

# saggi

Fabio Dei

## Tra sacro e profano: lo spazio del rito nella contemporaneità

*This text contains a discussion of some theoretic premises related to the study of present-day rites as well as a presentation of each essay published in this issue of Religioni e Società. The Durkheimian thesis of religious rite –meant as fundamental form of sociality– needs to go beyond the sacred vs profane dichotomy, in order to be broadened also to profane and secularized contexts. The perspectives opened by authors like E. Goffman and V. Turner lead to this direction and have paved the way to the study of rite as ordinary practice of day-to-day setting of social reality. From this point of view, the concept of ritual can be useful in order to understand the huge amount of areas where popular contemporary culture can be found, such as tourism, sports, television shows, youth subcultures and shopping practices.*

1. Questo numero di *Religioni e Società* raccoglie alcuni saggi dedicati alla nozione di rito, considerata in rapporto a problemi di comprensione della società contemporanea. Prima di introdurre i contributi specifici, in questa nota d'apertura vorrei affrontare un'obbligata domanda preliminare: è davvero utile la categoria di rito per capire la modernità o, se vogliamo, la tarda o la post-modernità?

Ci sarebbero buoni motivi per rispondere negativamente a questa domanda. Intanto, un uso largamente inflazionato del sostantivo "rito" e dell'aggettivo "rituale" nel linguaggio comune e nel lessico di base delle scienze sociali. Nel linguaggio ordinario e mediale questi termini sono usati, in modo vago e generico, per descrivere una quantità di comportamenti: i riti delle vacanze, i riti dello stadio, i riti della moda e così via. Espressioni come queste sembrano voler indicare pratiche sociali caratterizzate da ripetitività, da un certo grado di formalizzazione e da finalità o obiettivi non immediatamente comprensibili in termini pragmatici. Da questo punto di vista, "rito" è nel senso comune una categoria residuale: sembra indicare ciò che non è descrivibile nei termini di una stretta razionalità economica. Si pensi ad esempio a un'espressione come "omicidio rituale", che si contrappone a un atto analogo compiuto però senza elementi di formalizzazione e in rapporto a ben precise finalità utilitaristiche. È

come se il sostantivo “rito” e soprattutto l’aggettivo “rituale” avessero in sé valore esplicativo, chiarissero ciò che non può esser spiegato altrimenti.

D’altra parte, è altrettanto diffusa nella cultura comune la convinzione di una progressiva deritualizzazione della società moderna. Le più classiche teorie sociologiche del Novecento, da quella di Durkheim a quelle di Weber e di Lévi-Strauss, hanno indicato questa direzione. La solidarietà organica, la differenziazione delle sfere dell’azione sociale, il disincanto del mondo, la dissoluzione o almeno l’indebolimento delle tradizionali reti di significato, l’emergenza del moderno concetto di individuo – tutte queste nozioni convergono nell’indicare una perdita di rilevanza del rituale nel quadro delle pratiche sociali. Il che equivale a dire che la nozione di rito è stata costruita in riferimento a modelli pre-moderni di socialità, presentando la modernizzazione come una sorta di liberazione dal rito. Anche al di là di specifiche teorie sociologiche, mi pare si possa notare quella che chiamerei una diffusa autoconsapevolezza della modernità come anti-rituale. Nell’Occidente del secondo dopoguerra, ad esempio, molte generazioni si sono riconosciute e hanno costruito la propria identità culturale attraverso l’esplicito rifiuto di rituali tradizionali, o di pratiche sentite come per l’appunto rituali (i rapporti familiari e parentali, certi modi di vestire, certe forme dell’apparire e del relazionarsi). Non si è trattato solo della sostituzione di rituali nuovi a rituali vecchi: nella consapevolezza degli attori sociali, si è trattato piuttosto di una contestazione della “vuota formalità” del rito, della sua natura ripetitiva e stereotipata, non autentica, e soprattutto degli obblighi sociali di cui i riti erano espressione. La generazione del ’68 è stata esemplare da questo punto di vista, ma non è stata la sola. L’antiritualismo delle subculture o controculture giovanili del dopoguerra è solo l’aspetto più spettacolare di un’ossessione tutta novecentesca per i rapporti e la contrapposizione tra individuo e società. Il rito è visto come la massima espressione dell’annullamento dell’individuo nella conformità sociale: ad esso si contrappone la spontaneità e l’informalità del comportamento, l’autenticità della riflessione introspettiva.

Tutto ciò sembrerebbe sconsigliare l’impiego della categoria di “rito” per comprendere aspetti della società contemporanea. Nel migliore dei casi, essa potrebbe attagliarsi a fenomeni residuali e arcaici, a sacche di “tradizione” che permangono nella modernità, sfuggendo però alla plasmazione della sua complessiva razionalità. Non si vede allora cosa le scienze umane e sociali potrebbero guadagnare dalla nozione di rito: da un lato essa implica il rischio della banalizzazione e dell’estrema genericità dell’uso ordinario, dall’altro si porta dietro l’ingombro di equivocate dicotomie categoriali come moderno-primitivo, individuale-collettivo, razionale-irrazionale.

Ma è proprio così? A me sembra che nonostante tutto il tema del rito sia ancora utile, forse indispensabile, per comprendere l’esperienza culturale della contemporaneità; e che dalla riflessione socio-antropologica novecentesca sia possibile “estrarre” una coerente teoria del “rito contemporaneo” che sfugga alle aporie precedentemente segnalate.

L’elemento cruciale di una simile teoria è a mio parere il superamento di un’idea di rituale come caratteristica di un tipo peculiare di oggetti o fenomeni sociali, in

contrapposizione ad altri tipi di oggetti “non rituali”. Tale superamento è tratto comune a una serie di riletture in chiave “comprendente” di quella che è stata senz’altro la più influente teoria novecentesca del rito, quella durkheimiana. Partiamo dunque da un confronto con l’eredità di Durkheim.

2. La teoria durkheimiana può esser letta in due direzioni. La prima si sviluppa dalla dicotomia sacro-profano, che corrisponde alla dicotomia tra due grandi ordini del pensiero e del comportamento comprensibili nei termini, rispettivamente, di una razionalità individuale e di una razionalità sociale. Il secondo aspetto è quello che potremmo chiamare una teoria performativa del rituale, che nella sua concretezza comportamentale, crea (non rispecchia o esprime, ma costituisce) il sacro –vale a dire il senso stesso della società.

