tra le espressioni religiose medie di paesi e continenti diversi, non vogliamo dimenticare questa complessità. Non vogliamo vedere le Chiese locali e le religiosità nazionali come dei blocchi monolitici, ma come parti di un tutto policromo del quale contengono tutti i suoi colori. In nessuna Chiesa locale troveremo mai solo il bianco o solo il nero, ma sempre sfumature diverse di grigio. perciò, non ci meravigliamo quando troviamo similitudini tra la religiosità "calda" degli ecuadoriani e la religiosità "pagana" e "magica" della Lucania; o tra alcune sue processioni ed i tambureggiamenti della Semana



Santa di Valladolid, o la sobria ma emozionalmente intensa chiamata del tamburo e del corno dei Merlú della confraternita Jesús Nazareno di Zamora<sup>2</sup>. O tra le risposte rituali ecuadoriane all'eucarestia e quelle di nuovi (e non "popolari") movimenti di origine europea, come il neocatecumenale, nato in Spagna e diffusosi massimamente in Italia. Né, d'altro canto, ci stupiamo quando a Roma troviamo la differenza nella stessa Chiesa ecuadoriana, conoscendo sacerdoti vicini alla Teologia della Liberazione ed altri dell'Opus Dei.

Però sì, quello che emerge dalla nostra breve ricerca sul campo è che gli ecuadoriani sentono chiaramente che il loro grigio è di una tonalità differente da quello che trovano nella maggior parte delle parrocchie che frequentano in Spagna e in Italia. E probabilmente avrebbero una percezione molto diversa se, per esempio, frequentassero tutti comunità neocatecumenali. Però noi parliamo del clima religioso, dell'altro generalizzato (G. H. Mead, 1973) religioso che, mediamente, trovano a Roma e a Barcellona.

Quando andiamo a comparare due religiosità statali, c'è da considerare subito un secondo elemento di complessità, quello territoriale, che riunisce in sé questioni culturali e localistiche. Se infatti lo spirito unitario sotteso alla natura egualitaria del messaggio cristiano ha rappresentato sempre una forza centripeta che ha spinto all'omogeneizzazione delle Chiese locali, è sempre stata presente un'altra forza, opposta. Infatti quel significante universale che è la Chiesa di Roma ha dovuto sempre dialogare con i tanti particolari, altrettante forze centrifughe, che incontrava durante il suo cammino storico e durante la sua espansione geografica.

Le Chiese locali, in qualche modo, sono sempre sembrate figlie di due madri: la Chiesa madre e la madre patria. Due madri che in molti casi non si

sono contese la propria prole, ma che, al contrario, si sono appoggiate l'una sull'altra. Stiamo parlando, è ormai chiaro, delle identità collettive e del gioco concomitante che svolgono questi due centri nella loro definizione. Una complementarità che descrive molto bene Amselle (2001), per il quale un significante universale come il divino utilizzerebbe le lingue particolari per diffondersi e le identità particolari assimilerebbero questi significanti universali, traducendoli nella loro lingua; e così facendo si impossesserebbero di loro e li etnicizzerebbero facendone le basi delle loro rivendicazioni identitarie. E non è un caso che la traduzione della Bibbia dal greco allo slavo, che fecero Metodio e Cirillo nel IX secolo, costituì le basi del nazionalismo russo; come quella che fece Lutero pose le basi della nazione tedesca.

Sempre, infatti, la Chiesa si è innestata in un contesto culturale con cui ha dovuto dialogare e con il quale, in qualche modo, ha dovuto negoziare. Per esempio, in Occidente è evidente l'effetto sulla Chiesa stessa, oltre che sulla società, dell'ondata razionalista ed empirista che, partita nel Rinascimento, si è infranta sulle certezze creazioniste con la rivoluzione astronomica di Copernico, con lo sguardo critico dell'illuminismo, con la teoria evoluzionista di Darwin e, in sintesi, con la nascita del metodo scientifico e la laicizzazione della società. Anche se c'è pure chi inverte i fattori, facendo derivare la rivoluzione culturale dell'Europa moderna dalla Riforma religiosa del secolo XVI: "Senza Calvino non ci sarebbe stato Voltaire" (Trevor-Roper, 1969, 241). E forse la soluzione è ammettere un'interdipendenza tra fatto religioso e contesto culturale.

Analizzando le religiosità di due o più realtà geopolitiche, che condividono la stessa religione dominante, dovremo quindi valutare la relazione tra due elementi: l'identità culturale di ogni realtà territoriale che consideriamo e un habitat di significato (Hannerz, 2001), il cristiano cattolico, che passa trasversalmente per dette realtà. Due elementi che penseremo aperti, dinamici e frequentati internamente dalla differenza.

<sup>2</sup> Qui sarebbe da aprire un'immensa parentesi sulla relazione tra religione popolare religione ufficiale che hanno approfondito molto bene autori come Delgado (1993) e Prat (1983), e che però noi rimandiamo ad altro momento.

Volendo poi comparare queste religiosità, cercando di smarcarsi dalla comparazione totalizzante dell'evoluzionismo (biologico o idealista che sia) e però pure dall'isolazionismo funzionalista, puntiamo al tipo di comparazione focalizzato che ci suggerisce Geertz (1988): come raggiungimento di una conoscenza del modo in cui una realtà "universale" come l'idea del sé (per noi sarà l'espressività religiosa) si articola nelle diverse forme culturali. E questo sarà possibile in quanto, isolando una realtà specifica, non sembra impossibile identificare delle categorie "universali". Aggiungendo quindi ai primi due elementi, un terzo, rappresentato da una certa uniformità del genere umano.

## 2. SUL CAMPO: ROMA E BARCELLONA

Quello che mosse inizialmente la nostra ricerca sul campo, fu l'intenzione di fare un'analisi dei processi legati al multiculturalismo, per quanto riguarda l'esperienza degli ecuadoriani in Italia e in Spagna. Che come sappiamo, sono i due paesi europei che, a partire dalla grande crisi economica del paese americano nel 1999, accolsero i flussi più ingenti d'immigrazione provenienti da quest'area. Fino al blocco determinato dall'istituzione da parte dei due paesi europei del Visto nel 2003.

Seguendo un po' l'esempio del maestro della ricerca sul campo Bronislaw Malinowski, decidemmo però di partire da un aspetto particolare della vita sociale di questa collettività, per poi allargare il cerchio e fare considerazioni più generali, sulla cultura e in questo caso sull'incontro tra culture. Come l'antropologo polacco scelse nella sua *Argonauti del Pacifico occidentale* (1922) il cerimoniale *kula*, così noi decidemmo di partire dallo studio del rituale cattolico, vissuto, è chiaro, dagli ecuadoriani immigrati a Roma e a Barcellona. Diciamo subito che la nostra ricerca è ben lungi dall'essere terminata e che queste che seguono non vogliono essere niente di più che

delle semplici riflessioni condivise. Un primo passo che ci aspettiamo ed auguriamo venga contrastato e corretto.

La prima cosa che facemmo, fu individuare nelle due metropoli quei centri e quei momenti in cui la collettività ecuadoriana si metteva, in quanto tale, di fronte all'esperienza religiosa. Dopo una previa indagine svolta nel maggio del 2008, che passò per una conversazione con la dottoressa Catalina Cobo della Defensoría del Pueblo de Ecuador (dell'Ambasciata dell'Ecuador) e per una lunga intervista con il consigliere comunale aggiunto<sup>3</sup> al Comune di Perugia (capoluogo della regione Umbria, nel centro Italia) Wilson Ortiz, sapemmo da dove cominciare la nostra ricerca romana. Presto infatti, ci rendemmo conto che il fatto di trovarci nella capitale della Chiesa di Pietro aveva favorito pure una certa sistematizzazione delle devozioni riconducibili alle varie "province" dell'ecumene cattolico. Questo anche perché, almeno in linea teorica, ogni cardinale del globo ha a sua disposizione una delle parrocchie della città eterna, di cui è titolare; parrocchie di quella *urbs* che è anche *orbis*. Quindi, grazie a questi primi contatti, scoprimmo che la collettività ecuadoriana si riuniva proprio nella chiesa assegnata al Cardinale José Gonzales Zumarraga, arcivescovo emerito di Quito. Questa chiesa era la barocca Santa Maria in Via ed è situata in una zona centralissima di Roma, posta tra Palazzo Chigi, sede del governo italiano, e la famosissima Fontana di Trevi.

Verso la fine di maggio ci presentammo ad Eulalia, quella che Padre Umberto, membro dell'Ordine dei Servi di Maria che reggono di fatto la parrocchia di Santa Maria in Via, ci indicò come la coordinatrice del centro ecuadoriano; una disponibile ragazzona di quasi quarant'anni proveniente da

<sup>3</sup> La legislazione italiana prevede una rappresentanza nelle amministrazioni locali dei residenti extracomunitari. Questa viene eletta a parte ed è esclusa dal diritto di partecipare alle votazioni del consesso (anche a causa di una discussa interpretazione del concetto di cittadino espresso nell'articolo 48 della Costituzione italiana).



