

1. Riti di passaggio: separazione, liminalità e reintegrazione

1.1 Definizione e teoria

Il concetto di “riti di passaggio” fu teorizzato da **Arnold van Gennep** nel 1909 nel suo fondamentale *Les Rites de passage*, dove analizzava una vasta gamma di cerimonie che accompagnano il passaggio da uno stato sociale a un altro (nascita, pubertà, matrimonio, morte, ecc.).

Van Gennep osserva che in tutte le società, tradizionali o moderne, il cambiamento di status (biologico, sociale, spirituale) non avviene mai in modo neutro, ma è **accompagnato da rituali** che aiutano a gestire il passaggio, a legittimarlo, e a renderlo condiviso dalla collettività.

Egli propone una **struttura tripartita** che definisce la logica interna di ogni rito di passaggio:

- **Separazione** (*séparation*): fase in cui l'individuo si distacca dal proprio stato o gruppo sociale di partenza. Può essere simboleggiata da atti di purificazione, abbandono di abiti, nomi o luoghi abituali.
- **Liminalità** (*marge*): la fase intermedia e ambigua, in cui l'individuo è “tra” due condizioni, né più parte della precedente, né ancora pienamente della successiva. È una fase di **sospensione normativa**, spesso simbolicamente rappresentata da prove, disorientamento, anonimato.
- **Reintegrazione** (*agrégation*): il soggetto viene (ri)introdotto nella società, ma con un nuovo status (es. adulto, sposato, iniziato, defunto nel culto degli antenati), spesso con un nuovo nome, abiti, comportamenti.

Questa struttura non si applica solo a società arcaiche, ma può essere rintracciata anche in molte pratiche moderne: la laurea, il servizio militare, l'iniziazione religiosa, i pellegrinaggi, perfino l'addio al celibato.

1.2 Approfondimento concettuale: passaggio e società

Van Gennep, pur focalizzandosi su società africane, amerindie ed euroasiatiche, individua un **principio universale**: il passaggio da uno stato all'altro richiede una forma di mediazione rituale. Questo perché ogni transizione comporta rischi simbolici: l'instabilità, l'ambiguità, la rottura dell'ordine.

Il rito dunque **normalizza la soglia**, protegge la società e l'individuo da ciò che potrebbe turbare l'ordine sociale.

“La vita sociale è una successione di passaggi da uno stato a un altro, ciascuno dei quali comporta un margine di pericolo che va ritualizzato.”

(A. van Gennep, *Les rites de passage*, 1909)

1.3 Esempi etnografici

- **Iniziazione maschile tra i Sambia di Papua Nuova Guinea**: come descritto da Gilbert Herdt, il passaggio dall'infanzia alla virilità avviene attraverso rituali separativi, soggiorni isolati nella foresta, prove fisiche e simboliche (incluse pratiche sessuali ritualizzate), e successiva reintegrazione nella comunità.

- **Iniziazione femminile dei Bemba (Zambia):** studiata da Audrey Richards nel celebre *Chisungu* (1956), è un rituale complesso che accompagna le ragazze alla pubertà, fondendo separazione dal mondo infantile, trasmissione simbolica della conoscenza, e preparazione alla vita matrimoniale.
- **Riti funebri nelle culture africane:** il morto attraversa le tre fasi – separazione (morte e isolamento), liminalità (veglia, sospensione, purificazione), reintegrazione (memoriale e culto dell'antenato).
- **Rito della leva militare in Italia (passato):** il giovane lasciava il paese (separazione), viveva mesi in una nuova struttura sociale (liminalità), e tornava con un nuovo status di "uomo" (reintegrazione).

1.4 Attualizzazioni contemporanee

I riti di passaggio non sono scomparsi nelle società contemporanee, ma spesso si sono trasformati:

- Le **cerimonie scolastiche** (esame di maturità, laurea) sono riti che marcano il passaggio a un'età adulta o professionale.
- Le **esperienze di servizio civile, Erasmus, volontariato internazionale** assumono spesso una valenza trasformativa e liminale.
- In campo spirituale, i **ritiri religiosi, i cammini** (es. Santiago) o le **esperienze carismatiche** hanno funzione simile agli antichi riti di iniziazione.