Se partiamo dalla dicotomia sacro-profano, siamo portati a caratterizzare il rito come una classe particolare di comportamenti, in qualche modo eccezionale, diversa per essenza dai comportamenti profani e caratterizzata dalla natura comunitaria, da un’intensa partecipazione emotiva, dal senso di obbligatorietà, e soprattutto dall’esecuzione di gesti ripetitivi e sincronizzati da parte di una moltitudine di persone, gesti che non hanno carattere utilitaristico o strumentale. Questa suddivisione tra due sfere della razionalità umana –una legata alla sfera dell’economico, l’altra alla sfera del sociale– sarà ripresa con forza da Malinowski e diverrà uno dei cardini della teoria funzionalista e dell’interpretazione simbolista del rituale. Per il simbolismo, comprendere un rituale significa scoprirne il significato nascosto: e tale significato rimanda invariabilmente all’ordine sociale, ai principi e ai “sentimenti” che lo sorreggono. In questa forma, la teoria durkheimiana può essere applicata anche ai riti non religiosi; si pensi all’uso che ne hanno fatto gli storici in riferimento alle forme della regalità nelle società di antico regime, o alle cerimonie della religione civile che sostiene gli stati moderni e le democrazie di massa. In un libro volto a fondare una teoria dei riti profani, C. Rivière osserva giustamente che Durkheim «tende, consapevolmente o inconsapevolmente, verso una forma di desacralizzazione dei riti poiché li riconosce come forma generale di espressione della società»<sup>1</sup>. In realtà, l’espressione “riti profani” sembra nella prospettiva durkheimiana una contraddizione in termini: nelle cerimonie secolari il sacro si manifesta in forma diversa ma resta tale. In ogni caso, il concetto di rituale resta confinato a una serie di eventi straordinari e a una dimensione esperienziale diversa e separata rispetto a quella della vita quotidiana.

Ma è necessario leggere Durkheim accettando la dicotomia tra sacro e profano e, di conseguenza, tra una sfera della razionalità individuale-utilitaristica e una razionalità sociale-rituale? Nelle *Forme elementari della vita religiosa* c’è una contraddizione piuttosto evidente tra questa dicotomia e la continuità che invece Durkheim stabilisce tra l’ambito del rito religioso e quello del pensiero logico e scientifico. Il pensiero ordinante e classificatorio è fondato, come del resto le stes-

<sup>1</sup> C. RIVIÈRE, *Les rites profanes*, P.U.F., Paris 1995, p. 19 (tr. it. *I riti profani*, Armando, Roma 1998).

se categorie della logica, sulla pratica e sul pensiero rituale. *Le forme elementari* può esser letto come un libro di fondazione della moderna sociologia della conoscenza, e in questo senso esso lavora su una ipotesi di continuità sacro-profano<sup>2</sup>; questa continuità è anzi presupposta dal progetto di sociologizzazione della ragion pura kantiana che la scuola sociologica francese porta complessivamente avanti.

Inoltre, si può sostenere che le letture simboliste di Durkheim, trattando il rituale come un testo da decrittare per scoprirne il significato nascosto, ne hanno trascurato gli aspetti performativi. È la tesi sostenuta da Giglioli e Fele in un recente saggio (discusso più avanti da Costanza Orlandi). Questi autori insistono sul fatto che, per Durkheim, il rito non “esprime” o “rispecchia” valori e legami sociali, ma li costituisce:

eseguendo certi gesti in accordo con quello che fanno gli altri e adattandomi al ritmo che si viene imponendo, entro e costituisco, *attraverso questa stessa esecuzione*, il gruppo di cui faccio parte. Questa comunità non preesiste: è creata dalla ripetizione consapevole degli stessi gesti. Perché essa esista è necessario eseguire questi stessi gesti all'unisono. Non si “entra” propriamente in un gruppo, che è lì già bell'e pronto, che al massimo bisogna solo “rinnovare”. Non c'è realtà, se così si può dire, all'infuori della *concreta esecuzione ogni volta* di quegli stessi movimenti che soli costituiscono *contemporaneamente* contesto ed elemento singolo<sup>3</sup>.

Questo accento performativo della teoria durkheimiana del rituale, ancora una volta, non è colto dai suoi seguaci che si collocano nelle tradizioni del funzionalismo e del simbolismo, i quali trattano il rito come espressione di un “discorso” o di un “testo” che va scoperto e decifrato. Essi cercano la cultura nelle rappresentazioni, nelle norme e nei valori, nelle strutture simboliche, più che nella «concreta immediatezza delle pratiche particolari e situate dei membri sociali»<sup>4</sup>.

3. Secondo Giglioli e Fele, l'ispirazione originaria dell'analisi di Durkheim è ripresa soprattutto dai filoni sociologici dell'interazionismo simbolico e dell'etnometodologia. La teoria di Goffman, ad esempio, per quanto apparentemente lontana da Durkheim e dai temi delle *Forme elementari*, si salda a un problema specifico che quest'opera pone. Il sacro e i riti religiosi, per Durkheim, hanno a che fare con il rapporto individuo-società; ed egli interpreta in questo senso la differenza tra le società tradizionali e quelle moderne –tra le culture australiane di carattere totemico e quelle europee contemporanee, poniamo. Nelle prime non esiste il senso dell'autonomia dell'individuo a fronte della comunità: non esiste una identità individuale che possa essere oggetto dei rituali e delle rappresentazioni religiose. Nelle seconde è invece centrale «il riconoscimento del-

<sup>2</sup> Cfr. R. HORTON, *Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution*, in R. HORTON, R. FINNEGAN (a cura di), *Modes of Thought*, Faber & Faber, London 1973, pp. 249-302.

<sup>3</sup> G. FELE, P.P. GIGLIOLI, *Il rituale come forma specifica di azione e di pratica sociale*, in «Aut-aut», 303 (2001), p. 17 [corsivi nel testo originale].

<sup>4</sup> Ivi, p. 32.

l'autonomia individuale, dell'autorealizzazione personale, della specificità del *self*<sup>5</sup>, parallelamente a quei fenomeni di differenziazione (del lavoro, dei ruoli, delle sfere dell'esistenza) che caratterizzerebbero la modernità. Già Durkheim parlava in proposito di un culto dell'individuo, considerandolo come la vera religione dell'età moderna.

Goffman riprende questo punto applicandolo allo studio delle interazioni "faccia a faccia" nella vita quotidiana. Come per Durkheim le cerimonie totemiche degli aborigeni costituiscono l'ambito sacrale della comunità, così per Goffman la ritualità del comportamento in pubblico nella vita quotidiana costituisce il *self*, e lo costituisce appunto come oggetto sacro. Volendo formulare questa tesi in modo radicale, si può dire che il *self* non esiste indipendentemente dai rituali e prima dell'interazione faccia a faccia: è creato in essi, letteralmente prodotto nell'esperienza della quotidianità. Lo dimostra il fatto che il *self* può facilmente disgregarsi qualora non abbia la possibilità di celebrare quei riti, per mancanza di spazi, di tempi, di "arredi cerimoniali" adeguati, come nelle istituzioni totali.

