



UNIVERSITÀ DELLA
VALLE D'AOSTA
UNIVERSITÉ DE LA
VALLÉE D'AOSTE

Dipartimento di Scienze umane e sociali

Corso di laurea triennale in Scienze e Tecniche Psicologiche

Titolo:

I riti di passaggio oggi. Riflessioni antropologiche

Laureando: Samuele Marotta

Relatore: Valentina Porcellana

ANNO ACCADEMICO 2021/2022

Indice:

Introduzione	p. 3
Capitolo Primo: Cosa sono i riti di passaggio e come sono strutturati	4
1.1. Fasi e caratteristiche	8
Capitolo Secondo: Evoluzione dei riti	15
Capitolo Terzo: Il rito della morte	31
Conclusione	42

Introduzione

La transizione da qualcosa di conosciuto a qualcosa di sconosciuto incute sempre una buona dose di paura, la paura dell'ignoto. Fin dal principio delle culture questo genere di avvenimenti venivano compiuti insieme ai propri pari, ed insieme ad essi, venivano evocati una serie di potenti simboli utilizzati nella propria cultura, questi venivano chiamati riti di passaggio. Sono dei rituali che segnano il cambiamento di uno o più individui da uno status socio culturale ad un altro. L'obiettivo di quei riti era quello di condividere le proprie emozioni, sensazioni, paure ed incertezze, con gli altri, affinché incutessero meno timore. L'obiettivo del manoscritto è quello di portare alla luce e risaltare un qualcosa dato per scontato ai più. Verrà mostrata l'utilità dei riti di passaggio, tramite lo schema trifase ideato dall'antropologo Arnold van Gennep (2013), potremo analizzarne la struttura e valutarne gli esiti.

Il manoscritto proseguirà, successivamente, con una panoramica dei riti di passaggio attraverso le epoche, cercando di capire se questi riti si sono estinti o si sono modificati in seguito ai fattori culturali, sociali, religiosi ed economici all'interno delle culture occidentali contemporanee e a tale scopo saranno presi in esame alcuni riti tratti da diversi contesti culturali.

Infine, ci soffermeremo su uno specifico rito di passaggio, particolarmente simbolico e potente: quello che, in un modo o in un altro, accomuna le persone di tutte le culture e tutte le epoche, il rito di passaggio della morte. Verrà trattato il significato simbolico dei riti che accompagnano gli individui dal mondo dei vivi a quello dei morti e scopriremo il perché poter condividere il dolore con le persone intorno a noi ha un effetto terapeutico, e di come il non poterlo fare, impatta negativamente sul benessere della persona.

Capitolo primo

Il rito di passaggio è sempre stato un importante evento sociale fin nell'età antica, all'epoca dei nostri antenati cacciatori e raccoglitori. Ma cosa sono i riti? I riti sono un complesso di norme collettivamente riconosciute ed accettate, queste possono essere di una cultura, un villaggio o ancora una religione. Nonostante la presenza dei riti di passaggio al giorno d'oggi, questi sono poco trattati all'interno delle aule accademiche di psicologia ed in generale nel campo della psicologia sociale e di comunità. Studiare gli attori sociali che prendono parte ai riti di passaggio è possibile valutare il grado di integrazione nella comunità che si sta prendendo in esame.

Come sottolinea Martine Segalen «in ogni rituale è insita un'ingiunzione, e sottrarsi ostentatamente all'imposizione collettiva è un modo per esprimere le proprie scelte sociali» (Segalen, 2002, p. 40) è possibile quindi osservare le dinamiche sociali che avvengono nei confronti del rito stesso, oltre che all'interno del rito. Il rito di passaggio era un avvenimento che faceva mobilitare sia direttamente, gli individui che vi partecipavano, sia indirettamente tutti i restanti membri della comunità in cui esso veniva compiuto. In questo primo capitolo si cercherà di capire che cos'è un rito di passaggio all'atto pratico, come questo è strutturato, quali proprietà benefiche questo ha per il gruppo di appartenenza (*ingroup*) in rapporto alle persone esterne al gruppo (*outgroup*).

I riti di passaggio che avvenivano migliaia di anni fa sono apparentemente molto diversi sia nella forma sia nel contenuto rispetto a quelli che avvengono nella nostra società d'oggi, tuttavia grazie al lavoro di alcuni antropologi come Arnold Van Gennep (1909), Claude Rivière (2006) e Victor Turner (2008) si è riuscito a sviscerare la struttura fondamentale che è comune a tutti i riti di passaggio, indipendentemente dal luogo o al periodo storico in cui questi avvengono o sono avvenuti.

Guardando tra differenti definizioni utilizzate da autori diversi, tra le definizioni più complete del rito di passaggio svetta quella scritta da Claude Rivière, molto esaustiva e completa:

che siano fortemente istituzionalizzati o informali, che regolino situazioni di comune adesione a valori o siano regolatori di conflitti interpersonali, i riti sono sempre l'insieme dei comportamenti individuali o collettivi, relativamente codificati, con un supporto corporeo (verbale, gestuale, di postura), di carattere più o meno ripetitivo, di forte carica simbolica per gli attori e di solito per i testimoni, fondati su un'adesione mentale eventualmente non consapevole, di valori relativi a scelte sociali importanti, la cui attesa efficacia non appartiene a una logica semplicemente empirica che si esaurirebbe nella strumentalità tecnica del legame causa-effetto (Rivière, 1995, p. 10).

E' fondamentale capire che il rito di passaggio avviene in una dimensione di collettività, quindi sociale, senza la quale questo non potrebbe mai esistere. Non vengono utilizzate solo parole, gesti, pose e movimenti per portare un significato, ma possono essere sfruttati anche oggetti, “come per esempio diversi tipi di incenso in momenti diversi di una performance comunicano significati diversi” (Turner, 1986, p. 78).