Ambato. Dopo una prima conversazione in cui ci presentammo, spiegando il motivo della nostra visita, fummo subito invitati a frequentare tutte le attività del centro. Il centro ecuadoriano di Santa Maria in Via ha una sua organizzazione costituita da un coordinamento laico, la *directiva*, che è affiancata da un sacerdote responsabile. La *directiva* è formata da una coordinatrice, Eulalia, una tesoriera, Ramona, una segretaria, Ana, un responsabile della commissione *fiestas* (nell'ultima domenica del mese si festeggiano tutti i compleanni del mese) ed un responsabile della ricca pagina internet del gruppo ([www.ceroma.org](http://www.ceroma.org)), il marito di Ana. Il sacerdote che, in ultima analisi, ci sembrò il vero leader carismatico del centro, era (ora gli è succeduto Padre Omar) il ventinovenne Padre Juan Carlos di Quito. Anche se di fatto, i sacerdoti ecuadoriani che passavano per Santa Maria in Via erano circa una dozzina, in quanto ultimamente la Chiesa ecuadoriana ha deciso di investire nel suo futuro permettendo ad alcuni dei suoi giovani pastori di venire a studiare a Roma. Normalmente si tratta di corsi di Dottorato.

Per circa un mese e mezzo frequentammo assiduamente il Centro e le sue attività, alle quali fummo ammessi dopo esserci presentati pubblicamente nella prima riunione. Le attività del centro si sviluppavano soprattutto la domenica pomeriggio: alle 15h arrivavano le prime signore (la componente femminile era di gran lunga la maggiore) che si sedevano a parlare fuori sul cornicione marmoreo che circumnaviga la superficie della chiesa; alle 16h veniva aperta la chiesa e gli ecuadoriani si riunivano in una sala parrocchiale o nel chiostro prospiciente, assistendo ad una lezione sulla Bibbia tenuta da Padre Giovanni, oppure provando i canti con Suor Sandra; alle 17h veniva celebrata la messa da Padre Juan Carlos ed altri giovani sacerdoti ecuadoriani; alle 18h circa la metà della quarantina di ecuadoriani che mediamente assisteva alla messa passava nuovamente nella sala parrocchiale dove, dopo un momento di condivisione informale accompagnata da bibite e patatine fritte,

iniziava la riunione del collettivo. Nella tavola delle autorità sedevano in mezzo Padre Juan Carlos ed Eulalia ed ai lati gli altri membri della *directiva*.

In questo mese e mezzo, un tempo sicuramente esiguo, quello che facemmo fu, a parte partecipare alle attività domenicali del centro, organizzare durante la settimana interviste in profondità con membri di questo collettivo, tanto laici come religiosi. Intervistammo Eulalia, il domenicano Padre Giovanni, Padre Juan Carlos, il giovane Juan Francisco, la signora Guadalupe, il signor Eduardo, la giovane Lucia, Suor Sandra, la signora Elena. E parlammo occasionalmente con molti altri frequentatori del centro, tra i quali Monsignor Voltolini che venne a visitare il gruppo di Santa Maria in Via proprio nel giorno della sua investitura a vescovo di Portoviejo (importante città della costa). E in più intervistammo un rappresentante politico della collettività ecuadoriana della capitale italiana, il consigliere comunale aggiunto al Comune di Roma Madisson Godoy. Nonostante la limitatezza della nostra permanenza lì, riuscimmo, soprattutto per un atteggiamento molto aperto della comunità, a entrare in empatia con molte persone del centro. Tanto che la seconda domenica già ci chiesero se volevamo suonare la chitarra nella messa e la terza se volevamo leggere una lettura. Sicuramente parvero pure interessati a conoscere uno sguardo esterno sulla loro realtà. E per questo ci chiesero, come feed-back, di scrivere un articolo per la loro pagina web.

Ora, non potendo qui dilungarci troppo, cercheremo di sintetizzare quello che è emerso a Roma dei temi che qui interessano. Venne a galla da più parti (Eulalia, Guadalupe, Juan Francisco, Madisson) un disagio, chiamiamolo culturale, dovuto al fatto di vivere in una società che appare più materialista ed egoista. Padre Giovanni, domenicano quarantenne, che ci riceve nel convento di Santa Sabina, sull'Aventino, insiste su questo scompensamento culturale che contrasterebbe con la matrice comunitaria della cultura ecuadoriana; una delle eredità più autentiche, secondo

lui, delle antiche civiltà precolombiane. Molto di più, ci dice, di un certo folklore commerciale. La Chiesa sembra rappresentare per molti un porto sicuro in cui riposare e difendersi dai mulinelli pericolosi e materialisti dei mari dell'Occidente (inteso non geograficamente). Dove fare provviste simboliche e restaurare le scorte di un'identità esposta ai venti effimeri ed ai canti delle sirene del consumo. Eppure Padre Giovanni non predica un ascetismo totale, un distacco dal mondo. Anzi per lui la teologia deve partire dalla realtà, dai bisogni reali delle persone, in primis la povertà. Quello che professa lui, con un chiaro debito nei confronti della Teologia della Liberazione, non è un taglio manicheo con il mondo, ma al contrario un dialogo più stretto della materia con i valori trascendenti. Una visione della Chiesa ecuadoriana simile a quella che ha il consigliere Godoy, dalla cui intervista emerge lo stesso apparente paradosso che si intuiva già nell'intervista con Padre Giovanni: inizialmente ci dice che la Chiesa ecuadoriana sta cambiando in funzione delle necessità delle persone, svolgendo un'importante funzione sociale; successivamente questa stessa Chiesa sembra caratterizzarsi, secondo lui, per essere più spirituale, un mediatore con una dimensione trascendente. Mentre a Roma, il centro del cattolicesimo, gli ecuadoriani troverebbero, secondo lui, un contesto sociale in cui la religione non sta al primo posto e una Chiesa estremamente istituzionalizzata, percepita quasi più come una ONG che come un "ponte radio" verso una dimensione celeste. La Chiesa ecuadoriana (anche se il discorso si potrebbe allargare a tutte le Chiese della CELAM: Conferencia Episcopal Latinoamericana) ci viene presentata nello stesso tempo più spirituale e più attenta alle esigenze materiali.

In molti ci parlano di un'influenza negativa del clima socio-culturale italiano sulla fede e la partecipazione religiosa degli ecuadoriani immigrati lì. Però Padre Juan Carlos ci mette in guardia dal chiudere il cerchio con una relazione di causalità diretta. Infatti egli si chiede se coloro che si allontanano dal

"buon cammino" per il cambiamento del contesto ambientale in cui si trovano abbiano una vera fede. Riflessione che troveremo nei discorsi di diversi sacerdoti catalani.

Questo non significa che si neghi che la religiosità latinoamericana viva un momento migliore dell'europea. Anzi lo stesso Padre Juan Carlos, come pure Monsignor Voltolini, ci parlano di un' inversione del flusso evangelizzatore: se gli europei avevano portato la "buona novella" al nuovo continente adesso starebbe avvenendo il contrario. Con un rovesciamento totale dei ruoli.

Quello che emerge dalle interviste è pure la presenza di differenze nel momento rituale, e in particolare, nella liturgia eucaristica: Guadalupe (lavoratrice domestica di circa 45 anni di Machala) sottolinea come le chiese in Ecuador siano sempre piene, mentre in Italia, al contrario, appaiono sempre vuote. E, concentrandoci proprio nella liturgia, quella di Santa Maria in Via, tutti gli elementi che componevano il rituale e che lo servivano da accessori erano riconducibili alla Chiesa ecuadoriana: i celebranti, i canti, la lingua usata, i santi e le Madonne invocate per intercedere, i vescovi in visita pastorale. Perfino i foglietti della messa erano quelli stampati per l'Arcidiocesi di Quito. Pure l'universo iconografico di Santa Maria in Via veniva nell'occasione personalizzato con una grande immagine della beata Narcisa (che Benedetto XVI ha poi canonizzato il 12 ottobre del 2008). E sempre erano presenti le due Madonne principali della devozione ecuadoriana: le coetanee (risalenti alla fine del XVI secolo) Virgen del Cisne e Virgen del Quinche. La prima nella Novena a lei dedicata, pubblicata da Padre Juan Carlos; la seconda sotto forma di replica della statua lignea originale nella prima cappella entrando a sinistra a Santa Maria in Via.

Un fatto che richiamò la nostra attenzione, in quanto normalmente assente nelle celebrazioni italiane, fu la sorta di competizione discreta, per poter leggere la prima e la seconda lettura. E, in generale,



il clima che respirammo in queste celebrazioni eucaristiche fu di intensa e animata partecipazione e nello stesso tempo di grande rispetto. Con uno spiccato sentimento comunitario, un ruolo importante dei canti e un riferimento costante ai santi nazionali e alle due Madonne (che in determinate ricorrenze vengono portate in processione). Tralasciamo in questa sede un riferimento al ruolo peculiare della fede e del fatto religioso per i migranti che, per quanto sia un tema interessantissimo, ci porterebbe troppo lontano e ci spostiamo a Barcellona.

A Barcellona gli ecuadoriani immigrati non si aspettano certo di trovare San Pietro e il Pontefice, però sì i successori di quei missionari che accompagnarono Cristoforo Colombo - la cui statua svetta ancora in fondo alla Rambla indicando il nuovo mondo - e quelli che lo seguirono. Quei missionari che portarono nelle loro terre solo cinque secoli fa il Vangelo, il lieto annuncio, ma che furono pure molto solerti, quando entravano in un nuovo villaggio, nell'impossessarsi del *waka* (statua della stirpe che commemorava la creazione mitica da parte di Viracocha dell'antenato tribale, in forma androgina) e nel distruggerlo (Arriaga, 1920). Anche se non bisogna dimenticare neppure che, dopo un'iniziale collaborazione con i *conquistadores* nel processo di acculturazione, furono pure quelli che, a partire da Bartolomeo de las Casas, si implicarono di più nella difesa degli indios e delle loro culture. E forse, è anche per questo atteggiamento degli emissari della Chiesa e per la sua attitudine ad inglobare e ad essere tradotta, che le popolazioni indigene fecero proprio e etnicizzarono il messaggio cristiano. La Virgen non solo iniziò ad apparire ad indigeni, ma lo fece pure con sembianze indigene. E indigene erano pure le sembianze del bambino che teneva in braccio. La Chiesa ecuadoriana arriva addirittura a scorgere nelle culture precolombiane *las semillas del Verbo*<sup>4</sup>, in quanto gli antenati dei cristiani ecuadoriani avrebbero cercato, senza saperlo, Cristo

nelle loro ricche tradizioni religiose.