Questo sviluppo delle idee durkheimiane porta però molto lontano dalla dicotomia sacro-profano, poiché in sostanza non identifica più il rito con un ambito particolare dell'esistenza sociale, con una classe specifica di azioni separate da quelle profane. Il rito diviene una dimensione di qualsiasi pratica sociale, anche la più banale e ordinaria<sup>6</sup>. I rituali straordinari che aveva in mente Durkheim, con l'"accatastamento dei corpi", l'"effervescenza collettiva", la grande densità fisica e morale, la separazione spaziale e temporale, sono un tipo particolare di rito, e non possono esser compresi semplicemente in contrapposizione al non rito, alla sfera del profano. In definitiva, è la concezione stessa di profano che viene messa in discussione: una sfera dell'esistenza che non sarebbe plasmata o permeata dalle pratiche di costruzione di un mondo in senso morale. Tra la partecipazione solenne a un grande evento pubblico, sia esso la celebrazione del 25 aprile, la finale dei campionati mondiali di calcio o una processione religiosa, e un atto banale come entrare in un bar per prendere un caffè, salutare un conoscente per strada o entrare in un'aula per cominciare una lezione, c'è una differenza di grado più che di essenza. Nella prospettiva goffmaniana i secondi sono, non meno dei primi, momenti nei quali sono coinvolti i valori più sacri che reggono la socialità. Anzi, come detto, in cui questi valori vengono costantemente e incessantemente creati.

Una prospettiva analoga è quella proposta da Garfinkel e dall'etnometodologia. Anche questa corrente sociologica insiste sull'idea di una costante produzione di un mondo morale nelle pratiche sociali quotidiane. L'etnometodologia non fa uso particolare del concetto di rituale, per la verità; anzi si allontana in massimo grado dall'interesse durkheimiano per il rito in quanto evento straordinario, caricato di significato dagli attori sociali stessi, emotivamente intenso e così via. Al contrario,

<sup>5</sup> Ivi, p. 21.

<sup>6</sup> Ivi, p. 23.

l'etnometodologia cerca di mettere in evidenza gli aspetti più banali e ordinari della vita quotidiana: quelli così banali che di solito neppure si notano, quelli scontati, taciti, nascosti da quella che Garfinkel chiama la *standing familiarity*. È in questi aspetti che si manifestano, per così dire, le basi della costituzione fenomenologica di un mondo. Eppure, Fele e Giglioli commentano, Garfinkel è in questo fedele ad alcuni aspetti importanti del pensiero di Durkheim e della sua analisi del rito, in particolare per l'invito a «vedere la società non come entità astratta ed esterna, ma come il prodotto reale delle concrete pratiche vissute da parte dei membri»<sup>7</sup>.

L'accostamento tra Durkheim e l'etnometodologia è piuttosto ardito, non foss'altro in considerazione delle radici prevalentemente fenomenologiche di quest'ultima. È tuttavia indubbio che il suo accento sulle pratiche concrete e quotidiane di costruzione pubblica della realtà sociale interpreta un aspetto importante della teoria durkheimiana del rito, e contribuisce a svincolarla dall'ingombrante dicotomia sacro-profano. Dal punto di vista etnometodologico, sacro e profano apparirebbero come categorie locali impiegate in pratiche (culturalmente situate) di *account* del mondo sociale. L'errore di Durkheim consisterebbe nell'assumere un oggetto empirico della sua ricerca come risorsa interpretativa: egli rimarrebbe cioè inconsapevolmente invischiato nelle nozioni del senso comune, fallendo rispetto al principio metodologico su cui egli stesso aveva tanto insistito, l'«uscire da noi stessi e mettersi di fronte alle cose»<sup>8</sup>.

4. Tra i concetti che più hanno contribuito a disegnare una possibile teoria dei riti profani e contemporanei ci sono quelli, legati al nome di Victor Turner, di *dramma sociale*, *performance*, *liminare* e *liminoide*. Anche in questo caso, vorrei sostenere, si parte da concetti che identificano il rito come una classe di azioni separata rispetto alle pratiche ordinarie e quotidiane, ma lì si sviluppa in una direzione che fa sfumare se non dissolvere questa distinzione. «Liminare» è termine, come noto, ripreso da Van Gennep e dalla sua analisi dei riti di passaggio. La liminarità è per definizione una condizione di distacco dall'esperienza ordinaria: c'è una soglia che si oltrepassa, un allontanamento dai luoghi della vita quotidiana, oltre che dai tempi, dalle norme e dai valori che li regolano. La liminarità è una parentesi esistenziale, che si caratterizza per intensità emotiva, per il senso di *communitas* e per una serie di altre caratteristiche che Durkheim attribuiva all'azione rituale. Ad essa segue il momento della reintegrazione, il ritorno alla normalità, che generalmente implica per i soggetti coinvolti il conseguimento di uno status superiore a quello di partenza.

<sup>7</sup> Ivi, p. 29. Sull'infondatezza della classica accusa rivolta a Durkheim di ipostatizzare o reificare la società, cfr. anche S. LUKES, *Le Regole di Durkheim: intenzioni, limiti e politica della sociologia*, in F.M. ZERILLI (a cura di), *Dalle Regole al Suicidio: percorsi durkheimiani*, Argo, Lecce 2001, p. 59.

<sup>8</sup> Cfr. su questo punto A. SIMONICCA, *Il problema della cosalità in Durkheim: una rilettura*, in ZERILLI, *Dalle Regole al Suicidio*, cit., pp. 57-84.

La nozione di "liminoide" è usata da Turner per identificare una tipologia analoga di pratiche presenti nella società contemporanea. Nelle società tradizionali l'esperienza liminoide ha carattere di obbligatorietà, è considerata dagli attori sociali come qualcosa di estremamente serio e impegnativo, è autointerpretata in termini di sacralità, è legata a un ordine e a ruoli sociali specifici; e ancora, ha carattere invariabilmente reintegrativo (vale a dire che simula la trasgressione o la dissoluzione dell'ordine solo per ripristinarlo alla fine con più forza). Nella contemporaneità vi sono pratiche che implicano i tre momenti del distacco, dell'esperienza della soglia e della reintegrazione; ma esse sono per lo più facoltative, liberamente scelte, legate all'ambito del *leisure* (tempo libero, divertimento, oppure performance artistiche ed estetiche), prive di connotazioni sacrali e spesso non accompagnate da forme di esegesi (dottrine, cosmologie, stabili sistemi normativi e valoriali). Sono inoltre legate a un ordine sociale molto più fluido, e con un esito reintegrativo in qualche modo più incerto, talvolta con la possibilità di esiti rivoluzionari<sup>9</sup>.