Meritano attenzione anche i media con il quale questi messaggi vengono comunicati, infatti “lo stesso messaggio in media diversi è in realtà una serie di messaggi che variano leggermente, l'uno dall'altro, poiché ogni *medium* aggiunge il proprio messaggio generico al messaggio che veicola” (Turner, 1986, p. 78). Volendo essere più chiari: una frase scritta su una pergamena rituale avrà un significato diverso rispetto a esprimere lo stesso messaggio tramite una danza accompagnata con del canto.

Un altro importante fattore nei riti è la componente della “ripetitività”: per acquisire un senso all'interno del ciclo di vita della comunità, le performance rituali devono avvenire più di una volta, nel corso di un determinato lasso di tempo variabile. Le prove vengono supervisionate

e guidate dagli uomini e dagli anziani che un tempo, a loro volta, avevano dovuto sostenere le prove per diventare tali. In questo modo il rito mantiene una ciclicità che accompagna la vita delle persone all'interno del proprio gruppo di appartenenza.

Come ultimo appunto ma non per importanza, si può constatare che “il rito di passaggio ha senso di esistere solo se modifica uno status e solamente se il passaggio è irreversibile” (Rivière, 1995, p. 77). Difatti l'atmosfera che permea l'inizio delle prove nei riti di passaggio è spesso di solennità, tutti sono consapevoli che sta per avvenire un evento importante, dove gli esiti della prova cambieranno per sempre i protagonisti senza possibilità di appello o di cambiamento. Se si sapesse che lo *status* ottenuto si potrà perdere o modificare in modo semplice con avvenimenti futuri il rito perderebbe di importanza ed efficacia.

Quando viene usato il termine “rito di passaggio” in questo manoscritto, non ci si riferisce esclusivamente ad i rituali tribali che avvenivano, per esempio, nella cultura dei boscimani, ma anche eventi più recenti; come una partita di calcio, una recita scolastica di fine anno, un battesimo, un funerale, una discussione di laurea. Prendendo questi esempi, il rito di passaggio è un evento fuori dall'ordinario, che segue determinate regole, che avviene con un'atmosfera di solennità e che palesa e rende ufficiale il passaggio tra uno *status* e un altro di un soggetto all'interno di una comunità, in modo normalmente irreversibile.

Secondo la prospettiva antropo-poietica l'essere umano nasce, per natura, incompleto. Con un vuoto che da solo non può riempire ed è proprio la cultura che può riempire questo vuoto:

Noi siamo animali incompleti o non finiti che si completano e che si rifiniscono attraverso la cultura - e non attraverso la cultura in genere, ma attraverso forme di cultura estremamente particolari [...]. Tra quello che dice il nostro corpo e quello che dobbiamo sapere per funzionare c'è un vuoto che dobbiamo riempire noi stessi, e lo riempiamo con le informazioni (o disinformazioni) fornite dalla nostra cultura [...]. La natura umana “basilare”, “pura” e

“incondizionata” nel senso della costruzione innata dell’uomo è tanto incompleta funzionalmente da risultare inefficiente. Gli attrezzi, la caccia, l’organizzazione familiare e poi l’arte, la religione e la “scienza” modellarono l’uomo somaticamente, e sono quindi necessari non solo alla sua sopravvivenza ma alla realizzazione esistenziale (Geertz, 1987 p. 92; 132).

Le culture particolari non danno luogo a esseri umani universali; esse riempiono dei “loro” contenuti e delle loro “informazioni” individui che potrebbero essere riempiti di informazioni e di contenuti diversi e altrettanto particolari; tuttavia c’è un accenno che vale la pena sottolineare, il vuoto viene riempito da informazioni (o disinformazioni) ma quali sono le disinformazioni? Esse sono informazioni particolari che, anziché completare e rifinire in maniera positiva, conducono verso vicoli ciechi ed esiti fallimentari. Come scrive Francesco Remotti:

L’accento di Geertz a contenuti culturalmente "disinformati" mediante cui rischiamo di “riempire” i nostri “vuoti” informativi, è purtroppo contenuto in una semplice parentesi. E’ però una spia utile per progredire verso un esame più critico degli interventi di riempimento culturale. A quanto è dato intuire, per Geertz le culture (particolari) riempiono sempre con contenuti (particolari): questi ultimi possono essere però “informazioni” che, pur riempiendo i vuoti offrono situazioni illusoriamente positive, ma alla lunga fallimentari. Le culture, essendo umane, possono dunque sbagliare: possono anche completare e rifinire, ma in maniera tale da portare esseri umani così modellati a soluzioni distruttive e autodistruttive (Remotti, 2013, p. 11).

In altre parole, se la genetica si occupa della forma del nostro cervello, la cultura, grazie al fenomeno dell’epigenetica, si occupa delle connessioni all’interno dello stesso “scegliendo” e “selezionando” alcune connessioni a discapito di altre.

1.1 Fasi e caratteristiche

Cercando di comprendere la struttura dei riti di passaggio, tra i tanti autori che hanno trattato l'argomento, ce n'è uno che spicca su tutti quando si cerca di destrutturare le *performance* rituali, e questo è Van Gennep (2013). In seguito ai suoi studi riuscì a schematizzare un modello valido per tutti i riti di passaggio, passati e presenti. Questo schema si suddivide in tre tappe fondamentali:

- 1) separazione;
- 2) zona di margine (o liminale);
- 3) aggregazione.

Per comprenderne al meglio la struttura si vedrà punto per punto un rito di passaggio in tutte le sue fasi, a tal scopo si è scelta la cerimonia di diploma delle scuole superiori americane, che presenta pochi passaggi ma estremamente lineari e chiari e nonostante le varianti che sono presenti di stato in stato e da scuola a scuola, il rito mantiene comunque una certa costanza nelle sue dinamiche e nelle sue procedure.