Chiudiamo questa digressione e torniamo alla capitale catalana. Pure a Barcellona gli ecuadoriani rimangono delusi da una città con chiese stupende, come la gotica Mare de Déu del Mar, ma riempite prevalentemente dai flussi veloci dei turisti e nelle quali riecheggiano riti freddi e dai toni cupi. E pure qui subiscono la tentazione di ricostituire un clima religioso più confacente alla propria sensibilità religiosa, resa però più difficilmente attuabile dall'assenza di clero compatriota e dalla volontà espressa della Chiesa catalana di integrare nel proprio "gregge" le nuove "pecorelle". Per queste ragioni fu un po' più difficoltoso che a Roma ricostruire le dinamiche religiose della collettività ecuadoriana in quanto tale. Al consolato non seppero dirci se c'era una chiesa in particolare dove la collettività ecuadoriana facesse comunità. Dei due numeri di telefono di altrettante associazioni ecuadoriane che ci dettero a Fedelatina (un coordinamento di associazioni latinoamericane), ad uno rispose un tale dicendoci che chi cercavamo non lavorava più lì; all'altro ci rispose il signor José Vera che per ben due volte non si presentò all'appuntamento convenuto. Neppure alla Delegació Diocesana de Pastoral Social ci furono molto utili. La prima persona che riuscimmo a contattare e ad intervistare fu Pare Joan, parroco di Mare de Déu de Lourdes, nel quartiere di Poble Sec a Barcellona; rintracciato grazie a Laura Porzio, una giovane antropologa che opera nella capitale catalana e che collabora con Carles Feixa nelle ricerche sui Latin Kings, una banda internazionale (nata negli Stati Uniti negli anni '40) i cui componenti sono quasi nella totalità latinoamericani. Interpreti di un'antropologia interventista che ha contribuito alla parziale legalizzazione di questo movimento. Alla quale pure Pare Joan ha collaborato, inizialmente, nel 2006, solo fornendo dei locali parrocchiali dove potesse riunirsi la nascente associazione, e poi rimanendo sempre più coinvolto. Noi non lo intervistammo però, come "prete dei Latin Kings", etichetta che gli è stata suo malgrado

<sup>4</sup> Plan Global Pastoral de la Iglesia en el Ecuador 2001-2010: 12.

affibbiata, ma come parroco di un quartiere densamente popolato da latinoamericani.

Pare Joan ha rilevato nel suo ufficio pastorale un certo disagio dei parrocchiani latinoamericani nei confronti della Chiesa che trovavano a Barcellona. E proprio dalla diagnosi di quello che potrebbe rappresentare un problema, ci presenta due possibili “cure”. La prima consiste nella ricostruzione, in sito, di una Chiesa ecuadoriana, opzione che a detta sua funziona negli Stati Uniti e che è la stessa che abbiamo trovato a Roma; anche se dubitiamo che sia lo stesso in altre città italiane. La seconda strada percorribile, quella scelta dalla Chiesa catalana, consiste nella costruzione di ponti, incorporando le differenze e facendole così uscire da possibili ghetti. Come vediamo la questione che si pone la Chiesa catalana sulle misure per affrontare i nuovi fenomeni multiculturali è la stessa che si presenta ai diversi livelli di amministrazione pubblica e agli intellettuali che, o esercitando una consulenza, o un semplice esercizio teorico, cercano il modello perfetto. Quello che coniughi integrazione e salvaguardia della diversità.

Però, tornando a monte, il disagio ecuadoriano è per Pare Joan riconducibile soprattutto alla diversa espressività liturgica, più fredda, in cui si exteriorizza meno e dove le persone vivrebbero la fede in modo più discreto. In Catalogna in particolare, per il parroco di Mare de Déu de Lourdes, in confronto con altre zone della Spagna dove la fede si manifesta ancora attraverso espressioni popolari, gli ecuadoriani trovano più difficoltà per un clima secolarizzato ed una religione che non è presente per le strade. In verità dalle parole di Pare Joan sembra quasi che la maggiore exteriorizzazione religiosa di quegli ecuadoriani che vivono male il clima di intimità diffuso nella Chiesa catalana sia un elemento superfluo. Infatti la associa più ad un'espressione folkloristica, residuo di mondi culturali che furono, che a un canale importante per arrivare alla divinità. Questo si deduce dalla sua opinione che coloro che non riescono ad adattarsi alla religiosità catalana e che si allontanano per questo

dalla Chiesa non sono portatori di una vera fede, ma di tradizioni culturali. Persone che sarebbero poco formate dottrinalmente e la cui exteriorizzazione religiosa sarebbe il corrispettivo di una penetrazione superficiale nel mistero religioso. Persone che, o si allontanerebbero dalla Chiesa, o cercherebbero luoghi dove poter esprimere questo tipo di fede popolare. E ci fa l'esempio della chiesa di Sant'Agustí, in carrer del Hospital, vicino alla Rambla, dove c'è una forte devozione verso i santi e dove si pratica l'adorazione eucaristica. Il motto che, insomma, sembra trapeolare dalle parole del sacerdote catalano, orgoglioso dell'autenticità della religiosità discreta della sua terra, potrebbe essere: “meglio pochi ma buoni”.

La visione di Pare Joan non è un caso isolato nella Chiesa catalana. Questa stessa visione, se vogliamo un po' etnocentrica e “positivista”, che si può condensare nell'equivalenza essenziale religiosità exteriorizzata-religiosità superficiale (e, implicitamente, primitiva), la troviamo pure nelle parole di Pare Josep. Pare Josep, al quale ci indirizzò Pare Joan (essendo la sua parrocchia una delle più densamente popolate da immigrati) è l'anziano parroco di Mare de Déu de la Llum, una parrocchia situata nel mezzo dei quartieri popolari di Les Planes e Florida, nel comune di Hospitalet. Pure lui rileva un problema di adattamento religioso da parte dei molti immigrati latinoamericani che vivono in questa zona dell'area metropolitana barcellonese. Il suo giovane assistente, Pare Manolo, stima orientativamente intorno ai 7000/8000 i latinoamericani che vivono nel territorio parrocchiale. E Pare Josep ci dice che di questi vengono in pochi, i più anziani, e che comunque con il tempo smettono di venire. Pure lui lo addebita anche al fatto che la Spagna è un paese abbastanza secolarizzato e che qui non trovano la loro dimensione religiosa più folkloristica. Un esempio che ci fa è che in molti gli chiedono benedizioni, anche di oggetti come medagliette, e lo dice con un tono di distacco, se non di sufficienza. Anche lui vede il rischio di una ghettizzazione da parte di questi collettivi di



immigrati e proprio contro questa tendenza è stata fondata un'associazione, Caminantes sin fronteras, che si riunisce la domenica dopo la messa e che per quello che ci rimaneva del mese e mezzo di ricerca sul campo barcellonese frequentammo. La prospettiva di Pare Josep si può sintetizzare in questa breve affermazione che ci fa, riferendosi agli ecuadoriani: “*son religiosos pero no comprometidos*”.

Ci troveremmo, insomma, di fronte a persone la cui identità religiosa non sarebbe tanto il frutto di una libera e consapevole scelta, ma, in gran parte, di una costruzione sociale. Si passerebbe, pertanto, dalla fede profonda al puro folklore attraverso un *continuum* i cui estremi possono essere rappresentati dagli appellativi al fenomeno religioso “profondo” ed “estriore”. Un *continuum* al quale però gli ecuadoriani, come vedremo, cambiano implicitamente la definizione degli estremi – che diventano “spento” e “vivo” – e del quale invertono i poli. La lettura che sembra spesso emergere da parte dei prelati catalani si riallaccia idealmente, anche se con tonalità nettamente più morbide, al *je t'accuse* che trasmise a Roma nel 1599 il vescovo di Lima contro gli *indios* della sua diocesi che descriveva *externa facie christianos, interna facie idolatras*. Giudizio analogo a quelli presenti in molte relazioni, conservate nell'Archivio Segreto del Vaticano, relative a diocesi dell'Ecuador, del Perù o della Bolivia.

Quello che preoccupava gli agenti religiosi colonizzanti, e che in parte si riflette sul giudizio dei loro eredi, non era tanto il timore per un'eventuale eterodossia formale assunta da parte di queste popolazioni, quanto per la possibile presenza in loro dei germi di un atteggiamento ancora idolatra. Un'eredità scomoda, traccia dei trascorsi culturali di civiltà morte ma ancora presenti. Idolatria che rappresenterebbe un elemento caratterizzante di quella che Lévy-Bruhl (1922) definì “mentalità primitiva” e che consiste nella credenza in presenze, forze, *mana*, energie, essenze benevole o ostili e spesso associate o incapsulate in oggetti fisici. Un dato, quest'ultimo, che evoca nella nostra ricerca sul campo, la sufficienza e il fastidio

con cui un sacerdote barcellonese ci descrive la richiesta di molti ecuadoriani di farsi benedire degli oggetti, soprattutto medagliette da portare addosso.