Turner sottolinea in modo particolare come i fenomeni liminoidi si collochino nell'area dei "generi di svago" che caratterizzano la società occidentale contemporanea. L'elenco dei generi di svago che egli fornisce a titolo di esempio è vastissimo: teatro, poesia, romanzo, balletto, cinema, sport, musica classica e rock, arti figurative, *pop art* eccetera<sup>10</sup>. Dunque, quando si parla di queste attività come di rituali non lo si sta facendo in senso figurato ma in senso proprio: sono queste attività che ereditano il ruolo di mediatori dell'esperienza liminale che nelle società tradizionali caratterizza i rituali religiosi. Ma una conseguenza di ciò è la moltiplicazione di questi operatori simbolici: in contrasto con il numero relativamente limitato dei generi simbolici in una società "tribale", essi si moltiplicano e ciascuno di questi campi produce al proprio interno una grande differenziazione di sottogeneri, di stili espressivi, di personalità artistiche<sup>11</sup>. Si determina una situazione i cui principi dominanti sono la diversità, la differenziazione e l'originalità – ancora una volta, in contrapposizione alla tendenziale conformità dei generi simbolici tradizionali. In definitiva, se nella "tradizione" l'esperienza liminale è circoscritta a poche e assai specifiche attività, l'esperienza liminoide è invece diffusa in gran parte delle pratiche sociali contemporanee.

Ciò significa che fenomeni liminoidi, eredi delle più delimitate pratiche rituali che caratterizzano la "tradizione", possono essere rintracciati in quasi ogni aspetto della cultura delle attuali società occidentali. È vero che per Turner il liminoide è radicato in quel "tempo libero" che nelle società industriali si contrappone nettamente al tempo del lavoro, e che questa contrapposizione tra la-

<sup>9</sup> Cfr. V. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago 1969 (tr. it. *Il processo rituale*, Morcelliana, Brescia 1972).

<sup>10</sup> Cfr. ID., *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Performing Arts Journal Publications, New York 1982, p. 79 (tr. it. *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna 1986).

<sup>11</sup> Ivi, p. 80.

voro e svago, tra *work* e *play*, ci rimanda in qualche modo alla dicotomia durkheimiana sacro-profano. Ma è lo stesso Turner a sfumare la distinzione, osservando come nelle società industriali avanzate «i generi di svago [...] possano riacquistare il carattere di lavoro»<sup>12</sup>. La diffusione dell'industria culturale e il procedere della "tarda modernità" verso il modello di una società dello spettacolo o dell'intrattenimento contribuiscono alla diffusione capillare nel tempo e nello spazio delle pratiche liminoidi, e consentono di analizzare la cultura in termini di modelli rituali.

5. A risultati simili arriviamo, mi pare, ragionando a partire dalla nozione di "dramma sociale", che Turner usa per descrivere una dinamica sociale articolata nelle fasi di rottura dell'ordine, di crisi, di compensazione e di risoluzione. La fase conclusiva dei drammi sociali è caratterizzata da performance pubbliche che riannodano i legami sociali spezzati (o ne intrecciano di nuovi e diversi). I drammi sociali sono per Turner oggetto privilegiato dell'attenzione antropologica in quanto «rivelano strati "sottocutanei" della struttura sociale»: «Mediante il processo stesso della performance ciò che in condizioni normali è sigillato ermeticamente, inaccessibile all'osservazione e al ragionamento quotidiani, sepolto nelle profondità della vita culturale, è tratto alla luce»<sup>13</sup>.

Nella sua accezione originaria, il dramma sociale è un evento straordinario, separato dalla quotidianità spazio-temporale e dalla normalità delle relazioni interpersonali, caratterizzato da forte intensità emotiva (quella che Turner chiama «esperienza di flusso»). Ma con il procedere della modernità, questi confini sembrano sfumare. Il dramma sociale si sposta nella sfera del dramma scenico, si manifesta attraverso forme di rappresentazione artistica (in primo luogo il teatro, che resta fondamentale interfaccia tra la nozione di evento sociale e quella di opera d'arte), ed è alla base della «genesì e del mantenimento dei generi culturali, sia "colti" che "popolari", sia orali che scritti»<sup>14</sup>.

Ancora una volta, saremmo di fronte a un processo di disseminazione nei tempi e negli spazi della quotidianità del sacro durkheimiano, delle performance culturalmente rivelatrici o –per usare l'espressione che Clifford Geertz ha introdotto nel dibattito antropologico– dei "giochi profondi". I resoconti riflessivi dell'esperienza collettiva, che nel contesto pre-moderno sono confinati in un evento rituale straordinario, collettivo, sacro, rigidamente codificato nelle forme della tradizione, si disperdono in mille frammenti all'interno delle pratiche ordinarie. I tentativi di ricostruire una storia di questo processo di disseminazione del rito hanno insistito in particolare su quella che potremmo chiamare la progressiva individualizzazione dei drammi sociali. Ad esempio David Chaney, lavorando sul concetto di "finzioni della vita collettiva", che riprende e sviluppa quello turneriano di dramma sociale, dà grande risalto allo sviluppo di un *ethos* individualistico nella

<sup>12</sup> Ivi, p. 68.

<sup>13</sup> Ivi, p. 36.

<sup>14</sup> Ivi, p. 137.



genesì delle forme moderne di evento pubblico<sup>15</sup>. Egli parla in proposito del passaggio da una «società spettacolare» a una «società dello spettacolo». Nella prima, corrispondente grosso modo a un contesto pre-industriale e di antico regime, i drammi sociali sono performance pubbliche che investono l'intero tessuto relazionale, guidate da regole rituali piuttosto rigide, non limitate a contesti spaziali e temporali specifici né a praticanti specialisti; in esse, «non sembra necessaria la distinzione tra ruolo, attore e individuo privato»<sup>16</sup>. Anche la distinzione tra attori e pubblico, così tipica della modernità, è qui assai sfumata ed elastica: il «pubblico» partecipa attivamente, e la sua è una partecipazione intensamente fisica – un'«esperienza tattile», come dice Chaney.