Nella fase della separazione, la prima fase che inizia i riti di passaggio, coloro che affronteranno il rito vengono separati dalla comunità, e le persone interessate vengono separate fisicamente dagli spazi comuni che vengono abitati durante la normale vita quotidiana, nell'esempio della cerimonia per il completamento del liceo, gli studenti si separano dagli altri membri della propria famiglia, dai professori, e da tutti gli altri membri della comunità e durante la cerimonia si dovranno fisicamente sedere in un posto diverso, tendenzialmente viene utilizzata l'aula magna della scuola o un campo di *basket* o di *football* o ancora un teatro dov'è presente un palco, in qualunque sede venga tenuta la cerimonia gli

studenti diplomandi si siedono in centro, per simboleggiare l'importanza di chi sta compiendo quell'atto, mentre i familiari e i professori vengono fatti sedere sugli spalti, o comunque ai lati, in una formazione spesso circolare. Nella zona di margine, o detta anche di zona liminale, rientra sia la prova stessa sia il momento di preparazione precedente ad essa, dove i partecipanti vengono adornati con gli adeguati vestiti per la cerimonia. In questa fase intermedia, gli individui che ne partecipano sono in una fase di mezzo, non rientrano più nello *status* in cui erano prima, ma nemmeno in quello successivo che acquisiranno nel caso riuscissero a superare il rito. E' un momento di grande tensione ed eccitazione sia per gli "attori" sia per gli "spettatori". Nel momento della prova, il passaggio è in egual misura metaforico e materiale e «in numerosi riti di questo tipo, si concretizzano nell'atto di fare un salto, di varcare una soglia o di passare sotto un portico» (Segalen, 1998, p. 38). Come sostenne Rivière, citando Turner, durante i riti di passaggio «la liminalità implica che colui che è grande non potrebbe esserlo senza l'esistenza dei piccoli, ed è necessario che il grande faccia l'esperienza del piccolo... Il passaggio da uno status meno elevato ad uno più elevato si fa attraverso i limbi di una assenza di status» (cit. in Rivière, 2006, p. 44).

Un altro importante fattore da ricordare è che il rito, essendo un evento intrinsecamente sociale, che sia di istituzione o che faccia passare da uno *status* a un altro, non può essere autosomministrato. Utilizzando l'esempio del diploma americano, anche gli studenti indossano particolari abiti cerimoniali utilizzati solamente in queste speciali occasioni, le tradizionali insegne di laurea che consistono molto spesso in toghe e cappelli quadrati (chiamato tocco) forniti talvolta di nappe. Durante questa fase liminale avviene un'esibizione musicale tenuta dall'orchestra scolastica nel caso sia presente, o da specifici studenti talentuosi a cui la scuola si affida. A seconda dei casi l'orchestra viene accompagnata da una coreografia tenuta dalla squadra di *cheerleader* o di ballo. In seguito alla *performance* sonora sale sul palco un rappresentante della scuola e/o delle istituzioni locali per tenere un discorso

con solennità e di congratulazione verso gli studenti, verso il futuro che gli attende e sul percorso appena concluso, talvolta è anche possibile che intervenga un numero ristretto di studenti, rappresentando la totalità del corpo studentesco. La cerimonia continua con un momento di tensione dove tutti i singoli studenti vengono chiamati sul palco a prendere la pergamena e a fare una foto con la figura che rappresenta la scuola, spesso il preside o chi ne fa le veci. Anche se con scarso risultato, viene sempre chiesto ai familiari e amici degli studenti diplomandi di non acclamare con troppo vigore i singoli studenti che vengono nominati e che si apprestano a salire sul palco, ma di tenere un basso profilo fino alla fase conclusiva, quando tutti gli studenti avranno ricevuto il proprio diploma cartaceo. Al termine della cerimonia avviene il momento forse più simbolico e più atteso da tutti gli studenti, il lancio dei cappelli in aria che tutti noi abbiamo visto almeno una volta in film e serie tv.

Infine, avviene la riaggregazione: i membri del gruppo precedentemente separati si ricongiungono ai restanti membri della comunità con un nuovo *status* e insieme a essi avvengono grandi festeggiamenti e celebrazioni. In questa ultima fase gli studenti si possono ricongiungere finalmente ai familiari e agli amici, che in seguito festeggiano in vari modi con gli studenti. E' chiaro come questa cerimonia miri a convalidare il passaggio dallo *status* di studenti a individui adulti della società anche a tutta la comunità presente. Generalmente se uno studente si comporta male, la scuola ha la possibilità di punirlo con atti istituzionali, come una sospensione. Tuttavia, se uno studente si comporta male l'ultimo giorno di scuola non c'è molto che la scuola possa fare al riguardo. In tal caso, lo studente sarà comunque considerato un diplomato e otterrà il diploma, ma potrebbe essere informato che non può partecipare alla cerimonia di diploma stessa, solamente i membri che seguono le norme sociali hanno il diritto di parteciparvi. Il rito di passaggio non ha solamente un significato simbolico, ma successivamente al passaggio di *status*, avviene un vero e proprio cambio di

vita, di abitazione, di diritti e di doveri verso la comunità. In questo modo il rito ha un impatto reale e tangibile sulle dinamiche sociali.

Il rito ha ovviamente un impatto psicologico sui membri che l'hanno superato, coloro che hanno ottenuto il nuovo *status* si sentiranno in dovere di vivere e atteggiarsi rispettandolo e quindi saranno di esempio per tutti gli altri che devono ancora compiere la *performance* rituale. Gli studenti diplomati, infatti, non frequenteranno più le normali lezioni e verranno aperte loro diverse altre strade: come il college, corsi di formazione o il mondo del lavoro, anche se questo è già presente in minor modo negli anni immediatamente precedenti.

I riti, durante tutta la storia, si sono rivelati molto utilizzati in società strutturate a scala sociale o a caste, dove questi avvenivano per ufficializzare un passaggio da un grado sociale a un altro. Come per esempio nella cultura indiana fino al 1947, dove i matrimoni erano proibiti tra i membri di caste diverse e proprio il matrimonio tra persone della stessa casta serviva per confermare e ricordare a tutti i cittadini che il sistema di suddivisione sociale doveva rimanere immutato, per essere efficace.