Tornando alle due vie di cui ci parlava Pare Joan, percorribili di fonte al disagio religioso, quella di ricostituire una comunità religiosa nazionale in terra straniera non è stata del tutto scartata a Barcellona. Infatti, otto anni fa nacque un gruppo composto essenzialmente da latinoamericani che si riunisce in una chiesa barocca situata a metà della Rambla, nel versante del Raval, Mare de Déu del Betlem. Qui trovarono l'appoggio di Pare Raymond che promosse una *misa intercultural* intorno alla quale si andò formando spontaneamente un gruppo di immigrati che non dividevano solo la celebrazione eucaristica ma molto di più e che spesso alla fine della messa andavano a “banchettare” da Bocata con quei pochi soldi che consideravano spendibili per il superfluo. Un senso comunitario che raggiunse il suo momento più forte appunto nei primi anni, quelli delle difficoltà e dell'incertezza, del processo migratorio ecuadoriano e che ora sta un po' in una fase recessiva. Elvira, quarantenne di Ambato e attualmente impiegata in Iberia, è una delle fondatrici di questo gruppo e ci motiva la sua costituzione come una reazione costruttiva ad una Chiesa locale sentita come molto spenta e triste, dall'attività noiosa e dalle messe melanconiche. Ci parlarono di questo gruppo tanto Pare Joan, quanto un giovane seminarista di Tarragona.

Un altro esempio di questa tendenza è l'associazione che abbiamo visto prima, Caminantes sin fronteras, che si è costituita nella parrocchia di Mare de Déu de la Llum. Qui, in una delle riunioni, organizzammo un gruppo di discussione a cui parteciparono una ventina di latinoamericani e i due sacerdoti (Pare Josep e Pare Manolo). La presenza del rector della parrocchia e del suo giovane assistente non inibì i partecipanti nel dire la loro opinione, per quanto poco piacevole potesse apparire ai due prelati. Ci colpì molto l'affermazione breve ma pungente della giovane boliviana Luz che disse: «*las misas aquí son*

*tristes; a veces me viene gana de llorar*». Più efficace di tanti altri interventi ben più lunghi e motivati, che approssimativamente convergevano nell'individuazione di significative differenze nella liturgia: a partire dalla grande presenza di giovani che animano in Ecuador la celebrazione con canti, fino alla natura più interattiva della messa di lì dove il sacerdote farebbe domande all'assemblea, facendola partecipare attivamente al rito.

Ma la differenza sensibile, però presente e visibile, nella maniera di affrontare il rituale della eucarestia la potemmo apprezzare anche attraverso l'osservazione partecipante dello stesso, sempre nella parrocchia del Hospitalet. Era evidente la divisione dell'assemblea in due collettivi, riconoscibili non tanto dai tratti morfologici o dalla presenza di confini invisibili che li separavano (seppur entrambi questi due elementi erano in parte presenti), ma piuttosto da una risposta alla celebrazione ed al celebrante dalle tonalità differenti. Tonalità che si facevano peculiari soprattutto in tre momenti del rituale. Uno lo osservammo nella Preghiera Eucaristica della Riconciliazione e in particolare nella presentazione del pane e del vino; gli altri due nel Rito di Comunione e in particolare nella recita della preghiera del Padrenostro e nel momento in cui i presenti si scambiano un segno di pace.

Infatti durante la presentazione del pane e del vino - nel momento in cui il celebrante invoca Dio Padre affinché mandi il suo Spirito per trasformare questi due doni nel corpo e nel sangue di suo figlio Gesù - la maggior parte dei latinoamericani si inginocchiavano, mentre solo una netta minoranza rimaneva in piedi. Proporzioni che si invertivano nel caso degli spagnoli. Un'evidenza che ci richiamò l'affermazione di una delle nostre principali informanti di Barcellona, Elvira, una delle fondatrici del gruppo del Betlem: *«en nuestro país la eucaristía se realiza con mucha más devoción y respeto; y se mantiene un ambiente de espiritualidad porque es un encuentro con el Señor y vamos allí convencidos»*.

Passando al secondo momento in cui notammo

un allontanamento tra questi due collettivi immaginari, quello in cui nel Rito della Comunione si recita la preghiera che "il Signore ci ha insegnato", "guidati dallo Spirito di Gesù e illuminati dalla sapienza del Vangelo", cioè il Padrenostro, molti dei latinoamericani tenevano le braccia aperte e alzate e le mani aperte e rivolte verso il cielo come a ricevere fisicamente lo Spirito. Invece la maggior parte degli spagnoli rimanevano nella posizione precedente, cioè in piedi ma senza assumere posizioni particolari e funzionali a quel momento rituale specifico.

Infine notammo una risposta divergente pure in un altro momento, sempre interno al Rito della Comunione, e cioè quello in cui "nello Spirito del Cristo risorto" i partecipanti al rituale si scambiano un segno di pace. Qui, mentre gli spagnoli si davano semplicemente la mano, i latinoamericani si abbracciavano e scambiavano i due baci sulle guance. In questo caso bisogna dire che la stessa "partitura" di cui parlavamo inizialmente ha previsto una variazione sul tema e infatti nel Messale festivo troviamo in piccolo, in fondo all'enunciazione di questo momento rituale, una nota che specifica che "tutti si scambiano vicendevolmente un segno di pace secondo gli usi locali". Però, qui, a parte una differenza culturale nei saluti, emergeva chiaramente un atteggiamento diverso verso gli altri. E ancora una volta ci tornarono in mente delle parole di Elvira: *«Lo que más hemos podido reproducir de la religiosidad ecuatoriana es el trato con la gente, remplazando estas relaciones frías que hay aquí. Los españoles estaban siempre juntos en la misa pero tampoco se conocían»*.

Infine ci colpì un'ultima cosa. Alla fine di una delle messe a Mare de Déu de la Llum una bella ragazza dai tratti latinoamericani andò di fronte all'altare e rimase per molti minuti in piedi e con lo sguardo come perso, rivolto verso una croce appesa in aria proprio sopra l'altare. Ci colpì per due ragioni: perché era giovane (e i pochi giovani presenti nella celebrazione erano quasi tutti latinoamericani) e perché sembrava quasi assorta in un atteggiamento statico.



Cioè non solo cercava Dio, ma addirittura sembrava cercarlo misticamente, ossia attraverso un procedimento di progressivo distacco sia dalla conoscenza sensibile, sia da quella razionale.

Quindi, per quello che ci è stato raccontato e per quello che abbiamo visto, ci troveremmo di fronte ad una maggiore esteriorizzazione della devozione religiosa (media) ecuadoriana nei confronti di quelle italiana e spagnola. Maggiore esteriorizzazione che si manifesterebbe su due versanti: uno, dinamico, rappresentato da una maggiore mobilità rituale espressa nei canti, in una partecipazione più intensa, mistica ed emotiva, in un'enfasi delle azioni rituali. Ed un secondo, statico, nella credenza più incondizionata e meno inibita da sovrastrutture culturali nella presenza del divino (e in particolare dello Spirito Santo) e delle sue proprietà reali, effettive e con implicazioni ontologiche di cambio di status in oggetti fisici e rituali. È da notare che in entrambe queste dimensioni sembra svolgere un ruolo centrale il riferimento allo Spirito Santo. L'elemento divino ritualmente presente e vivificante.

### 3. IL DIONISIACO NEL RITUALE CRISTIANO

Non cercheremo qui di capire le origini culturali o storiche di due modi di essere e sentire, in parte differenti, e che, come abbiamo visto, nascono da un insieme di fattori estremamente complessi e irriducibili: quelli che hanno generato questi cammini lievemente diversi verso il divino. Però, ci sembra opportuno soffermarci sul terzo fattore che ipotizzammo nella parte iniziale. Quello di un riferimento a strutture mentali universalmente presenti, che dialogherebbe con la complessa e policroma struttura interna della Chiesa e con le particolarità culturali. E per fare questo ci appoggeremo a un autore che nella sua stravaganza, fiorita purtroppo in follia, identificò, a nostro giudizio, meglio di chiunque altro gli archetipi di due modi differenti di avvicinarsi alla vita e al suo mistero.

Che non ricalcano e rappresentano assolutamente le diverse espressività religiose qui confrontate, ma che, secondo noi, contribuiscono alla loro formazione.

Dopo la premessa di Richard Wagner in cui viene indicata l'arte come la vera attività metafisica della vita, Friederich Nietzsche apre *La nascita della tragedia* (2007) identificando subito un principio dualistico interno all'arte che però in qualche modo (essendo il referente terreno della realtà metafisica) assurge pure a principio dualistico cosmico, identificando, non a caso, le due forze che lo compongono con due divinità della Grecia antica: Apollo e Dioniso. Nietzsche identifica l'apollineo e il dionisiaco con due forze artistiche differenti, che "erompono dalla natura stessa, senza mediazione dell'artista umano" (Nietzsche, 2007: 26) e che quindi sono l'espressione esteriore di due impulsi (se consideriamo la natura in senso dinamico), essenze (se lo facciamo con una visione più strutturalista), o strutture mentali (se partiamo da una prospettiva psicologista), che trascendono l'espressione artistica in sé e l'azione umana stessa.