Al contrario, nella società dello spettacolo il dramma sociale viene messo in scena da esecutori specialisti per un pubblico, in spazi e tempi a ciò predisposti – quelli del tempo libero, che divengono più nettamente separati da quelli del lavoro. L'evento pubblico è qualcosa cui assistere più che partecipare: in quanto esperienza personale, esso si privatizza<sup>17</sup>. Contemporaneamente, si moltiplicano e si frantumano le risorse culturali disponibili per la rappresentazione riflessiva dell'ordine sociale e dei rapporti individuo-società: si costituiscono dunque ampi repertori culturali e sub-culturali cui gli individui possono attingere, come consumatori o spettatori, per costruire una propria identità. Si crea così un nesso assai forte fra la costituzione dell'individualità moderna e l'esperienza di spettatore-consumatore (e sarebbe interessante notare come questa esperienza trapassi anche in altri ambiti della partecipazione sociale, come quello politico: c'è fin dall'inizio un rapporto stretto tra il ruolo dell'individuo come votante, come consumatore e come spettatore nei sistemi politici moderni, rapporto che l'attuale conflazione di campagne elettorali e pubblicità non fa che portare alle sue estreme conseguenze).

La storia del teatro può rappresentare un buon esempio di questi mutamenti: dalle performance di strada e dalle rappresentazioni carnevalesche, in cui pubblico ed esecutori sono praticamente indistinguibili, si passa a forme di teatro in cui un pubblico rumoroso e assai attivo interagisce costantemente con gli attori; solo nell'Ottocento si afferma il modello moderno di un pubblico socialmente selezionato, immerso nell'oscurità, su poltrone fisse, rigidamente separato dalla scena, che assiste in silenzio alla performance di attori professionisti. Qui (come peraltro negli spettacoli cinematografici) siamo di fronte a un evento di esplicita natura pubblica, a una pratica collettiva in cui, tuttavia, il dramma sociale si consuma per così dire separatamente in ciascuna delle coscienze individuali degli spettatori.

Nella tarda (o post) modernità si verifica un ulteriore mutamento di prospettiva. La produzione industriale di immagini e gli straripanti flussi della loro diffusione tramite i massmedia mettono a disposizione una quantità senza precedenti di simboli culturalmente significativi, spendibili nella dimensione del dramma

<sup>15</sup> Cfr. D. CHANEY, *Fictions of Collective Life. Public Drama in Late Modern Culture*, Routledge, London 1993.

<sup>16</sup> Ivi, p. 25.

<sup>17</sup> Ivi, p. 35.

sociale. Così l'esperienza del dramma sociale si fa sempre più individuale e "virtuale", e viene a coincidere in larga parte con l'esperienza del consumo culturale di massa. Nelle parole di Chaney, «il dramma spettacolare si è naturalizzato nell'esperienza quotidiana»; un processo che può essere descritto come la «spettacolarizzazione della vita quotidiana» o, all'inverso, come la «routinizzazione delle forme spettacolari»<sup>18</sup>.

6. Partiti dalla nozione durkheimiana di rito, ci troviamo alla fine molto lontani da essa, immersi nell'ambito della cultura popolare e delle forme simboliche della quotidianità. Tutto questo rischia forse di riportarci a quell'ambigua genericità, già rilevata, dell'uso ordinario di "rito"; e rischia forse di vanificare la nozione stessa confondendola, come osserva Costanza Orlandi nel saggio che segue, con quella di attività simbolica *tout court*. E tuttavia sembra che qualcosa dell'esperienza sociale che Durkheim associava al rito si mantenga nelle microcerimonie della quotidianità, nelle pratiche contemporanee del *leisure* e nei generi della cultura popolare. Ciò non significa che tali pratiche e generi abbiano una natura *essenzialmente* rituale, nel senso del riferimento a un ambito peculiare della condotta umana. In questa prospettiva, anzi, la stessa idea del rituale come sfera separata dell'azione e del pensiero tende a dissolversi. Non è più possibile presentare il rito come *un aspetto* della cultura, come si fa in quei manuali di antropologia che dedicano ad esso un capitolo a parte, accanto a quelli sull'economia, sulle forme politiche, sulla parentela e così via.

Dire che chi oggi va allo stadio, a un concerto rock, o a fare shopping in un grande centro commerciale, o partecipa a una gita turistica, o guarda una *soap opera* in televisione sta in ultima analisi compiendo un rito, sarebbe profondamente sbagliato e fuorviante. Vorrebbe dire identificare un'essenza e una razionalità nascosta di queste pratiche: un'essenza che, una volta "scoperta", ci mostrerebbe la loro "reale" natura arcaica o almeno pre-moderna. Può darsi che, per evitare questa ambiguità, faremmo bene a smettere di parlare di rito. E tuttavia, se il ragionamento fin qui svolto ha un qualche fondamento, dobbiamo riconoscere che la tradizione di studi socio-antropologici sul rito ci aiuta e ci è forse indispensabile ai fini di comprendere la fenomenologia culturale della contemporaneità.

Gli esempi che ho appena fatto non sono casuali. Gli studi recenti sullo sport, sulle subculture giovanili, sullo shopping, sul turismo e sull'*audience* televisiva hanno impiegato sistematicamente la categoria di "rituale" per descrivere e comprendere alcune caratteristiche di queste attività. Non mi riferisco tanto a quelle ipotesi proto-sociologiche che "tribalizzano" la contemporaneità, vedendo –poniamo– nelle partite di calcio o nei raduni giovanili sacche di irrazionalità, sopravvivenze di cultura "primitiva" magari radicate in istinti atavici e ineliminabili degli esseri umani (è per esempio l'approccio di un libro piuttosto celebre come *La tribù del calcio* di Desmond Morris). Piuttosto, sono le nozioni di esperienza liminale-liminoide, di dramma sociale, di evento pubblico o di finzioni della vita collettiva che si sono dimostrate fondamentali nell'analisi socio-antropologica.

<sup>18</sup> Ivi, p. 181.

Non è questa la sede per una rassegna, neppure sintetica, di questi studi. Basterà dire che il superamento, negli ultimi vent'anni, della prospettiva critica che considerava la cultura di massa semplicemente come anticultura, come simbolo dell'alienazione degli individui nella società industriale avanzata (si pensi per tutti agli approcci francofortesi), ha aperto la strada a studi etnografici che si sono concentrati sulle specifiche e attive modalità del consumo dei suoi prodotti. Negli studi sulla televisione, ad esempio, da analisi concentrate sul significato inscritto nei programmi si è passati a ricerche empiriche sulle modalità della loro fruizione piuttosto che denunciare l'"inautenticità" di prodotti come, poniamo, le *soap opera*. Si è cercato di comprendere il ruolo che esse svolgono nella costituzione fenomenologica della quotidianità, nella strutturazione del tempo, nella celebrazione di certi valori e così via<sup>19</sup>.