Guardando le caratteristiche del rituale, è quasi impossibile non notare delle similitudini con il gioco simbolico dei bambini: in entrambe le attività infatti avviene una separazione, almeno parziale, dalla realtà, una messa in atto simbolica di gesti, regole e significati intrinseci che accompagnano la pratica ed al termine, una riappacificazione al mondo comune. Il rito e il gioco sembrano quindi a prima vista molto simili, ma differiscono per un elemento fondamentale: nel rito di passaggio il risultato finale è già deciso. Si conosce già come questo avverrà e cosa succederà successivamente, manca quindi la componente di fortuità del risultato. Come sostiene Lèvi-Strauss in *Il pensiero selvaggio*:

Il gioco sembra quindi avere un effetto differenziante: esso finisce con il creare una differenza tra singoli giocatori o squadre, che in principio nulla designava come diseguali e che pertanto, al

termine della partita, saranno distinti in vincitori e perdenti. In modo simmetrico e inverso, il rituale è unificante perché istituisce un'unione... o comunque una relazione organica tra i due gruppi.... che all'inizio erano dissociati (cit. in Tambiah, 1985, p 129).

Si può quindi constatare, anche con l'aiuto delle parole di Lévi-Strauss, che il rito di passaggio tende ad armonizzare, contrariamente al gioco sportivo, che finisce invece per dividere.

Come per l'esempio del gioco, che può arrivare a creare una discreta ansia e frammentazione nel singolo e nella comunità, perché non si è a conoscenza l'esito della prova, non avviene solo nel gioco ma in molte aree della vita, siamo costantemente in uno stato di inconsapevolezza, le persone non sanno cosa succederà domani, tra una settimana o tra un mese, e questo lo potevano dire i nostri antenati tanto quanto le persone che vivono nella società contemporanea. In questo contesto se ci si sofferma a pensarci, il rito di passaggio garantisce una sensazione di stabilità, di consapevolezza su ciò che avverrà, sia per i modi, sia per gli esiti del rito stesso. Questo evento funge da riduttore di rischi e crea un sentimento di sicurezza. Anche in momenti pericolosi e verso entità (agenti atmosferici, o nemici reali) esterni. Citando Claude Rivière: «così nei periodi difficili di epidemie, siccità, di morie del bestiame, nel caso di spostamento di gruppo alla ricerca di una terra o nel caso di una fuga dal nemico, o ancora quando la comunità si trova in crisi e dissidi interni, si moltiplicano i riti che mirano a discolpare il gruppo e ad assicurarne le possibilità di sopravvivenza» (Rivière, 1995, p. 47).

Come è stato accennato, un aspetto che rende memorabile i riti di passaggio sia per le persone che ne prendono parte direttamente, sia per chi ne osserva lo sviluppo, è la componente simbolica che questo ha. Durante tutta la durata entrano in scena simboli archetipici che suscitano emozioni e sentimenti, anche inconsci. Sia gli "attori" sia gli "spettatori"

condividono e comprendono i simboli e le regole che sono in atto, rispettandole. Infatti nei «riti di passaggio [...] si assiste a una ripetuta messa in scena della cosmogonia e a una costante reiterazione degli archetipi» (Tambiah, 1985, p. 135).

Un'ultima caratteristica dei riti di passaggio è quella di rafforzare la coesione della comunità dove questo avviene, fortificando i legami tra le persone che fanno parte del gruppo (*ingroup*) e creando quindi un distacco più netto e tangibile verso le persone che non ne fanno parte, ovvero l'*outgroup*. Poiché il rito di passaggio è qualcosa di condiviso all'interno di un gruppo, ogni comunità sociale avrà i propri riti specifici e questi saranno differenti in vari modi dai riti che utilizzano le società vicine, il rito quindi non si pone come obiettivo far sentire esclusi gli individui che devono ancora prendere parte al rito sociale, ma evidenziare piuttosto che tutte le altre persone che non fanno parte di quella determinata comunità non possono e non potranno mai parteciparvi.

Per sottolineare l'importanza del rito di passaggio per degli animali prettamente sociali quali sono gli esseri umani, volendo citare le parole di Mary Douglas.

Come animale sociale l'uomo è un animale rituale. Soppresso in una forma, il rituale riaffiora in altre, tanto più forte quanto più intensa è l'interazione sociale. Senza le lettere di condoglianze, i telegrammi di congratulazione, e persino senza le occasionali cartoline, l'amicizia di due amici lontani non è una realtà sociale: non può esistere senza i riti dell'amicizia. I riti sociali creano una realtà che sarebbe inesistente senza di loro. Non è un'esagerazione dire che il rituale rappresenta per la società più di quanto rappresentino le parole per il pensiero: infatti è possibile sapere una cosa e poi trovare delle parole per esprimerla, ma è impossibile avere delle relazioni sociali senza degli atti simbolici (cit. in Segalen, 1998, p. 22).

Nonostante nella società contemporanea i mezzi appena citati siano utilizzati molto meno, ovvero cartoline, telegrammi e lettere, possono venire sostituite senza perdere il valore della

riflessione di Mary Douglas con il tenersi in contatto tramite utilizzo di *social media online* o tramite *app* di messaggistica e chiamate su cellulare.

Per gli antropologi e per gli psicologi di comunità, il rito di passaggio è un ottimo strumento per studiare minuziosamente la vita quotidiana di una comunità. Il rito comunica a chi decide di osservarlo tutte le peculiarità della collettività che si sta cercando di comprendere, le dinamiche sociali degli individui, le aspirazioni che questi si pongono, i disagi che gli attanagliano fino ad arrivare agli strumenti utilizzati, infatti, non è improbabile che oggetti utilizzati nella vita comune trovino degli utilizzi diversi durante le cerimonie rituali.

Il prossimo capitolo si pone come obiettivo l'osservazione dei riti di passaggio in tempi antichi e come si sono evoluti durante la storia, arrivando fino ai giorni attuali.