1.5 Critiche e sviluppi

Successivamente, alcuni studiosi hanno criticato l'universalismo di van Gennep:

- **Mary Douglas** mette in luce la necessità di legare i riti al contesto simbolico locale, evidenziando che ogni cultura ha i propri codici di purezza e pericolo.
- **Victor Turner**, di cui parleremo più avanti, rilancia l'idea di van Gennep in chiave dinamica: il rito non solo conferma l'ordine sociale, ma può anche **trasformarlo**.

2. Liminalità e communitas: il potere trasformativo del rito

2.1 Dalla struttura tripartita alla dinamica rituale

Dopo Van Gennep, il concetto di **liminalità** è stato significativamente approfondito da **Victor Turner**, antropologo britannico allievo di Max Gluckman e membro della Scuola di Manchester. Nei suoi studi sui Ndembu dello Zambia (e successivamente in riflessioni più teoriche), Turner ha attribuito alla fase **liminale** un significato centrale non solo nella struttura del rito, ma nella comprensione della **trasformazione culturale e sociale**.

Turner osserva che la liminalità non è solo una fase transitoria, ma uno *spazio simbolico di potenziale creativo*, in cui le strutture sociali possono essere sospese, ridefinite, persino invertite.

2.2 Che cos'è la liminalità?

La parola *liminalità* deriva dal latino *limen*, "soglia". Indica uno stato intermedio, in cui l'individuo è **né più ciò che era, né ancora ciò che diventerà**. Si tratta di uno spazio-tempo anomalo, fuori dalla quotidianità, regolato da codici speciali, a volte paradossali.

Nella fase liminale:

- Le **distinzioni sociali** (età, genere, rango) sono spesso sospese o rovesciate.
- Gli individui vivono una **morte simbolica** rispetto al passato.
- Sono sottoposti a **prove, istruzioni, atti simbolici** volti a destrutturare l'identità e ricostruirla in modo nuovo.

Turner parla degli iniziati come “**neither here nor there**”, esseri “né carne né pesce”, spesso paragonati a feti, morti, o fantasmi: “persone non ancora nate, o non ancora completamente vive”.

“Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial.”

— V. Turner, *The Ritual Process*, p. 95

2.3 Il concetto di *communitas*

Accanto alla liminalità, Turner introduce un'altra categoria fondamentale: la **communitas**. Con questo termine egli intende una forma di **comunità paritaria, intensa, non strutturata**, che si crea temporaneamente tra coloro che condividono la fase liminale.

La *communitas*:

- È **orizzontale**, non gerarchica;
- È **emotiva, affettiva**, spesso carica di fraternità;
- Si oppone temporaneamente alla “*structure*”, cioè all'organizzazione stabile della società.

Essa è una **forma intensa di legame umano** che non può durare per sempre, ma che ha un profondo potere generativo, fondativo e rigenerativo.

“*Communitas* is an unmediated relationship between concrete, historical, idiosyncratic individuals.”

— V. Turner, *The Ritual Process*, p. 131

2.4 Esempi etnografici e contemporanei

- **Iniziazioni Ndembu**: durante i riti maschili, gli iniziati vengono separati dal villaggio, vivono insieme nella foresta, privati di status, vivendo un'intensa *communitas*; successivamente vengono reinseriti nella società.
- **I pellegrinaggi religiosi**: Turner e sua moglie Edith hanno applicato queste categorie allo studio del pellegrinaggio cristiano a Santiago de Compostela: i pellegrini, sospesi dalla vita quotidiana, vivono esperienze di *communitas*, solidarietà, rovesciamento dei ruoli (il ricco e il povero diventano compagni di cammino).
- **Campi scuola, ritiri spirituali, campi scout**: sono contesti in cui le regole quotidiane vengono sospese e si costruisce una *communitas* educativa e trasformativa.
- **Occupy Wall Street e movimenti orizzontali**: secondo alcuni antropologi contemporanei (come David Graeber), anche questi fenomeni possono essere letti come esperienze liminali e comunitarie, caratterizzate da sospensione delle strutture e creazione di nuovi legami simbolici.