L'arte apollinea è quella dello scultore o più in generale quella figurativa, mentre quella dionisiaca per eccellenza è la musica. Due arti che per Nietzsche hanno ben poco in comune, in quanto voci di impulsi non solo diversi ma in opposizione tra di loro. Due mondi artistici che assomigliano a due fenomeni fisiologici: il sogno e l'ebbrezza. Apollo, il dio divinante, il "risplendente", la divinità della luce, che incarna pertanto il sogno, rappresenterebbe l'Uomo che cerca un significato a tutto e che toglie dall'oscurità gli oggetti della realtà, dando un nome a tutte le forme che lo circondano. Ricollocando così tali oggetti in un Universo diventato ordinato e dotato di significato. L'Uomo che gode della comprensione immediata delle figure, figlio di una divinità etica che esige dai suoi la misura e, per poterla osservare, la conoscenza di sé. Tuttavia, per Nietzsche, nonostante la "vita suprema di questa realtà sognata", traspirerebbe la sensazione che si tratti di un'illusione e che sotto questa realtà in cui viviamo e siamo ce ne sia nascosta

un'altra, abbastanza differente; meno nitida, però più pulsante. Una realtà che per il filosofo tedesco emergerebbe proprio quando l'incantesimo lucente del sogno si rompe provocando orrore, al quale però si aggiunge "l'estatico rapimento che, per la stessa violazione del *principium individuationis*, sale dall'intima profondità dell'uomo" (Nietzsche, 2007, 24).

Dioniso, dio del vino, dell'istinto, del corpo, della passione e della fecondità si oppone insomma ad Apollo come la vita che vuole prevalere sulla sua natura teleologica; l'energia cosmica che vuole abbattere i limiti formali di un Universo divenuto ordinato. E se Apollo era l'emblema della coscienza umana, Dioniso è la divinità dell'inconscio. E non è un caso che Nietzsche venga inserito da Ricoeur (1969), con Marx e Freud, nella categoria dei "filosofi del sospetto", coloro che, usando le parole di Augustín González "*desacralizaron el espacio del sujeto metafísico aislado y el espacio de las concepciones esencialistas de la historia*" (2002: 53). Da questo dualismo nietzschiano emergono chiaramente due atteggiamenti diversi verso la vita e i suoi misteri: da una parte l'atteggiamento apollineo cerca di fare luce su tutto, di incorniciare la realtà, di fare in modo che ogni oggetto della realtà sia riconducibile a un'idea platonica dalle proprietà note e che sia parte integrante di un disegno determinato; incapsulando ciò che è indefinito in forme dai contorni evidenti. Come ricordiamo l'arte apollinea è quella figurativa, quella della rappresentazione, della descrizione.

Invece l'atteggiamento dionisiaco è totalmente diverso, perché non usa tanto la vista degli occhi e della ragione, ma ascolta, per così dire, le vibrazioni dei tamburi dentro la propria anima. Non persegue orizzonti, ma sente e gode del fluire della forza vitale. Ogni definizione è inaccettabile in quanto rappresenterebbe un laccio al fluire di questa energia che si avverte ma che non si può afferrare, che è libera per definizione. Non si ricerca la conoscenza di sé stessi, ma l'estasi, il perdersi nel tutto che è e rappresenta questa forza vitale che non si può dominare, ma

alla quale ci si può solo abbandonare. E non è un caso che l'arte dionisiaca per eccellenza sia la musica, perché è quella che meglio evoca e assomiglia a quest'energia cosmica che per Nietzsche viene dalla natura; anzi che è l'espressione più autentica della natura. Un'energia che riporterebbe chi la segue alla "misteriosa unità originaria". "Cantando e danzando l'uomo si manifesta come membro di una comunità superiore: ha disimparato a camminare e a parlare ed è sul punto di volarsene in cielo danzando" (Nietzsche, 2007: 26). Insomma l'uomo dionisiaco si estranierebbe da sé stesso attraverso dei rituali in cui, anche per mezzo della componente musicale, arriva a stati alterati della coscienza; per riallacciarsi meglio a questa energia cosmica originaria ed adagiarsi su di essa. Provando così la sensazione d'ebbrezza del particolare che entra in contatto con il Tutto.

Non pensiamo che questi due atteggiamenti verso la vita e verso l'esistenza si trovino mai allo stato puro, se non forse in determinati momenti di alcuni rituali come potevano essere i Bacchanali della Roma del II secolo a.C. Invece si troveranno quasi sempre combinati in qualche modo e con un dosaggio variabile.

Ora, secondo noi, non serve osare grandi parallelismi per intendere come nella religiosità e nella ritualità ecuadoriana sia mediamente presente una maggiore componente dell'atteggiamento dionisiaco rispetto a quello che mediamente troviamo nella maggior parte dell'Italia e della Spagna. E' lo stesso Nietzsche (2007: 25) che ce lo suggerisce nel momento in cui individua "in quei danzatori di San Giovanni e di San Vito" le schiere bacchiche dei greci. Cioè in quelle espressioni religiose più esteriorizzate, anche cristiane, considerate più popolari; quelle stesse studiate da De Martino in Lucania. Solo che il giudizio di valore nietzschiano è agli antipodi: "ci sono uomini che, per mancanza d'esperienza o per ottusità, distolgono lo sguardo da tali fenomeni come da «malattie popolari», schernendoli o compiangendoli nella coscienza della propria sanità: i poveretti



non sospettano certo quanto cadaverica e spettrale apparirebbe appunto questa loro «sanità», quando passasse loro accanto fremendo la vita ardente degli invasati da Dioniso” (Nietzsche, 2007: 25).

Può sembrare un controsenso ricercare in un rituale cristiano le tracce di un approccio all'esistenza che Nietzsche nel suo *Tentativo di autocritica* che precede la *Nascita della tragedia*, riconduce a una valutazione della vita anticristiana; arrivando perfino ad identificare Dioniso con l'Anticristo, colui che doveva parlare in favore della vita, visto che per il filosofo tedesco “il cristianesimo fu fin dall'inizio, essenzialmente e fondamentalmente, nausea e sazietà che la vita ha della vita, nausea soltanto travestita, soltanto nascosta, soltanto mascherata con la fede in un'«altra» o «migliore» vita” (Nietzsche, 2007: 10). Un'affermazione figlia di una visione che identificava il messaggio cristiano come figlio esclusivo di Apollo. Una contraddizione, in qualche modo, se consideriamo poi l'ascendenza dionisiaca che egli stesso poche pagine più avanti attribuisce a “i danzatori di San Giovanni e di San Vito”.

E infatti pensiamo di poter individuare nel rituale cristiano, e in maniera leggermente più accentuata nella sua maggioritaria interpretazione latinoamericana, elementi dell'approccio dionisiaco al mistero divino. Per esempio, nell'importante ruolo dei canti sacri che come si evince dal appellativo non sono semplici canti, ma “parte necessaria ed integrale della liturgia solenne”<sup>5</sup>. In un certo senso si potrebbe interpretare nietzschianamente pure l'affermazione di Sant'Agostino, “chi canta prega due volte”<sup>6</sup>, pensando che nel canto sacro appaiono tanto la modalità apollinea (nelle parole) quanto la dionisiaca (nella musica). E la presenza dell'azione estatica dionisiaca nel canto la descrive nel migliore dei modi lo stesso vescovo di Ippona: “Quante lacrime versate ascoltando gli

accenti dei tuoi inni e cantici, che risuonavano dolcemente nella tua Chiesa! Una commozione violenta: quegli accenti fluivano nelle mie orecchie e distillavano nel mio cuore la verità, eccitandovi un caldo sentimento di pietà. Le lacrime che scorrevano mi facevano bene” (Sant'Agostino, *Confessiones*, 9, 6, 14). Qui non si assiste ad una verità scoperta attraverso la luce convincente di una parola che ispira un sogno bello ed elevato; qui c'è solo la gioia, l'emozione di una parte che si sente vicino al centro di tutto; una commozione violenta, irrazionale, un fluire di emozioni che arriva dritto al cuore provocando eccitazione e quel senso di unità con l'Universo propria dell'azione dionisiaca nietzschiana. In una parola l'ebbrezza.

Ciò che più di tutto ritroviamo della modalità dionisiaca, nel culto cristiano, è, senza dubbio, la relazione rituale con uno in particolare dei tre elementi che compongono la divinità trinitaria: lo Spirito Santo. Perché, se nel *Verbum* biblico e nella sua proclamazione troviamo soprattutto la Verità intellegibile e raggiungibile attraverso un processo logico e cosciente, fatto su una rivelazione, al contrario, nelle continue invocazioni rituali allo Spirito troviamo la Verità solo emotivamente sensibile; raggiungibile non attraverso un dominio cosciente di sé stessi e una raffigurazione etica e determinata della realtà, ma attraverso l'abbandono, l'oblio di sé e del mondo.

E in questo senso l'evidenza etnografica ci ha mostrato un'attitudine mediamente più spontanea e meno mediata degli ecuadoriani nel vivere il rituale eucaristico anche attraverso questo abbandono allo Spirito. Infatti, a parte la giovane in atteggiamento estatico, tutti e tre i momenti in cui notammo a Mare de Déu de la Llum una partecipazione più piena e coinvolta del collettivo latinoamericano erano segnati dall'intervento *ex machina* e dall'irruzione sull'assemblea dello Spirito Santo. Durante la presentazione del pane e del vino questi due oggetti non diventano il corpo e il sangue di Cristo perché così è scritto nel Vangelo, ma solo attraverso l'effusione dello Spirito Santo. E l'inginocchiarsi a questo mistero

<sup>5</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 112: AAS 56 (1964) 128.