Capitolo Secondo: Evoluzione dei riti

La società occidentale nella quale siamo abituati a vivere è molto diversa da quelle delle tribù di cacciatori e raccoglitori che esisteva millenni orsono, noi abbiamo un tempo separato per il lavoro, per la famiglia, per lo svago nel tempo libero. La società occidentale è molto più frammentata e per ogni attività che si svolge ci sono dei modi di comportarsi, dei vestiti e dei luoghi consono che non sono i medesimi per contesti differenti. Sarebbe impensabile per un *salaryman* andare a lavoro con gli stessi vestiti che si mette anche per andare al parco, allo stesso modo, il sistema di simboli è compromesso. Come sostiene Mary Douglas, «la vera differenza [tra noi ed i boscimani] sta nel fatto che noi non trasferiamo lo stesso ordine di simboli, sempre più potenti, da un contesto all'altro: la nostra esperienza è frammentata. I nostri rituali creano una quantità di sottomondi, senza relazione tra loro, mentre i loro creano un unico universo, coerente dal punto di vista simbolico» (cit. in Segalen, 2002, p. 23).

Noi, a differenza loro, abbiamo una cultura improntata molto sull'individualità, il singolo conta più del gruppo di appartenenza, e anche per questo le nuove generazioni vengono sempre più spronate a dare il massimo, a sveltare sopra tutti gli altri. Se guardiamo per esempio i *social media* o accendiamo la televisione, vediamo in continuazione persone che hanno moltissimi *followers*, e soprattutto le nuove generazioni, aspirano a diventare come loro. Le altre persone vengono viste come un mezzo per arrivare a un obiettivo e pertanto vengono sfruttate per raggiungerlo. Siamo molto più concentrati su noi stessi, più che sugli altri, uno dei prezzi più cari che stiamo pagando per questa individualità è la solitudine e l'alienazione dalla società. Nonostante ogni giorno spuntino nuovi mezzi per comunicare e per conoscersi, le persone sono sempre più isolate.

Nel corso della storia, mai si è avuta la stessa libertà di scelta che è presente nella nostra epoca, si può scegliere il proprio mestiere e in cosa specializzarsi, cosa studiare e, finanze

permettendo, scegliere quando trovare lavoro. Questa ampia libertà però non fa altro che aumentare l'incertezza e la frammentazione negli adolescenti e nei giovani adulti, schiacciandoli sotto il peso delle scelte che devo autonomamente compiere.

Tornando ai riti di passaggio, ci sono due errori comuni nella visione ingenua dell'argomento: il primo è sostenere che i riti nel passare del tempo e delle generazioni si stiano sempre più indebolendo e che stiano addirittura scomparendo; il secondo è sostenere l'opposto, ovvero vederli ovunque.

Come fa notare Martine Segalen, nel corso degli ultimi decenni, partendo dagli anni Sessanta del Novecento sta avvenendo una costante «disaffezione nei confronti del matrimonio, con il suo cerimoniale di spose in bianco, di celebrazioni religiose, di feste conviviali. In quegli anni manifestazioni di questo tipo vengono assimilate ai matrimoni di convenienza, che ancora sussistevano nella generazione precedente; all'esteriorità sociale si preferisce la verità dell'amore; al collettivo, l'individuale» (Segalen, 1998, p. 27).

Si assiste anche a una deritualizzazione della scuola, tutti gli allievi sono considerati uguali e le cerimonie di fine anno o di corso che avevano quel carattere di solennità sono andate perse quasi totalmente. Questa apparente deritualizzazione è vera solo in parte, perché il rituale ricopre una parte sempre meno centrale all'interno dello scenario sociale e sempre più una parte marginale, come sostiene Segalen sono infatti sempre più presenti rituali in campo dello sport, del tempo libero (o dell'extra lavorativo nell'ambito stesso del lavoro, come le feste di pensionamento, la celebrazione degli anniversari, delle nascite di figli dei dipendenti, ecc.) in altre parole, in modo radicalmente opposto alla visione pessimistica osservata, alcuni autori hanno notato invece una “rivitalizzazione delle forme rituali in Europa” (Segalen, 1998, p. 29). Ma non solo:

Benché tali manifestazioni siano esterne al mondo del lavoro, non sempre assumono un carattere sotterraneo o marginale; anzi si impongono spontaneamente e apertamente quando i tifosi di una squadra di calcio vittoriosa fanno risuonare la notte del suono gioioso dei clacson, quando 20.000 maratoneti... si lanciano nelle arterie di una città, quando milioni di telespettatori si uniscono in comunione di spirito e di sentimenti assistendo al rito funebre di una principessa [o regina] del regno unito. Le forme rituali della società moderna permettono di esprimere valori ed emozioni che non trovano luoghi adatti a manifestarsi nel mondo del lavoro o nel mondo domestico. si tratta infatti di momenti in cui una collettività si libera dal represso (Segalen, 1998, p. 29).

In Europa, tra gli anni Trenta e gli anni Settanta del Novecento moltissime persone migrarono verso le città, ma questi luoghi urbani che li accolsero si rivelarono inadatti a costruire una cultura collettiva. Lasciandosi alle spalle i piccoli centri abitati dai quali venivano abbandonarono anche la cultura e i rituali della loro comunità. Tuttavia, partendo dagli anni Settanta, grazie alla rinascita delle identità locali e allo sviluppo progressivamente maggiore del turismo, si sono riscoperte molte forme di rituale:

Jeremy Boissevain sa di cosa si parla: studiando le feste celebrative dei santi patroni e della Settimana Santa nei villaggi maltesi lungo un arco di circa vent'anni, osserva che le *festas* hanno avuto un ruolo di "incremento rituale" grazie alla presenza di turisti fra i quali figurano numerosi emigrati, di ritorno a Malta per il periodo estivo. Questa popolazione esogena contribuisce a riabilitare tali feste presso l'élite urbana che, un tempo, si identificava con i coloni inglesi, mentre oggi cerca di ricreare le radici di un'identità collettiva autoctona. Per questa via, la comunità può affermare un "noi" contrapposto a un "loro"; attraverso le manifestazioni rituali. Il turismo può contribuire a ravvivare dei legami locali,

promuovendo al tempo stesso una presa di coscienza dei fenomeni culturali (Segalen, 1998, p. 30).

