

Teorie del rito contemporaneo

Antropologia culturale A

a.a. 2017-18

Rito e modernità

Ci serve parlare di rito per capire la modernità o, se vogliamo, la tarda o la post-modernità?

Ci sarebbero buoni motivi per rispondere di no 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. E’ come se il sostantivo “rito” e soprattutto l’aggettivo “rituale” avessero in sé valore esplicativo, chiarissero ciò che non può esser spiegato altrimenti.

De-ritualizzazione?

E' diffusa nella cultura comune la convinzione in una progressiva deritualizzazione della società moderna. Le più classiche teorie sociologiche del Novecento, da Durkheim a Weber a Lévi-Strauss, hanno indicato in 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**.

Antiritualismo nella cultura comune

Diffusa auto-consapevolezza 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 alla "vuota formalità" del rito, alla sua natura ripetitiva e stereotipata, non autentica, e soprattutto agli obblighi sociali di cui i riti erano espressione. L'antiritualismo delle subculture o controculture giovanili del dopoguerra è solo l'aspetto più spettacolare di una 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.

Una teoria del rito nella modernità

- Ripartire da Durkheim
- La teoria durkheimiana può essere letta in due direzioni. La prima ha a che fare con la **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**, il quale, nella sua concretezza comportamentale, crea (non rispecchia o esprime, ma costituisce) il sacro – vale a dire il senso stesso della società.

Il rito da decifrare

- 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, caratterizzata dalla natura comunitaria, da intensa partecipazione emotiva, dal senso di obbligatorietà, e soprattutto dalla 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 della 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.

Riti profani?

- 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 (1995, p. 19) 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”.
- 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 rimane confinato a una serie di eventi straordinari e a una dimensione esperienziale diversa e separata rispetto a quella della vita quotidiana.

Aspetti performativi

- le letture simboliste di Durkheim, trattando il rituale come un testo da decrittare per scoprirne il significato nascosto, ne hanno trascurato gli aspetti performativi. P.es. i sociologi P.P. Giglioli e G. Fele 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» (Fele, Giglioli 2001, p. 17; corsivi nell’originale).

- 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” (p.32).
- Secondo Giglioli e Fele, l’ispirazione originaria dell’analisi di Durkheim è ripresa soprattutto dai filoni sociologici dell’interazionismo simbolico e dell’etnometodologia.

Individualizzazione dei riti

- 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 dell'autonomia individuale, dell'autorealizzazione personale, della specificità del self” (p. 21), 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**.

Erving Goffman

- 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 prima e indipendentemente dai rituali 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 quando non abbia la possibilità di celebrare quei riti, per mancanza di spazi, di tempi, di "arredi cerimoniali" adeguati, come nelle **istituzioni totali.**

Ritualità diffusa

- 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 (Ibid., p. 23). 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 essere 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.

Rito come costruzione della moralità e della socialità

- Tra la partecipazione solenne a un grande evento pubblico, sia la celebrazione del 25 aprile, sia la finale dei campionati mondiali di calcio, sia una processione religiosa, e atti banali 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.

Turner e il liminare

- 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, dai tempi, dalle norme e dai valori che li regolano. 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.

...e il liminoide...

- La nozione di “liminoide” è usata da Turner per identificare una tipologia analoga di pratiche presenti nella società contemporanea.
- Nelle società tradizionali l’esperienza liminale 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 una serie di 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 *performances* 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 (Turner 1969).

Leisure

- 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 di tali 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 (Turner 1982, p. 79).
- 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 (p. 80). 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.**

Società dell'intrattenimento

- 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. E' 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 lavoro 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” (p.68). La diffusione dell'industria culturale, 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.

Dramma sociale

- A risultati simili arriviamo 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 *performances* 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» (p.36).

- 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” (p. 137).

Individualizzazione dei drammi sociali

- Ancora una volta, saremmo di fronte a un processo di disseminazione nei tempi e negli spazi della quotidianità del sacro durkheimiano, delle *performances* 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 premoderno 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**.

Finzioni della vita collettiva

Società spettacolare

- David Chaney (1993), lavorando sul concetto di “finzioni della vita collettiva”, dà grande risalto allo sviluppo di un ethos individualistico nella genesi delle forme moderne di evento pubblico..
- Nella prima, corrispondente grosso modo a un contesto pre-industriale e di antico regime, i drammi sociali sono *performances* 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” (Ibid., p. 25).
- 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 Chaney si esprime.

Società dello spettacolo

- 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 (p. 35). 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

es.: il teatro

La storia del teatro può rappresentare un buon esempio di questi mutamenti: dagli spettacoli 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, ad una pratica collettiva in cui, tuttavia, il dramma sociale si consuma per così dire separatamente in ciascuna delle coscienze individuali degli spettatori.

Spettacolarizzazione della vita quotidiana

- 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 mass-media mettono a disposizione una quantità senza precedenti di simboli culturalmente significativi, spendibili nella dimensione del dramma 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**. Come si esprime 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" (p. 181).

Sembra allora 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 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.

Gli studi recenti sullo **sport**, sulle **subculture giovanili**, sullo **shopping**, sul **turismo** e sulla **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. 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.

Televisione

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 le *soap operas*, ad esempio, 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. L'idea della TV come totem domestico è diventata più che una semplice metafora. Gian Paolo Caprettini (2001, pp. 9, 20), ad esempio, ne parla come di "fonte totemica sia dell'ordine sociale sia del nostro immaginario", 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" (ibid.).

Shopping

- 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” (Ritzer 1999), 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.

Devozione al supermercato

- 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 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 (Miller 1998, pp. 35-6)»

Culture giovanili

- Le subculture giovanili sono al centro degli interessi dei *cultural studies* britannici, che a partire da un testo significativamente intitolato *Resistance through Rituals* (Jefferson, Hall 1975) hanno 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: ha 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), all'importanza di linguaggi e saperi esoterici e di oggetti che potremmo chiamare "di culto", al rapporto ambiguo fra trasgressione e ordine.

Turismo

- 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 (V.Turner, E.Turner 1978).
- «Come il pellegrino, il turista si sposta da un luogo familiare ad 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 (Urry 1990, p. 28)».
- 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 (1989), ad esempio, esso è letteralmente una forma di “viaggio sacro”, nel senso della polarità durkheimiana che si oppone al profano. Anche per Dean MacCannell (1976), 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: oltretutto, con la tendenza alla “virtualizzazione”, a compiersi cioè nel consumo di immagini.

Sport

C. Bromberger, *La partita di calcio*

- Spazio
- Tempo
- Officianti (separazione dal pubblico)
- Miti e rappresentazioni
- Effervescenza collettiva
- (manca obbligatorietà e dottrina sacra)

Cultura domestica

- Riti di coesione del gruppo familiare
- Riti di consacrazione del Self
- Oggetti «sacri» etc.