2.5 Liminalità permanente e “strutture anti-strutturali”

Turner ha esteso la sua riflessione al concetto di “**liminalità permanente**” o “**antistruttura istituzionalizzata**”. Alcuni gruppi sociali – ad esempio i monaci, gli artisti, i mistici – vivono in **marginale permanente** rispetto alle istituzioni. Essi svolgono un ruolo critico, profetico, trasformativo.

"Coloro che vivono nel margine sociale sono spesso quelli che più profondamente riescono a cogliere e trasmettere le verità fondamentali della cultura."
— Turner, *Dalla ritualità al teatro*, p. 35

Questo vale anche per molte esperienze educative o spirituali contemporanee: *abitare la soglia* non è solo una fase, ma una scelta vocazionale o pedagogica.

3. Miti e strutturalismo: opposizioni binarie e struttura profonda del pensiero

Il mito, in ogni cultura, è molto più che una semplice favola o una narrazione fantasiosa: è un racconto denso di significato, che rivela e custodisce le verità originarie di una civiltà. Esso fornisce spiegazioni sulle grandi domande dell'esistenza – sull'origine del mondo, sull'ordine sociale, sul destino dell'uomo – e agisce come una sorta di codice fondativo, trasmesso nel tempo attraverso la parola, il rito, l'arte. In questo senso, il mito è uno **strumento simbolico potente**, capace di orientare i comportamenti, legittimare le istituzioni e dare senso alla realtà vissuta.

Un approccio classico allo studio del mito è quello di **Bronislaw Malinowski**, che lo interpreta come una “carta della realtà sociale”. Secondo l'antropologo polacco, il mito non è soltanto una narrazione del passato, ma una verità operativa nel presente: è un supporto simbolico che conferisce autorità e sacralità alle regole e alle pratiche della vita quotidiana. In altri termini, per Malinowski, il mito giustifica ciò che si fa, legittima ciò che si è. Quando una società ha bisogno di rafforzare la coesione o di affrontare un cambiamento, ricorre al mito.

A partire dagli anni '50, lo studio antropologico del mito si è arricchito con un approccio decisamente innovativo e più astratto: lo **strutturalismo**, sviluppato da **Claude Lévi-Strauss**, uno dei grandi protagonisti del pensiero del Novecento. Secondo Lévi-Strauss, il mito, proprio come il linguaggio, va compreso non tanto per il contenuto delle sue storie, ma per la **struttura logica che lo sorregge**. Le narrazioni mitiche, in effetti, sono formate da unità di significato – che lo studioso chiama *mythemes* – che si combinano secondo **opposizioni binarie**, riflettendo il modo in cui la mente umana organizza e interpreta il mondo.

Queste opposizioni – come **natura/cultura, maschile/femminile, vita/morte, sacro/profano** – non solo appaiono nei miti di tutte le culture, ma strutturano profondamente il pensiero umano. Il mito, quindi, per Lévi-Strauss, svolge una funzione fondamentale: **aiuta l'uomo a pensare e a risolvere, in forma simbolica, le grandi contraddizioni dell'esistenza**. Quando la ragione non riesce a spiegare, il mito offre una mediazione narrativa. Questo spiega perché miti molto distanti tra loro nel tempo e nello spazio presentino analogie strutturali sorprendenti: essi rivelano una comune matrice mentale.

Un esempio classico proposto da Lévi-Strauss è il **mito di Prometeo**, che può essere letto come una narrazione sull'origine della cultura. Prometeo, rubando il fuoco agli dèi per donarlo agli uomini, compie un atto di trasgressione che inaugura una nuova condizione: l'umanità esce dalla dimensione naturale per entrare in quella culturale. La figura di Prometeo media l'opposizione tra

divino e umano, tra **ordine cosmico e iniziativa creativa**, e nel farlo produce una forma di sapere mitico.