L'idea della TV come totem domestico è diventata più che una semplice metafora. Gian Paolo Caprettini, ad esempio, ne parla come di «fonte totemica sia dell'ordine sociale sia del nostro immaginario»<sup>20</sup>, sottolineando però, rispetto ai modelli di Durkheim e Lévi-Strauss, la sua capacità di ridisegnare nell'attività rituale i confini tra pubblico e privato, individuale e collettivo. Il paradosso della televisione consiste nel rappresentare una fonte di socialità ritualmente strutturata che si manifesta però prevalentemente in contesti privati; essa «simula l'inserimento dell'individuo nella società, facendolo sentire membro di una collettività»<sup>21</sup>.

Qualcosa di simile può dirsi forse per le pratiche dello shopping e del consumo di oggetti materiali. Anche qui sono discutibili facili formule come «religione dei consumi»<sup>22</sup>, che sottolineano l'irrazionalità del consumismo tardo-moderno e vedono in esso il segno di un «reincantamento del mondo», nonché (assumendo implicitamente una teoria della religione come oppio dei popoli) di un allontanamento degli individui dalla "realtà". Assai più interessanti sono i tentativi di analizzare le pratiche concrete di acquisto e consumo, come il quotidiano "fare la spesa", in termini di cerimonie costitutive della socialità e dell'*ethos*. Un esempio piuttosto interessante, anche se discutibile per alcune forzature interpretative, è la "teoria dello shopping" di Daniel Miller, che legge il comportamento delle casalinghe londinesi nei supermercati alla luce della teoria antropologica del sacrificio. Miller vede nelle pratiche dello shopping una delle espressioni più chiare dei valori e delle attitudini che "tengono insieme" la società, in particolare di un concetto

<sup>19</sup> Per una rassegna degli studi incentrata attorno al concetto di etnografia dello spettacolo televisivo, cfr. S. MOORES, *Interpreting Audiences. Ethnography of Media Consumption*, Sage, London 1993 (tr. it. *Il consumo dei Media. Un approccio etnografico*, Il Mulino, Bologna 1998).

<sup>20</sup> G.P. CAPRETTINI, *Totem e tivù. Cronache dell'immaginario televisivo*, Meltemi, Roma 2001, p. 9.

<sup>21</sup> Ivi, p. 20.

<sup>22</sup> G. RITZER, *Enchanting a Disenchanted World. Revolutionizing the Means of Consumption*, Pine Forge Press, London 1999 (tr. it. *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*, Il Mulino, Bologna 2000).

di “amore” erede della antica devozione religiosa, costruito volta per volta attraverso le minute pratiche cerimoniali dello scegliere, del risparmiare, del gratificarsi o privarsi di qualcosa, del “consumo distruttivo”:

La ricerca etnografica ha evidenziato che proprio come la devozione è l'elemento di fondo, dato per scontato, della celebrazione di riti religiosi in altri tempi e in altri luoghi, così nella Londra nord l'amore rimane l'elemento di fondo, potente e dato anch'esso per scontato, delle attività di shopping: [...] il fare la spesa costituisce una pratica devozionale il cui obiettivo è quello di creare soggetti che desiderano<sup>23</sup>.

Non mi soffermo sulle discussioni riguardanti la natura rituale dello spettacolo sportivo, e in particolare calcistico, esaminate più avanti in questo numero di *Religioni e Società*. Sulle subculture giovanili, è appena il caso di ricordare il grande filone dei *cultural studies* e della scuola di Birmingham, che a partire da un testo significativamente intitolato *Resistance through Rituals*<sup>24</sup>, ha intrapreso un programma di documentazione empirica degli stili subculturali molto vicino alla tematica del dramma sociale. In particolare, l'ipotesi di lettura delle pratiche giovanili come riti di passaggio in modalità liminoide si è rivelata estremamente fruttuosa, perlomeno sul piano euristico: ha cioè contribuito a costruire griglie descrittive analitiche sui tempi e gli spazi separati di queste esperienze, sugli elementi di fusione comunitaria che li caratterizzano, sui modellamenti culturali del corpo (dall'abbigliamento, ai tatuaggi, al piercing), sull'importanza di linguaggi e saperi esoterici e di oggetti che potremmo chiamare “di culto”, sul rapporto ambiguo fra trasgressione e ordine<sup>25</sup>. Tutti elementi che emergono con particolare chiarezza dall'analogia rituale, senza che, come ripeto, ciò basti a fare delle subculture dei “puri riti”.

Anche nell'ambito degli studi sul moderno turismo di massa l'ipotesi liminoide ha avuto ampio spazio, a partire –ancora una volta– dagli studi di Turner sul pellegrinaggio<sup>26</sup>.

Come il pellegrino, il turista si sposta da un luogo familiare a uno lontano, per ritornare poi al luogo familiare. Nella località lontana sia il pellegrino che il turista si dedicano al “culto” –anche se in maniera differente– di luoghi sacri, e come risultato raggiungono un tipo analogo di esperienza soggettiva [...] Viene permesso un comportamento non serio e giocoso, incoraggiato da una *communitas* o da una solidarietà sociale relativamente spontanea<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> D. MILLER, *A Theory of Shopping*, Polity Press, Cambridge 1998, pp. 35-36 (tr. it. *Teoria dello shopping*, Editori Riuniti, Roma 1998).

<sup>24</sup> S. HALL, T. JEFFERSON (a cura di), *Resistance through Rituals. Youth Subcultures in Postwar Britain*, in «Working Papers in Cultural Studies», 7-8 (1975).

<sup>25</sup> Cfr. C. PASQUINELLI, *Generazioni al bivio: liminarità, ferite simboliche e potere dei deboli*, in «Parolechiave», 16 (1998), pp. 59-76.

<sup>26</sup> V. TURNER, E. TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, New York 1978 (tr. it. *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce 1997).

<sup>27</sup> J. URRY, *The Tourist's Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*, Sage, London 1990, p. 28 (tr. it. *Lo sguardo del turista*, SEAM, Roma 1995).

Alcuni autori interpretano tale analogia nei termini del carattere sacro del turismo, che vedono come strutturalmente contrapposto al tempo del lavoro e alle *routines* della quotidianità: per Nelson Graburn<sup>28</sup>, ad esempio, esso è letteralmente una forma di “viaggio sacro”, nel senso della polarità durkheimiana che si oppone al profano. Anche per Dean MacCannell<sup>29</sup>, uno tra i più noti sociologi del turismo, il turista contemporaneo sarebbe mosso da una ricerca di autenticità che si rivela come un aspetto della più universale ricerca del sacro, dell'incontro con il radicalmente altro. Abbiamo già osservato, tuttavia, come in contesto liminoide l'analogia con il sacro possa risultare in sé fuorviante: l'esperienza di passaggio e ritorno dal tempo del lavoro a quello del “viaggio”, o del *leisure* in generale, perde la sua qualità straordinaria e si diffonde nella vita di tutti i giorni con, oltretutto, la tendenza alla “virtualizzazione”, a compiersi cioè nel consumo di immagini.