<sup>6</sup> Sant'Agostino, *Enarratio in Psalmum* 72.

corrisponde più a un abbandono estatico che alla presa di coscienza di una disposizione etica. Anche la recita del Padrenostro, che spesso viene fatta cantando, si compie “guidati dallo Spirito di Gesù”, oltre che “illuminati dalla sapienza del Vangelo” (ancora una volta sembra esserci una compresenza di dionisiaco e apollineo). E le braccia alzate verso il cielo dei latinoamericani sembrano proprio chiamare questa guida, affinché vivifichi la Parola. Infine, anche il segno della pace avviene “nello Spirito del Cristo risorto”. E ancora una volta l’azione più forte e accentuata dei latinoamericani, che non si danno semplicemente la mano ma si scambiano un abbraccio, sembra voler evocare e manifestare questa presenza viva ed energetica.

Pensiamo quindi che le messe italiane e spagnole appaiano mediamente (lo ripeteremo sempre) noiose, tristi, cupe agli ecuadoriani immigrati proprio per la presenza debole dell’elemento dionisiaco. Cioè per una dialettica non sempre attiva tra la Verità appresa e la Verità sentita, tra il *Verbum* e lo Spirito, tra lo scritto e il vivificante, tra l’immagine della Verità e il sentore del suo effluvio. Mentre gli agenti religiosi europei vedrebbero con maggior diffidenza queste forme particolarmente esteriorizzate della devozione e del rituale perché temerebbero una deriva verso il dionisiaco in cui si perda l’orizzonte significante, cioè quello del apollineo. Continuando su questa linea, discordiamo da Nietzsche nella sua visione esclusivamente apollinea della religione cristiana, forse condizionata pure da una visione più luterana (suo padre era un pastore luterano) della stessa; visione in cui il rituale, senza dubbio, è stato depurato ancor di più da tutti quegli elementi di esteriorità più riconducibili al lato dionisiaco; in particolare dei sacramenti che, veicoli della grazia divina nella tradizione cattolica, diventano superflui in una prospettiva marcata dalla predestinazione e dal conseguente ridimensionamento della classe sacerdotale mediatrice. Comunque Nietzsche, pur parteggiando fortemente per il dionisiaco, individua un momento importante

di sintesi tra queste due forze nella tragedia attica. Infatti ricostruisce le fasi storiche di una lotta continua tra questi due principi avversi che si alternarono nel primato dell’interpretazione della realtà. Finché, appunto, non si arrivò a “l’opera d’arte sublime e celebrata della tragedia attica e del ditirambo drammatico, come la meta comune dei due istinti, il cui misterioso connubio si è glorificato, dopo una lunga lotta precedente” (Nietzsche, 2007: 39).

Ora, viste le considerazioni fatte precedentemente e divergendo dal nostro fino ad ora maestro Nietzsche, non pensiamo sia azzardato tracciare un parallelismo tra la tragedia attica e il rituale eucaristico cattolico come luoghi di incontro e di sintesi di due principi se non opposti almeno diversi, che, in costante dialettica, qui vengono integrati. Arrivando a quell’equilibrio che così definì un precursore del dualismo nietzschiano: “l’ottundimento bacchico della coscienza e il suo balbettio selvaggio devono essere accolti nell’esistenza limpida della bella corporeità, e la limpidezza priva di spiritualità di quest’ultima deve essere accolta nell’interiorità dell’entusiasmo orgiastico” (Hegel, 2000: 953). Un parallelismo, quello con la tragedia attica, che si potrebbe estendere, pensiamo, ad altri rituali religiosi di diverse tradizioni; e che descrive un fenomeno che non è completamente nuovo all’Antropologia. Infatti si ritrova in qualche modo presente nella teoria del simbolo di Victor Turner ed in particolare nella funzione integrante insita nella bipolarità del simbolo rituale. E proprio l’analisi del simbolo rituale appare fondamentale per avventurarsi nella comprensione di un rituale e delle forze lì implicate. Perché il simbolo non solo è l’unità basica e minima di un rituale (Turner, 1976), ma anche l’unica porta verso un universo sconosciuto che solo attraverso di esso si può manifestare.

Ma prima di andare a vedere proprio il ruolo dei simboli ci sembra opportuno citare un’importante autrice che si è servita del dualismo nietzschiano. Parliamo di Ruth Benedict che nel suo *Modelli di cultura* usò dionisiaco e apollineo per descrivere il



contrasto “fondamentale” tra i Pueblos e le altre culture del Nordamerica. La differenza che però corre tra il suo uso di questi due concetti ed il nostro è che l’antropologa americana se ne servì per classificare e separare due collettività, mentre noi li utilizziamo per trovare un termine di confronto nella diversità. Mentre cioè Benedict scrive: “I Pueblos del sud-ovest appartengono al tipo apollineo” (1960: 84), noi non diremmo mai che, per esempio, gli ecuadoriani appartengono al tipo dionisiaco. In quanto riconosciamo in tutte le collettività che qui citiamo la compresenza di entrambi i principi. Per cui, per quanto condividiamo la sua scelta di servirsi di queste categorie dotate di un forte potere esplicativo, ci sembra che l’uso che essa ne fa la conduca verso una visione eccessivamente riduzionista.

#### 4. IL DIONISIACO NEL SIMBOLO CRISTIANO

Lo studio del simbolo, la cui nascita in qualche modo coincide con la rottura della visione essenziale dell’Uomo e della sua realtà e con la scoperta di una sua molteplicità dimensionale, riceve un grande impulso dall’appena nata psicoanalisi. Infatti il simbolo acquistava sempre più importanza mano a mano che si rilevava nella psiche umana una realtà non direttamente raggiungibile. Quando si iniziò a percepire la presenza di energie, entrando in un buco nero dove la vista del cosciente si offuscava e arrendeva a qualcosa che non poteva scomporre analiticamente. E qui entrarono in gioco i simboli e la loro fondamentale funzione evocatrice ed integrante. Infatti la funzione primaria del simbolo, se di funzione è lecito parlare, è proprio quella di esprimere un fatto relativamente sconosciuto che spesso dimora nell’inconscio e che non sarebbe raggiungibile altrimenti. Ora le questioni sarebbero molte, come, per esempio, se queste energie si possono classificare, individuare, se nascono nell’individuo, o se, al contrario, sono cosmicamente presenti. Jung ci parla chiaramente di

un’energia psichica, che sostituisce alla libido freudiana e che secondo lui nascerebbe nell’inconscio. E infatti proprio l’inconscio collettivo sarebbe per lui il principio base del simbolismo rituale, collegato con la mitologia, con la religione e contenente tutta l’eredità spirituale dell’uomo.

Anche l’Antropologia, quando si è occupata dei simboli, ha riconosciuto spesso l’esistenza di una dimensione della realtà dove lo sguardo razionale e il ragionamento logico non potevano arrivare. E altrettanto spesso questa dimensione presente ma invisibile all’occhio si concepirebbe come frequentata da non meglio definibili energie e correnti emozionali. Sapir (1969), per esempio, che si riallaccia molto a Jung, distingue tra simboli referenziali e simboli di condensazione: i primi, come i “segni” di Jung, sarebbero prevalentemente cognitivi e si riferirebbero a fatti conosciuti; i secondi (che includono la maggior parte dei simboli rituali) invece sarebbero saturi di qualità emozionali e, come i “simboli” di Jung, affonderebbero le loro radici nell’inconscio. Anche Sapir, come Jung, concepisce la presenza di una certa energia psichica che definisce scarica di tensione emotiva. Una tensione emotiva, un’energia quindi, potenzialmente caotica che necessita proprio dei simboli di condensazione per esprimersi in maniera armonica e ordinata.

Sempre nella scienza antropologica uno degli autori che si è occupato dei simboli rituali con più costanza e con risultati sicuramente interessanti è stato Victor Turner. Costui si riallaccia a Sapir, correggendo però un po’ il tiro. Infatti per Turner (1976) tutti i simboli rituali sarebbero nello stesso tempo referenziali e di condensazione. La distinzione, invece, andrebbe fatta, secondo lui, all’interno di uno stesso simbolo che presenterebbe sempre una polarizzazione costituita da un polo sensoriale e un polo ideologico. E mentre il secondo sarebbe relazionato con i principi dell’organizzazione sociale, il primo, radicato nell’inconscio, si riallacerebbe ancora una volta a esperienze emozionali; evocate tra l’altro, per Turner,

proprio dalla forma esteriore del simbolo. Nessuno è mai riuscito a definire pienamente e razionalmente queste energie, queste forze, queste esperienze emozionali, questo fermento vitale che sembra indipendente dalla determinazione dell'Uomo e dalle sue leggi. Però è una presenza che in tanti avvertono e che, soprattutto dopo la caduta dell'illusione dell'unità dell'Io con la scoperta dell'inconscio da parte di Freud, sembra essere universalmente accettata pure in ambito scientifico.

Tornando a Turner, egli vede il rituale come un luogo di incontro tra due momenti della vita umana e sociale rappresentati da questi due poli. Il rituale come meccanismo che trasformerebbe periodicamente il coercitivo in desiderabile e questo perché il suo simbolo dominante metterebbe in contatto le norme etiche e giuridiche della società con forti stimoli emotivi. Infatti nella situazione di azione del rituale, con la sua eccitazione sociale e i suoi stimoli direttamente fisiologici, come la musica, il canto, la danza, l'alcool, l'incenso e i vestiti stravaganti, il simbolo rituale effettuerebbe uno scambio di qualità tra i due poli di significato. Da una parte le norme e i valori si saturerebbero di emozioni (di energia), mentre dall'altro lato le emozioni immediate ed elementari si nobiliterebbero nel contatto con i valori sociali. Insomma, tornando alla terminologia nietzschiana, il rituale sarebbe il luogo dove apollineo e dionisiaco si scambierebbero le loro proprietà, integrandosi in maniera armonica e simbiotica. Sembra esserci, pertanto, una stretta "parentela", se non addirittura coincidenza, tra impulso dionisiaco e l'energia che evoca il polo sensoriale di certi simboli religiosi.