Il contributo di Lévi-Strauss ha segnato una svolta nello studio dei miti, ma ha anche sollevato diverse critiche. Alcuni studiosi hanno osservato che la sua attenzione per le strutture profonde rischia di trascurare i **contesti storici, sociali e rituali** in cui i miti vengono raccontati e vissuti. Inoltre, l'idea che esista una logica universale del pensiero umano è stata messa in discussione da approcci più recenti, sensibili alla pluralità delle culture e alle specificità locali. La tendenza dello strutturalismo a **universalizzare** rischia infatti di ignorare le differenze culturali e i processi storici concreti.

Negli ultimi decenni, l'antropologia del mito ha cercato di recuperare proprio questa dimensione storica e performativa. Studiosi come **Clifford Geertz**, **James Clifford** e **Gananath Obeyesekere** hanno evidenziato che il mito non è solo struttura mentale, ma anche **narrazione viva**, che prende forma in contesti specifici e che può essere trasformata, reinterpretata, persino contestata. Il mito non è solo un oggetto da analizzare, ma un atto che si compie, spesso in connessione con rituali, pratiche sociali e strategie di potere.

Infine, va ricordato che il mito non appartiene soltanto alle culture del passato. Anche nel mondo contemporaneo, **i miti continuano a vivere, trasformandosi**. Le narrazioni moderne – dai romanzi epici alle saghe cinematografiche, dalla retorica politica ai miti della scienza e del progresso – riprendono e rielaborano temi mitici antichi, adattandoli a nuovi contesti. Basti pensare al “viaggio dell'eroe”, una struttura narrativa individuata da **Joseph Campbell**, che ritroviamo nei film di Star Wars, nei videogiochi, nella formazione personale e persino nel coaching motivazionale.

In sintesi, lo studio del mito – attraverso lo strutturalismo e oltre lo strutturalismo – ci mostra come le culture cerchino di **ordinare il mondo attraverso racconti significativi**, e come questi racconti plasmino la nostra percezione del reale, il nostro modo di agire, e le nostre aspettative profonde.

4. Simbolismo culturale: la cultura come testo da interpretare

Nel cuore dell'antropologia contemporanea si trova un'intuizione tanto semplice quanto rivoluzionaria: **la cultura è un sistema di simboli**. Ogni società, infatti, comunica la propria visione del mondo, i propri valori, le proprie emozioni, attraverso una complessa rete di segni – gesti, parole, riti, oggetti, abiti, spazi – che assumono significato solo dentro un orizzonte condiviso. Interpretare una cultura, quindi, significa imparare a leggere questi simboli **come si legge un testo**: con attenzione, rispetto, consapevolezza della pluralità dei livelli di senso.

Questo approccio simbolico e interpretativo è stato sviluppato in modo magistrale da **Clifford Geertz**, tra i più importanti antropologi del XX secolo. Nella sua opera più celebre, *Interpretazione di culture*, Geertz propone di considerare la cultura come **una trama di significati** che gli esseri umani intessono e nella quale sono immersi. L'antropologo, secondo lui, non è uno scienziato “distaccato” che spiega i fatti oggettivamente, ma un **interprete** che cerca di comprendere il significato che gli attori sociali attribuiscono alle proprie azioni.

“L'uomo è un animale sospeso in una rete di significati che lui stesso ha tessuto. La cultura è questa rete, e l'analisi della cultura, perciò, non è una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significati.”

— Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*, p. 15

In questa prospettiva, ogni manifestazione culturale – un matrimonio balinese, una partita di calcio, un rituale religioso, un'espressione artistica – è come un **testo scritto in un linguaggio simbolico**, che va letto “dal di dentro”, cercando di coglierne la logica interna. L'antropologo non impone le proprie categorie, ma si immerge nei codici simbolici della cultura studiata, per restituirne il significato in termini comprensibili anche a chi ne è estraneo.