Come era assai comune negli anni Settanta, anche Gluckman sosteneva che l'opera di Van Gennep sulla schematizzazione dei riti di passaggio fosse un'opera noiosa, perché conterrebbe una teoria superata, "insufficientemente elaborata da un punto di vista sociologico per poter collegare i riti di passaggio ai mutamenti di status sociale" e continua:

I riti e persino le cerimonie tendono a cadere in disuso nelle moderne situazioni urbane, in cui la base materiale della vita, la frammentazione dei ruoli e delle attività contribuiscono a mantenere separati i ruoli sociali. Esiste un'etichetta, esistono dei codici, ma non si incarnano in quel procedimento di associazioni mistiche in base alle quali i popoli tribali credono spesso che un arresto, un errore, un atteggiamento improprio o persino un cattivo sentimento attireranno la sfortuna su un individuo, sì che il rituale, per il suo rapporto con le forze mistiche e con gli esseri umani, si rivela necessario al fine di ristabilire l'equilibrio in ogni mutamento del modo di disporsi degli elementi che costituiscono una società o allo scopo di garantire un nuovo equilibrio all'interno di relazioni mutate nei termini proposti da Van Gennep per ottenere ri-aggregazione o aggregazione (cit. in Segalen, 2002, p. 40).

Se si desse per vero il pensiero di Gluckman, dovremmo abbandonare l'idea che le nostre società siano capaci di fare o produrre azioni e pensieri simbolici, i simboli continuano a esistere, invece secondo Segalen, "anche se non sono più condivisi da un'intera collettività e assumono forme e aspetti non più religiosi":

Julian Pitt-Rivers ha provato l'assurdità delle tesi di Gluckman dandoci un brillante esempio di rito di passaggio moderno; si tratta dei primi [e attuali] viaggi aerei durante i quali si potevano

identificare... tre stadi: separazione dal mondo, marginalità e infine reintegrazione. Tale struttura si articola su un duplice registro per mezzo di gesti specifici: in primo ruolo per affermare l'importanza dello stato-nazione al quale appartiene la compagnia di navigazione scelta dal passeggero; in secondo luogo per separare il viaggiatore dal mondo profano e farlo accedere al "sacro" dello spazio aereo. Al primo campo simbolico attengono gli annunci in lingua, l'uniforme speciale delle hostess, il controllo meticoloso dei passaporti, ecc. Al secondo, la separazione dei passeggeri controllati, il servizio dei pasti fornito dalla compagnia, la solennità della gerarchia dell'equipaggio, ecc. Julian Pitt-Rivers spiega inoltre che, anche se esistono ragioni pratiche che determinano l'organizzazione di questo o quel dettaglio di viaggio, tuttavia, presi nel loro insieme, essi fanno parte di un'organizzazione simbolica di cui gli individui non hanno che poca o nessuna coscienza. L'esistenza di una funzione utilitaria non toglie nulla al valore simbolico di un atto, e viceversa (Segalen, 1998, p. 40).

1. Che cosa resta oggi dei riti di passaggio?

I riti di passaggio, come il matrimonio e i riti di accompagnamento alla morte, nel corso della storia sono sempre stati utili ad affrontare i cambiamenti durante lo scorrere del tempo e della vita facendo in modo che non si dovessero affrontare da soli, ma insieme alla comunità, creando uno scudo che permetteva di affrontare il cambiamento nel modo migliore possibile. Il rito, essendosi trasferito nella sfera privata e avendo quindi una portata sociale ridotta, lascia l'individuo senza un appoggio collettivo che veniva precedentemente da parenti o da vicini "e lo lascia spesso solo con se stesso di fronte allo scorrere del tempo" (Segalen, 1998, p. 50).

Ripercorrendo l'asse cronologico dalla culla alla tomba si può notare che l'ingresso nel mondo dei vivi è oggi poco ritualizzato poiché la pratica del battesimo va sensibilmente diminuendo, queste viene sempre più sostituita con riti di passaggio diversi, come annotare

tutte le “prime volte” del bambino (il primo dente, prima volta che dice “mamma”, la prima volta in cui cammina, ecc.) o con i sempre più precoci compleanni del bambino (innovazione borghese dell’Ottocento europeo), tutti questi riti sono una forma sostitutiva destinata a compensare l’assenza di ritualizzazione. La relativa povertà simbolica del rito del compleanno si spiega con la scarsa profondità storica di questi gesti (il cantare insieme la canzone “tanti auguri a te”).

Parlando dei matrimoni, invece, «pur continuando a essere celebrati, non segnano più dei passaggi. I riti nuziali assumono un senso completamente diverso e, pur rivestendo forme immutate, rendono di pubblica ragione un patto, un impegno già operante da molto tempo, a piccole tappe, nella pratica dei rapporti di coppia» (Segalen, 2002, p. 112). La flessibilità di questo rituale ai giorni nostri permette a ogni singola coppia di avere la regia del proprio matrimonio. In generale, in qualsivoglia rito, si osserva un costante aumento dell’intenzionalità del soggetto che si sostituisce all’efficacia del rito stesso.

I riti mortuari seguono lo stesso destino. Oggi, i funerali si celebrano in forme certamente modeste, soprattutto se si paragona il modo di trattare la morte di una persona nelle comunità rurali o ai fasti che caratterizzavano le cerimonie funebri in altri tempi e contesti. La durata della cerimonia si abbrevia, i segni esteriori scompaiono, le case non sono più abbrunate né i corpi vestiti di nero. Il rito stesso è spesso ridotto alla sua espressione più semplice, senza cerimonia religiosa o persino senza che si pronuncino parole accanto alla tomba per esternare dolore. L’intero rituale è crollato col venir meno di una credenza condivisa. Anche quando si celebra un funerale religioso, spesso il rito è assente, nella misura in cui il gruppo dei presenti non è una “collettività” che condivide un’emozione comune ma solamente un insieme di singoli individui che in un modo o in un altro, conoscevano il defunto in vita.