Ci ritroviamo pienamente con la teoria del simbolo turneriana che mette in evidenza tutti gli aspetti fondamentali presenti nel rituale e, riallacciandoci al nostro *case-study*, potremmo dire che nei simboli del rituale ecuadoriano il polo sensoriale ha mediamente un peso maggiore rispetto a quello che ha negli stessi simboli dei rituali delle Chiese italiana e spagnola. Sostanzialmente ci troveremmo di fronte ad

un'altra versione del dualismo apollineo-dionisiaco. Come si deduce dalla teoria di Turner, la sintesi tra questi due principi non avverrebbe solo nella totalità del rituale, ma pure all'interno della sua cellula elementare, il simbolo. E questo emerge chiaramente dall'osservazione del diverso approccio che avevano i due collettivi di Mare de Déu de la Llum di fronte ad uno stesso simbolo che come abbiamo visto però, ha due poli. E implicitamente ci descrive questa sintesi pure Sant'Agostino<sup>7</sup> nella sua definizione di uno dei simboli rituali più densi e carichi del panorama simbolico cattolico, il Sacramento: "*Accedit Verbum at elementum, et fit sacramentum*"; segno sacro a cui sempre sono associati due elementi strettamente collegati tra di loro, la benedizione e lo Spirito Santo.

Ad una prima vista potremmo pensare che il *sacramentum* si componga, utilizzando una classificazione che ci viene dalla Linguistica (e in particolare da De Saussure), di un significato, il *Verbum* e di un significante (il mediatore materiale attraverso cui si manifesta il segno), l'*elementum*. Però il *sacramentum* non è un segno, perché la sua natura non è esclusivamente, per intenderci, apollinea, in quanto il suo contenuto non è solamente cognitivo e riferito a fatti conosciuti, definiti e illuminati dalla coscienza. Infatti il *sacramentum* sarebbe un momento liturgico, un rito, un segno sacro che non rappresenterebbe soltanto un significato attraverso un significante, ma che invece porterebbe con sé effetti concreti e un cambio di status; che non conterrebbe solo una struttura ideologica fissa, ma anche un'energia, una dialettica continuata e rinnovante con il piano celeste. La benedizione di Dio Padre, che è contemporaneamente parola e dono (*bene-dictio*) sarebbe un'azione rituale che porterebbe un effetto vivificante, che attraverso alcuni rituali si trasferirebbe e incorporerebbe a oggetti fisici (l'ostia, l'acqua, l'aceto, il segno della croce, ecc.) e da questi passerebbe ai fedeli.

Questo passaggio di energia vitale non può

<sup>7</sup> Sant'Agostino, *In Iohannis evangelium tractatus*



darsi né per opera del significante, né dello stesso significato ma solo attraverso un terzo elemento: la potenza che viene dallo Spirito Santo e che è lo Spirito Santo. Affinché quelli che saranno battezzati nascano “dall’acqua e dallo Spirito” (Gv. 3,5). Il *sacramentum* di Sant’Agostino non è molto lontano dalla ierofania di Eliade (1976: 17), cioè da un oggetto che diventa sacro nella misura in cui incorpora e rivela un’altra cosa diversa da sé. E, tornando ai simboli, possiamo dire che come Gesù e Dio Padre sarebbero consubstanziali per mezzo dello Spirito Santo, così pure nel *sacramentum* il significante non rappresenterebbe solo il significato ma lo incarnerebbe; grazie all’energia, alla potenza, all’irruzione dello Spirito Santo. Il *sacramentum*, pertanto, come scrigno semiotico che contiene un significato e però pure un’energia. Quest’ultimo punto è, secondo noi, centrale per comprendere pienamente la sfumatura maggiormente dionisiaca della devozione rituale ecuadoriana. Viene vista un po’ di più una forza in quell’oggetto o in quel rituale del quale non basta comprenderne il significato, ma si sente la necessità pure di evocare e sentire tale forza che veicola; e di abbandonarsi ad essa. Siamo insomma tornati al polo sensoriale di Turner.

Questo discorso si può estendere ad altre religioni e ad altri universi culturali con le loro ierofanie. Anzi, dovendo parlare di forze, energie, potenze divine o della natura è sempre risultato più facile riferirsi a mondi lontani e a religioni “primitive”. Perché la credenza che un determinato oggetto fosse riempito di una qualche energia divina sembrava più pertinente ad una pratica feticista africana che ad una religione complessa ed elevata come la cristiana. Che spesso si è vista solo come una religione del Libro e ci si è dimenticato che è pure una delle religioni dello Spirito. E infatti diventa impresa ardua trovare un termine nel lessico antropologico con il quale si possano descrivere le qualità dei simboli e rituali che abbiamo visto. Sta di fatto che, praticamente, l’unico termine che abbiamo per riferirci a quest’energia, forza, potenza, è il termine melanesiano di *mana*;

per giunta del tutto inappropriato in quanto riferito a una forza sempre personale. Eliade (1976: 29) prova a raccogliere concetti simili che però, o sono strettamente legati a culture particolari, o si portano dietro gli stessi limiti definatori del *mana*. Come lo stesso concetto incaico di *huaca*, che l’ecuadoriano Jacinto Jijon y Caamaño (1990) riallaccia alla nozione melanesiana.

## 5. RIFUGGENDO I LIMITI DEGLI SCHEMI TRADIZIONALI

Che sia reale o immaginaria la particolarità della religiosità media ecuadoriana, rispetto alla europea, è la presenza mediamente più marcata dell’energia (nel senso di forza viva e attiva e capace di compiere “lavoro”) divina; che approssimativamente si può riconoscere nello Spirito Santo. Viene considerata particolarmente la forza divina e si ricerca costantemente un contatto e uno scambio con questa; sia attraverso le azioni rituali, sia attraverso il contatto con oggetti benedetti (che si suppone contengano detta energia). L’individuazione di questi due principi, il dionisiaco e l’apollineo, ed il riconoscimento di una loro pari dignità rituale e della loro sintesi simbolica ci permettono di ricercare una comprensione della religiosità ecuadoriana che non si appoggi sugli schemi tradizionali della comparazione totalizzante evoluzionista; e, nello stesso tempo, che rifugga le secche del relativismo culturale.

Ci vorrebbe infatti pochissimo a ricadere nella progressione magico-religioso-scientifico e ad innalzare su di un piedistallo la religiosità occidentale così “depurata” dalla “sacra” luce dell’Illuminismo, di ogni orpello pagano e primitivo. Nello stesso modo in cui si potrebbe liquidare come primitiva ogni forma espressiva religiosa ancora connessa a rituali manipolatori, ossia magici.

Pensando così che la differenza dipenda solo da un’assimilazione ecuadoriana ancora incompleta

della ragione, o di quella che Nietzsche (2007) chiama idea illusoria. In quanto questa deriverebbe secondo il filosofo tedesco – e noi non possiamo che annuire – da Socrate e dalla sua “incrollabile fede che il pensiero giunga, seguendo il filo conduttore della causalità, fin nei più profondi abissi dell’essere, e che il pensiero sia in grado non solo di conoscere, ma addirittura di correggere l’essere” (Nietzsche, 2007: 101). Quindi, questo spirito della scienza, rappresentato dalla fede nella possibilità di attingere la conoscenza della natura e nell’efficacia risanatrice universale del sapere, è stato assimilato in più di duemila anni. Cosa che non è potuta succedere nel nuovo mondo e soprattutto nell’America centrale e meridionale dove la componente demografica riconducibile alle popolazioni indigene è molto alta.

Per cui, citando un’esclamazione che in un suo romanzo Gabriel Garcia Marquez (1996) attribuisce al *Libertador*, Simon Bolivar, in risposta ad un commensale francese che gli stava dando “lezioni” di politica - «per favore, cazzo, lasciateci fare tranquillamente il nostro Medioevo!» -, potremmo ipotizzare che il tempo avuto a disposizione dalle società latino-americane per consegnarsi totalmente e pienamente all’idea illusoria non sia stato sufficiente. E ci viene in mente, a questo proposito, un altro brano tratto dal dialogo tra *Idolatria e Fides*, che immaginò la monaca e poetessa del XVII secolo Juana Ines de la Cruz: “Idolatria: «[...] Non così grande è la tua forza, che con un solo strappo tu possa estirpare le radici dei miei riti antichi e profondi»”<sup>8</sup>. Una poesia scritta pensando all’uso azteco dei sacrifici umani.

Però, cosa succede quando ci accorgiamo che il dionisiaco è ancora presente nella nostra depurata religiosità e pulsa più che mai cercando di recuperare le posizioni perdute nel contatto con il trascendente? Cosa succede quando ci accorgiamo che in vasti settori dell’Occidente risorge un sentimento

nostalgico dello Spirito – si vedano i nuovi (e non folcloristici) movimenti pentecostali nel mondo protestante o quelli carismatici in quello cattolico – e del suo estatico fluire? La prima cosa che succede è una presa di coscienza della limitatezza etnocentrica delle teorie evoluzioniste, che solo sanno guardare verso una direzione.