7. Questi rapidi cenni vogliono semplicemente dare un'idea della fecondità della nozione di rito contemporaneo negli studi sulla cultura popolare –qualora, come detto, si riesca a disincagliarsi dalla teoria durkheimiana del sacro-profano come ordini separati e autonomi dell'azione umana. I saggi raccolti in questo numero di *Religioni e Società*, senza nascere da un progetto sistematico, si muovono tutti attorno a queste coordinate. Partendo da casi specifici, di natura molto diversa, si pongono tuttavia il problema del ruolo del rito nella società contemporanea e in contesti che potremmo chiamare non tradizionali; da un lato esplorano il dispiegarsi del rito nella quotidianità e dall'altro il suo rapporto con gli eventi pubblici e i drammi sociali, all'interno di processi di fondazione di memorie e di “invenzione di tradizioni”.

Nel saggio di apertura Gerald W. Trompf, importante esponente della scuola australiana di *religious studies*, prende in esame un tema antropologico assolutamente classico, quello dei *cargo cults* melanesiani. Si tratta, com'è noto, di movimenti religiosi sincretici, nati dall'innesto della cultura occidentale e dell'afflusso dei beni materiali che essa lascia sperare, sulle regole tradizionali della reciprocità e del consumo vistoso. L'aspetto più originale del saggio di Trompf è la sua rilettura delle teorizzazioni ottocentesche che radicavano la religione nel senso di meraviglia di fronte al mondo. Per quanto compromesse da pesanti assunti etnocentrici, queste teorie coglievano un punto importante, trascurato dagli approcci successivi. Trompf cerca di mostrare come il “linguaggio della meraviglia” abbia rappresentato una interfaccia fondamentale nel contatto tra culture, rappresentando una base cognitiva per i culti del cargo. È assai interessante il modo in cui egli delinea il rapporto tra religione, rito e mondo degli

<sup>28</sup> Cfr. N.H.H. GRABURN, *Tourism: The Sacred Journey*, in V. SMITH (a cura di), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, 2<sup>nd</sup> edition, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1989, pp. 21-36.

<sup>29</sup> Cfr. D. MACCANNELL, *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*, Schocken, New York 1976.

oggetti –con le trasformazioni che tale rapporto attraversa con l'avvento della rivoluzione tecnologica. Dopo aver allontanato da sé la meraviglia, proiettandola nei “primitivi”, l'Occidente sente oggi il bisogno di recuperarla, come antidoto al “disincanto del mondo”. Ma questo bisogno si manifesta in una ricerca di stupore nel consumo routinario dei flussi di immagini e beni prodotti dalla post-modernità. Un tema, questo, appena accennato da Trompf ma assai vicino a quella ritualizzazione della quotidianità che abbiamo sopra delineato.

Un contesto fortemente sincretico, anche se completamente diverso, è evocato nel saggio di Vincenzo Cannada Bartoli, dedicato a forme di culto dei santi in alcuni paesi del Lazio. L'autore sceglie di partire dalla descrizione di un micro-evento rituale –la disputa fra due gruppi di partecipanti sulla possibilità di portare in processione la statuetta del santo in auto invece che a piedi, dal momento che sta piovendo. Attraverso un approccio di etnografia della conversazione, tenta un'analisi dei principi generatori del comportamento rituale e dei modelli strutturali che li sottendono; al tempo stesso, è interessato a mostrare come la pratica rituale sia tutt'altro che una statica permanenza della tradizione, rappresentando al contrario uno spazio aperto di riconoscimento, di conflitto e di negoziazione delle identità sociali. Per quanto il rito in questione sia decisamente radicato nella tradizione, Cannada Bartoli non lo ritiene di qualità sostanzialmente differente dai riti o dagli eventi pubblici della (tarda) modernità: rifiuta anzi ogni semplice dicotomia tradizione-modernità come chiave della comprensione di tipi particolari di eventi pubblici. Questo è un punto piuttosto importante, che dovrebbe essere approfondito: l'analisi dei “riti d'oggi” richiede di utilizzare una qualche teoria della modernità? Una simile teoria è almeno implicita in molti degli approcci fin qui discussi: è presupposta ad esempio dalle argomentazioni sul disincanto, sulla individualizzazione, sul transito da modalità liminari a modalità liminoidi. D'altra parte le teorie della modernità, che nelle scienze sociali sono quasi sempre variazioni sul modello weberiano, non riescono a sfuggire a un elemento autoreferenziale ed etnocentrico. Le scienze sociali sono oggi consapevoli che la “tradizione” non è l'oggetto contro il quale la modernità si costituisce, ma una proiezione dell'autoconsapevolezza della modernità stessa, i cui confini mutano costantemente secondo dinamiche di egemonia-subalternità.

Il testo di Costanza Orlandi ci porta invece nel vivo della discussione sugli aspetti rituali del football, dunque in un contesto decisamente non tradizionale. L'autrice usa però il caso dello sport per sollevare un problema assai più generale, il problema, potremmo dire: la pratica rituale è una modalità opzionale oppure necessaria e ineludibile del comportamento sociale? E –problema strettamente legato al precedente– è davvero coerente la nozione di “rito profano”? La critica, cauta ma assai chiara, rivolta agli studi sul calcio di C. Bromberger e A. Dal Lago, riguarda appunto la loro assunzione di un bisogno di “sacralità” da parte del pubblico sportivo. Se essi chiariscono in modo brillante e convincente i codici simbolici che strutturano il comportamento dei tifosi, non sono però autorizzati a ricondurre tutto ciò all'ambito del sacro e del religioso, trattando i “riti dello stadio” come un nuovo o “moderno” linguaggio che riveste tuttavia

più antiche e profonde strutture culturali. Questo problema è posto in modo ancor più incisivo nella parte iniziale del saggio di Orlandi, a proposito della possibilità (o della opportunità) di rituali laici della morte, o legati comunque ad altri momenti critici e di passaggio dell'esistenza. Un atteggiamento laico, osserva Orlandi, può (deve, forse) essere non rituale: la stessa nozione di rituale contraddice lo spirito laico. Il suo linguaggio appartiene alla tradizione religiosa: il laicismo, che si è storicamente costituito in contrapposizione ad essa, non può semplicemente replicarne le forme innestandovi un lessico diverso.