Il progressivo ridursi dei segni esteriori della morte e l'affievolirsi della credenza di un aldilà ostacolano le manifestazioni del lutto, facendo sì che nuove pratiche – ad esempio la cremazione – sempre più diffuse lascino l'individuo a disagio, senza punti di riferimento per compiere gesti che placano il dolore dei vivi e permettono al defunto di occupare il proprio posto fra i morti, a incominciare da un posto fisico. Infatti, come potrà materializzarsi la presenza di una persona cara, se le sue ceneri sono state disperse in un giardino, senza lasciar traccia? Come si potrà onorare e pensare ai “propri morti”, se i loro resti giacciono nei cimiteri paesaggistici, dove è proibito deporre fiori destinati a una singola persona? (Segalen, 2002, p. 52).

Si può quindi affermare che la celebrazione dell'ultimo saluto tiene conto del dolore provato dai cari dovuto alla separazione e sottolinea l'importanza che esso venga condiviso.

Un altro esempio di rito di passaggio attuale è il fenomeno di nonnismo tra studenti, molto più presente in Portogallo rispetto che nelle università francesi, luogo del quale si riferisce Segalen, o anche l'Italia. Segalen punta l'attenzione su cosa fanno gli studenti francesi quando vogliono iniziare gli studi universitari; di solito preferiscono continuare a studiare nella città dove abitano e nel caso non possano farlo, trovano un alloggio di un privato da condividere con dei coinquilini.

Gli studenti portoghesi al contrario vivono in apposite residenze in cui si forma uno spirito comunitario codificato; le *Reais Repu'clicas*, simili alle *fraternities* e *sororities* delle università americane. La ragione profonda della scomparsa di questi rituali dipende inoltre dal fatto che all'età della giovinezza non si accede più, come un tempo, a una scadenza fissa. Il passaggio si prolunga indefinitamente, senza che si possa stabilire con chiarezza un “prima” e un “dopo”, poiché i diritti alla sessualità, all'indipendenza economica e a quella abitativa - in generale, allo status di adulto - non si acquisiscono più nello stesso momento (Segalen, 2002, p. 59).

Non vale la pena specificare che negli studentati americani, il tipo di comunità e le dinamiche sociali che favoriscono il nonnismo sono insite nello stile di vita che si conduce nelle strutture adibite a dormitori, rispetto per esempio alle dinamiche che si creano in una semplice casa presa in affitto privatamente con altri due o tre studenti, situazione che va per la maggiore in Francia.

In base a quanto detto finora, il rituale può sembrare un evento fisso e immutabile nel tempo proprio per fornire sicurezza e controllabilità agli individui che ne prendono parte, ma non è così, infatti, se un rituale vuole sopravvivere alla prova del tempo l'unico modo per farlo è quello di adattarsi ai cambiamenti delle epoche che attraversa. Come porta alla luce Segalen,

Il problema della variabilità dei rituali occupa uno spazio relativamente scarso nelle opere degli autori classici. Essi hanno soprattutto insistito sul ripetersi delle forme, elemento necessario per dare un ordine all'esperienza e per dare un ritmo, una scansione a un linguaggio che veicola dei simboli condivisi da ogni membro della comunità. così è potuto accadere che "riti" e "tradizioni" siano stati largamente associati e che, combinando le due nozioni, si sia rafforzata l'idea che le cerimonie e i gesti rituali provenivano dalla notte dei tempi e sopravvivevano in forme immutate (Segalen, 2002, p. 110).

I riti, dunque, nella loro immutabilità, sarebbero frutto della continuità delle loro generazioni, un processo in cui i giovani imparano da chi li ha preceduti. I riti non cambiano solo nella forma, ma anche nel contenuto, nei messaggi e simboli che il rito stesso, veicola.

Per notare i cambiamenti dei riti di passaggio prenderemo ancora una volta in esame il rito del matrimonio. Dagli anni Settanta del Novecento a oggi la vita familiare in Europa «ha subito profondi mutamenti, soprattutto perché le tappe che ne scandiscono il ciclo hanno

assunto un carattere di privatezza sempre più accentuato [...] Uno dei mutamenti più spettacolari riguarda la forte diminuzione dei matrimoni». Inoltre, dal punto di vista rituale, la quasi totalità dei matrimoni viene celebrata dopo un periodo di coabitazione che può durare anche molti anni, o dopo l'arrivo di un figlio. Il matrimonio, nei precedenti due secoli, in Occidente veniva caratterizzato invece dal passaggio dei promessi coniugi dalla propria dimora di residenza a una nuova, l'accesso alla sessualità, l'accesso allo *status* di adulti, sono tappe sociali superate già da molto tempo.

Rispetto a una quarantina di anni fa, si trova spazio anche a un tipo di rituale che si può definire "deritualizzato", ovvero tutti quei matrimoni dove almeno uno dei coniugi è già divorziato. La celebrazione in questo caso è più modesta delle altre ed è incentrata sui coniugi e sui loro amici e si svolge, senza cerimonia religiosa, tendenzialmente nel comune di residenza degli sposi. Benchè oggi molti matrimoni non celebrino più un passaggio, essi rientrano tuttavia nella categoria dei riti, sia in quanto offrono uno spazio alla simbolizzazione, creano piccole società animate da un'effervescenza temporanea.

Le tradizioni, oggi, non sono più dettate dall'eseguire passo dopo passo il rituale com'era stato concepito dai propri antenati, ma piuttosto si cerca di modificarlo in base alle necessità ed ai principi del proprio tempo, e questo processo avviene tra pari della stessa età, piuttosto che da padre a figlio. In altre parole, tale processo non è più verticale, ma è diventato orizzontale.

Continuando la nostra esplorazione tra i riti di passaggio nel corso della storia moderna e contemporanea arriviamo a toccare le performance adolescenziali che sono nate negli ultimi sessant'anni.