Successivamente si comincia ad ipotizzare che le medagliette benedette non siano solo i nuovi *huacas*<sup>9</sup>, che la ricerca della Grazia non derivi solo dall’abitudine di rifuggire il *panema*<sup>10</sup> (Schaden, 1987: 303), che la maggior esteriorità ed espressività che ci testimoniano gli informanti ecuadoriani, e che in parte potremmo noi stessi toccare, non siano figlie esclusive di quel tipo di ritualità-festa presente in tutte le principali tradizioni religiose dell’America Latina; e, ancora, che la forte devozione per i santi e le madonne non sia solo l’ennesimo sincretismo con le tradizioni religiose precolombiane, che ricicla quell’insieme di divinità minori ed entità spirituali alle quali spesso la divinità maggiore, divenuta *deus otiosus*, sembrava delegare molte questioni della vita quotidiana. Pure forse; però non solo. Potrebbe invece, essere utile, tornare a prendere in considerazione una certa uniformità umana. Considerando che tutti questi elementi che abbiamo qui sopra citato potrebbero fare riferimento pure (e non solo) a strutture universalmente presenti nell’Uomo. Una uniformità del genere umano che però non si esprimerebbe nella staticità e nell’imbocco di un cammino unico, ma nella differenza e nelle scelte culturali dentro una gamma di possibilità; una uniformità dialettica. Perciò l’individuazione del dionisiaco nella religiosità ecuadoriana non servirebbe tanto a marcare come “diversa” una cultura altra, come fece Benedict, ma a riconoscere il dionisiaco pure nella nostra società.

<sup>9</sup> Oggetti sacri, inca, che si riteneva conservassero in sé il potere che le aveva create e che fossero in grado di influire sulle vicende della vita umana.

<sup>10</sup> La perdita di contatto con le forze magiche e soprannaturali in alcune culture dell’Amazzonia.

<sup>8</sup> In: Ceram, C.W., (1958), *Civiltà al sole*, Milano, Mondadori (293).



Infine ci chiediamo se in Occidente il dionisiaco nel fenomeno religioso non sia stato messo da parte con troppa fretta. E, ripensando alle espressioni malate nelle quali nel XX secolo si è incarnato laicamente, riconsideriamo ciò che ci insegnò la mitologia greca ai suoi tempi e la psicanalisi ai nostri tempi: che se si ignorano certe forze solo perché irrazionali e non immediatamente riducibili a un principio etico o logico non si elimineranno, ma si renderanno solamente più incontrollate e caotiche. Questa è anche la lezione tragica di Euripide e delle sue *Baccanti*, dove Penteo, re di Tebe si rifiuta di riconoscere la divinità di Dioniso che considera solo una sorta di demone eccitato. E il Dioniso non riconosciuto, non accettato, non integrato si rivelerà con il disordine sociale, la follia, la violenza, incarnate nelle donne tebane divenute baccanti invasate; e che faranno a pezzi Penteo.

Tornando al caso specifico delle religioni, ignorando il loro lato dionisiaco, correrebbero, secondo Nietzsche, un grande rischio: “è questa la maniera in cui le religioni sogliono estinguersi: [...] quando cioè il sentimento del mito si estingue e al suo posto subentra la pretesa della religione alla fondatezza storica” (Nietzsche, 2007: 74). Una Verità divina, insomma, difficilmente verrebbe accettata e riconosciuta pienamente se oltre ad essere imparata non verrà pure sentita. Se non ci sarà uno scambio costante di qualità tra l’apollineo e il dionisiaco di un rituale e tra il polo ideologico e quello sensoriale del simbolo che lo domina. Affinché la parola non si percepisca morta e l’energia caotica. O, che è lo stesso, affinché la parola si vivifichi e l’energia diventi creativa. Riecheggia nelle vuote chiese europee il rimprovero di Nietzsche (2007: 75) ad Euripide: “poiché avevi abbandonato Dioniso, anche Apollo abbandonò te”.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (1977) *La Bibbia di Gerusalemme*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- AGOSTINO, (Sant’) (1982) *Le confessioni*. Milano: Rizzoli.
- AMSELLE, J. L. (2001) *Connessioni. Antropologia dell’universalità delle culture*. Torino: Bollati Boringhieri.
- APPADURAI, A. (2005) *Sicuri da morire*. Roma: Meltemi.
- ARRIAGA, P.J. (1920) [1621] “La extirpación de la idolatría en el Perú”. In URTEAGA, H.H. (a cura di) *Collección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*, II serie, vol. I. Lima.
- BARTHES, R. (1966) [1964] *Elementi di semiologia*. Torino: Einaudi.
- BENEDICT, R. (1960) [1934] *Modelli di cultura. Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) Asociación de Editores del Catecismo.
- DE MARTINO, E. (1959) *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- DELGADO, M. (1993) “La «religiosidad popular»: En torno a un falso problema” [En línea], *Gazeta de Antropología*, 10. [Consulta, 28.07.1998].
- ELIADE, M. (1976) [1948] *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Boringhieri.
- GARCÍA MÁRQUEZ, G. (1996) *Il generale nel suo labirinto*. Milano: Mondadori.
- GARZÓN, J. C. (2007) *Novena en honor a Nuestra Señora del Cisne*. Quito.
- GEERTZ, C. (1988) [1973] *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- GONZÁLEZ, A. (2002) *Eso que somos: La identidad en la sociedad que viene*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- HANNERZ, U. (2001) [1996] *La diversità culturale*. Bologna: Il Mulino.
- HEGEL, G. W. F. (2000) [1807] *Fenomenologia dello Spirito*. Milano: Bompiani.

- JIJION Y CAAMAÑO, J. (1990) *La religion del Imperio de los Inca*. Quito.
- LÉVY-BRUHL, L. (1971) [1922] *La mentalità primitiva*. Torino: Einaudi.
- MEAD, G. H. (1973) [1934] *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Messale festivo Emmaus* (1995) Milano: Edizioni San Paolo.
- NIETZSCHE, F. (2007) [1872] *La nascita della tragedia*. Milano: Adelphi.
- PRAT, J. (1983) "Religió popular o experiència religiosa ordinària". *Arxiu Etnogràfic de Catalunya*, 2: 49-69.
- RICOEUR, P. (1969) *Le conflict des interpretations*. Paris: Seuil.
- SAPIR, E. (1969) *Anthropologie, Vol.2: Culture*. Paris: Les editions de Minuit.
- SCHADEN, E. (1987) [1970-76] "Le religioni indigene dell'America meridionale". In PUECH, H.-CH. (a cura di) *Le religioni dei popoli senza scrittura*. Bari: Laterza, pagg. 283-332.
- TREVOR-ROPER, H. R. (1969) [1967] *Protestantesimo e trasformazione sociale*. Bari: Laterza.
- TURNER, V.W. (1976) [1967] *La foresta dei simboli*. Brescia: Morcelliana.
- WEBER, M. (1970) [1922] *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Firenze: Sansoni.

## RESUM

Partint d'una etnografia sobre la religiositat dels equatorians immigrants a Roma i a Barcelona destaquem una lleugera, però significativa divergència de la interpretació de la "partitura" del ritual cristià respecte a la que es practica a les dos metròpolis europees. Des de l'evidència etnogràfica de la devoció dels equatorians emigrants, que pateixen per ser insertats en un context religiós més introspectiu i secularitzat de lo que van deixar, iniciem una reflexió teòrica que es recolzarà sobretot a *El naixement de la tragèdia* de Nietzsche, al seu dualisme artístic i, alhora, còsmic de l'apolini-dionisiac. Reconeixem una semblança entre la funció de la tragèdia àtica i la del ritual eucarístic com llocs on es troben i integren harmònicament aquestes dues formes d'abastir lo diví i el misteri de la vida. Intentarem demostrar la seva complementarietat i sortir de la equivalència etnocèntrica: religiositat exterioritzada – religiositat primitiva.

[CRISTIANISME, RITUAL, DIONISIAC, SÍMBOL, SACRAMENTUM]

## RESUMEN

Partiremos de una etnografía sobre la religiosidad de los ecuatorianos inmigrados a Roma y a Barcelona. Allí destacaremos una ligera pero significativa divergencia entre su interpretación del ritual cristiano eucarístico y la que encuentran practicada en las dos metrópolis europeas. Desde la evidencia etnográfica surge una devoción ecuatoriana que sufre porque está insertada en un contexto religioso más introspectivo y secularizado que el de origen. Desde aquí empezaremos una reflexión teórica que se apoyará sobre todo en *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche y en su dualismo artístico y cósmico de lo apolíneo y lo dionisiaco. Reconoceremos una semejanza entre la función de la tragedia ática y la del ritual eucarístico como lugares en donde se encuentran e integran armónicamente estos dos diferentes modos de abarcar lo divino y el misterio de la vida. En fin intentaremos demostrar su complementariedad saliendo de la equivalencia etnocéntrica: religiosidad exteriorizada-religiosidad primitiva.

[CRISTIANISMO, RITUAL, DIONISIACO, SÍMBOLO, SACRAMENTUM]



**ABSTRACT**

Starting from an ethnography about the religiousness of the Ecuadorian emigrants in Rome and in Barcelona, we can see a slight but significant difference in their interpretation of the Christian Eucharistic ritual in comparison to that which you can find practiced in the two European metropolises. From the evident ethnography of the emigrate sufferance Ecuadorian devotion, because they were inserted in a religious context which is more introspective than the previous, we will start by a theoretical observation which will above all be based upon *The Birth of Tragedy* by Nietzsche in the Apollonian-Dionysian. We recognize a similarity between the function of the attic tragedy and that of the Eucharistic ritual such as places in which they meet and integrate harmonically, these different ways bring them closer to the divine and to the mystery of life. We try to demonstrate how they are complementary and to go from the religious ethnography equivalence: expressed religion-primitive religion.

[CHRISTIANITY, RITUAL, DIONYSIAN, SYMBOL, SACRAMENTUM]