Un esempio illuminante del metodo di Geertz è la sua celebre analisi del “**gioco del gallo combattente**” a Bali: un evento apparentemente banale e cruento che, letto in profondità, rivela una complessa simbologia legata all'onore maschile, al conflitto sociale, all'identità collettiva. Il combattimento tra galli non è solo intrattenimento: è un **dramma simbolico** in cui si mettono in scena le tensioni e le gerarchie della società balinese.

Il simbolismo culturale, dunque, ci insegna a non fermarci alla superficie dei fenomeni. Un rito di passaggio, ad esempio, non va interpretato solo come successione di gesti, ma come **narrazione incarnata**, in cui ogni oggetto, parola o movimento ha un significato preciso e stratificato. Un oggetto rituale può essere contemporaneamente utile, estetico, affettivo, sacro; un gesto può rimandare a una cosmologia, a un'etica, a una memoria storica.

Altri antropologi hanno contribuito a questo paradigma. **Mary Douglas**, ad esempio, ha mostrato come le categorie simboliche di “purezza” e “pericolo” organizzino in profondità la visione del mondo delle società tradizionali, e abbiano un impatto concreto sulle norme igieniche, alimentari, religiose. Il simbolo, per Douglas, è il luogo in cui si **incarna la visione del mondo**: ciò che sembra “sporco” o “impuro” non lo è in sé, ma perché mette in crisi l'ordine culturale.

“La sporczia non è un fatto oggettivo. È materia fuori posto.”
— Mary Douglas, *Purezza e pericolo*, p. 45

Questa consapevolezza del simbolismo profondo è centrale anche in molte pratiche educative, religiose, artistiche. Pensiamo alla **liturgia**: ogni gesto, ogni colore, ogni oggetto ha una valenza simbolica che contribuisce a comunicare e a vivere una visione spirituale del mondo. Pensiamo alla **moda**, alla **pubblicità**, alla **politica**: i simboli non solo riflettono la cultura, ma la plasmano, la veicolano, la trasformano.

Un altro contributo importante viene da **Victor Turner**, già incontrato a proposito della liminalità: per lui, i simboli rituali sono **multivocali**, cioè racchiudono più significati simultanei, e sono capaci di suscitare emozioni, rafforzare legami sociali, produrre trasformazioni interiori. Il simbolo, quindi, è un potente strumento di comunicazione e di mutamento, tanto sul piano individuale quanto su quello collettivo.

Il simbolismo culturale invita anche noi, come osservatori e educatori, a **cultivare lo sguardo simbolico**: non accontentarci del dato empirico, ma domandarci sempre “che cosa significa questo per chi lo vive?”. Solo così possiamo evitare di ridurre le culture a meccanismi esteriori o a folklore, e possiamo imparare a riconoscere la ricchezza dei mondi simbolici che ci circondano – inclusi i nostri.

Bibliografia di riferimento

- **Bell, Catherine.** *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- **Douglas, Mary.** *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*. Bologna: Il Mulino, 1975.

- **Geertz, Clifford.** *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino, 1987. [Ed. or. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973].
- **Geertz, Clifford.** *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- **Graeber, David.** *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004.
- **Grimes, Ronald L.** *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- **Grimes, Ronald L.** *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- **Herdt, Gilbert H.** *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*. New York: McGraw-Hill, 1981.
- **Kertzer, David I.** *Ritual, Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- **Ortner, Sherry B.** *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press, 2006.
- **Richards, Audrey I.** *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony Among the Bemba of Zambia*. London: Faber and Faber, 1956.
- **Turner, Victor.** *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*. Bologna: Il Mulino, 1972.
- **Turner, Victor.** *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*. Brescia: Morcelliana, 1982. [Ed. or. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press, 1967].
- **Turner, Victor, and Edith Turner.** *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.
- **Van Gennep, Arnold.** *I riti di passaggio*. Torino: Bollati Boringhieri, 1981. [Ed. or. *Les Rites de passage*. Paris: Nourry, 1909].