Come detto, Orlandi vede il rischio di una confusione filosofica fra il concetto di rito e quello, assai più ampio, di comunicazione simbolica (le due nozioni sono peraltro fuse strettamente nella stessa argomentazione di Victor Turner<sup>30</sup>). Personalmente, l'idea di una radicale libertà-dal-rituale laica mi convince solo in parte; o meglio, la trovo un'ipotesi interna a quel movimento anti-rituale che, come ho notato in apertura, caratterizza la tradizione culturale dell'Occidente, in analogia a quella polemica anti-magica che è stata così brillantemente analizzata da Ernesto de Martino. Il tema è comunque di grande importanza, e rimanda all'analisi di un'ampia serie di complessi mitico-rituali inventati e affermati nel corso del Novecento: il caso sovietico –di cui lo stesso De Martino<sup>31</sup> si era occupato in un contributo pionieristico– e quello nazista<sup>32</sup> sono solo i più noti.

Di carattere storiografico sono appunto i successivi tre interventi. Il primo, di Franco Andreucci (che ringraziamo per aver rielaborato e consentito di pubblicare in forma di saggio il capitolo di un libro attualmente in preparazione), è un'analisi del simbolismo e dei "riti di passaggio" nell'organizzazione politica del Partito Comunista Italiano. Seguono i testi di due giovani studiosi, estratti da recenti tesi di laurea. Raffaella Marcucci discute il culto del duce nell'immaginario femminile del ventennio, basandosi sull'analisi di un corpus di lettere inviate da donne di varia età, cultura ed estrazione sociale alla Segreteria Particolare di Mussolini. Iacopo Nappini ricostruisce la vicenda della creazione e della rapida dismissione, nell'Italia degli anni Venti, dei Parchi della Rimembranza, intesi come monumenti alla memoria dei caduti della Grande Guerra.

È importante notare come negli ultimi decenni la storiografia contemporaneista si sia occupata in modo sempre più sistematico di pratiche cerimoniali. Basti citare il filone di studi sulla nascita del tempo libero (sport, turismo, divertimenti di massa) tra Ottocento e Novecento<sup>33</sup>; o i lavori sulla costruzione rituale delle identità nazionali, sulla scia del celebre testo curato da Hobsbawm e Ranger sull'in-

<sup>30</sup> Cfr. TURNER, *From Ritual to Theatre*, cit., p. 30.

<sup>31</sup> Cfr. E. DE MARTINO, *Simbolismo sovietico*, in ID., *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano 1962, pp. 243-250.

<sup>32</sup> Cfr. E. CONTE, C. ESSNER, *La quête de la race. Une anthropologie du nazisme*, Hachette, Paris 1995 (tr. it. *Culti di sangue. Antropologia del nazismo*, Carocci, Roma 2000).

<sup>33</sup> Come esempio di un lavoro di grande pertinenza antropologica, cfr. A. CORBIN (a cura di), *L'invenzione del tempo libero 1850-1960*, Laterza, Roma-Bari 1996.

venzione della tradizione<sup>34</sup>; o, ancora, i numerosi studi sulla monumentalizzazione della memoria, e in particolare sulla risposte culturali ai lutti e alle violenze di massa che hanno punteggiato il Novecento<sup>35</sup>. Gli storici si sono accostati a simili temi con una forte attenzione agli approcci socio-antropologi (si pensi all'influenza del concetto di memoria sociale di Maurice Halbwachs o alla teoria di Norbert Elias sul processo di civilizzazione) più di quanto non sia avvenuto il contrario.

Eppure, l'interazione delle due discipline è fondamentale per la comprensione del rituale contemporaneo. I tre articoli qui raccolti, nella diversità dei loro temi e approcci, mettono a fuoco un medesimo e assai importante punto: il modo in cui le pratiche politiche moderne si innestano su codici culturali pre-politici fortemente radicati nella tradizione, traendo parte della loro forza dalla capacità di armonizzarsi con essi (pur trasformandoli nel contempo). Così, l'immaginario femminile riguardante Mussolini risente con grande evidenza dei modelli della devozione popolare e dall'affidamento al santo o al "patrono". L'insistenza sui tratti fisici del duce nella propaganda fascista si nutre ampiamente di motivi religiosi (in particolare i motivi dello "sguardo" e del "tocco"); anzi, rappresenta un prototipo del moderno processo di secolarizzazione della tradizione religiosa, che troverà molti esempi ulteriori nel procedere del secolo e ben al di fuori di contesti totalitari. Anche i modelli di adesione al PCI, come mostra Andreucci, sono di chiara matrice religiosa: l'ingresso nel partito è visto (o meglio, è a posteriori raccontato) come una forma di conversione o iniziazione, che implica forti mutamenti nella personalità e nella visione del mondo esterno. L'articolo di Andreucci prende in esame la "mitologia" più che i comportamenti rituali: ma sicuramente l'analisi potrebbe essere estesa a comprendere i codici gestuali, i cerimoniali collettivi, il ruolo degli oggetti dotati di valore simbolico o dei repertori espressivi (dai canti alle bandiere ai busti di Lenin o Togliatti), e insomma a tutto quell'apparato rituale che contribuisce in modo determinante alla costituzione di un'identità. Un complesso mitico-rituale che, tuttavia, non può essere inventato *ex novo*, e che si radica invece in modelli culturali già ampiamente diffusi.

La vicenda dei Parchi della Rimembranza ricostruita da Nappini rappresenta una conferma in negativo di ciò. L'esperienza dei Parchi, costituiti all'inizio degli anni Venti per la commemorazione dei caduti della Grande Guerra (un albero per ogni caduto), fallisce in breve tempo, nonostante l'impegno organizzativo e la forte volontà politica di sostenerli da parte del regime fascista. Il fallimento e la sostanziale dismissione di questa forma di monumento possono anche esser dovuti a difficoltà economiche e gestionali; ma decisivo è il

<sup>34</sup> Cfr. E.J. HOBBSBAWM, T. RANGER (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983 (tr. it. *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987).

<sup>35</sup> Per un approccio ormai classico agli esiti della Grande Guerra nella storia culturale europea, cfr. J. WINTER, *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge 1995 (tr. it. *Il lutto e la memoria*, Bologna, Il Mulino, 1998).



fatto che il Parco sottende un modello culturale estraneo alla realtà italiana dell'epoca, introdotto sulla base di esperienze nordamericane e scarsamente integrabile con i codici locali della memoria e della devozione.

Infine, il fascicolo è completato da una lunga intervista a Tullio Tentori di Arnaldo Nesti e da una *essay-review*, curata dallo stesso Nesti. L'intervista a Tentori, per quanto focalizzata sul tema del rito solo nella parte conclusiva, è particolarmente preziosa e importante, in quanto ricostruisce la carriera intellettuale di un decano dell'antropologia culturale italiana, da sempre impegnato a fare di questa disciplina uno strumento di comprensione della società contemporanea.