Durante la complessa età dello sviluppo psicofisico, in un momento delicato del ciclo di vita, dove sentimenti quali la solitudine e la confusione fanno compagnia alla totale distruzione delle certezze date dagli adulti durante l'infanzia (Accursio, 2022), gli adolescenti cercano di

unirsi in gruppi che possano rappresentarli al meglio, tra i vari generi musicali quali l'hip hop, la musica rap, il punk e l'acid house o più recentemente, la musica trap, la musica elettronica e l'indie, i vari gruppi si differenziano per stile di vita, valori, ideali, slang e modo di vestirsi differenti. Alcuni di questi gruppi utilizzano degli "armamenti" differenti, quali droga, potenza e distorsioni sonore. Parlando più specificatamente del rock, durante gli anni Ottanta del Novecento dello scorso secolo «lo sviamento dell'attività musicale che le minoranze rock radicalizzano [è] un'ansia che sembrerebbe toccare un gran numero di individui nelle società fortemente frammentate come le nostre» (Seca, cit. in Rivière, 2006, p. 97).

In ognuno dei generi che si alternano e nascono nel corso degli anni, vengono trattate delle problematiche attuali per coloro che partecipano e vivono quel determinato genere musicale. Dall'hip hop dove veniva raccontata la scena dei ghetti afroamericani dei quartieri delle città americane, alla trap di oggi, dove viene ostentato uno stile di vita fatto di relazioni interpersonali piene di droga, soldi, atteggiamenti promiscui e rivalità tra musicisti e gang. Oppure problematiche di natura emotiva e psicologica come depressione, ansie, abusi fisici, psicofarmaci o di dipendenze più in generale, mostrando la spaccatura del nostro tempo che le nuove generazioni deve affrontare. Un altro esempio è lo stare al passo dell'aspettativa che la società ha nei loro confronti, fatto di voti scolastici, *deadline* o una routine lavorativa monotona e logorante, che non tiene in considerazione il benessere dell'individuo. Citando Claude Rivière, «sembra che i gruppi rock siano profondamente attratti dal rito (luogo, codice, ripetizione, look) e dall'esaltazione emotiva procurata dalla scena. Tendono a svilupparsi in situazioni conflittuali, in un clima di instabilità delle culture, di forte influenza dei media, e di deficit di legami comunitari» (Rivière, 1998, p. 97).

I giovani utilizzano il media della musica per fuggire sia dalla loro realtà sociale sia per trovare altre persone con le quali condividere le stesse problematiche e le stesse emozioni.

L'immagine tribale, fatta di tatuaggi, piercing e vestiti specifici per il tipo di musica, esaspera il narcisismo del gruppo "in", rafforza i suoi comuni valori e lo oppone a tribù, o gruppi, che occupano altri valori e condividono altri ideali.

Concludendo, per «ogni frattura dell'adolescenza, segnata dal ripiego narcisista, l'a-che-serve depressivo, la ribellione o l'emarginazione volontaria, disegna un'esigenza di ritualizzazione e rappresenta l'inaspettato riemergere di pratiche o arcaiche o rituali e sensoriali. La ritualità adolescenziale contemporanea è attratta verso la sensorialità: ritmo e scansione, parure e tatuaggio, giochi di linguaggio, di luci e di sonorità, attrazione del simbolico, quando vacillano i riferimenti sociali e viene meno l'immagine del "padre padrone"» (Rivière, 1998, p. 107).

Un'ulteriore area di particolare interesse quando si parla di *performance* rituali, per gli antropologi e i sociologi, è la presentazione e l'utilizzo del corpo. Il corpo, come presenza, ordina sempre dei significati oltre a quelli della parola, tra cui quelli del linguaggio gestuale, posizionale e della postura. «I fattori che rendono possibile la comunicazione tra i corpi-oggetti, tra una comunità di persone, sono: la prossimità dell'esperienza corporale, i segnali che manifestano agli altri tale esperienza e, infine, la condivisione comune dei riti che comportano la socialità». Come sottolinea attentamente David Le Breton non vi è «alcuna ritualizzazione della vita quotidiana che non sia anche una ritualizzazione delle modalità corporali» (cit. in Rivière, 2006, p. 112).

Attraverso la mimica e la gestualità viene simboleggiata la tonalità di un rapporto con il mondo, basti pensare semplicemente al modo in cui si saluta una propria amicizia molto intima rispetto a come salutiamo una persona che conosciamo appena. Le società occidentali, nei rapporti interpersonali, hanno scelto la distanza; dei cinque sensi privilegiano la vista, lasciando da parte il gusto, l'udito, l'olfatto, il gusto e il tatto.

Quando si pensa al posto del corpo fatto della mera carne, nella nostra società, è quello della cancellazione, della discrezione o, utilizzando il termine usato da Rivière, “dell’elusione ritualizzata”. Sono presenti socialmente tutta una serie di norme sulla prossimità che noi tutti rispettiamo, consapevolmente o meno, nel “rito dello schivare”: il non toccare le altre persone tranne in casi di familiarità o in circostanze particolari specifiche; tra cui la stretta di mano e l’abbraccio, non mostrare il proprio corpo parzialmente denudato o nudo tranne in ambienti specifici come dal medico o nelle spiagge, regolare i contatti fisici conservando anche sulla metro nelle ore di punta una distanza tra i visi e, abitualmente, una distanza tra i corpi. «L’uomo occidentale tenta di non sentire il proprio corpo, di dimenticarlo il più possibile» (Rivière, 2006, p. 113).

Tale ritualità corporale - fatta di allontanamenti ed eliminazioni, per canalizzare le emozioni che costantemente minaccerebbe una rottura dell’equilibrio... In prossimità o di folla compatta, in un autobus, in una sala d’attesa o in ascensore, il desiderio di elusione del corpo è spinto al colmo; ognuno finge indifferenza nei confronti dell’altro e ha lo sguardo assente per non disturbare e non attirare l’attenzione. Si ha reticenza a toccare uno sconosciuto o a farsi toccare da lui e ci si scusa per un contatto involontario, metabolizzando con le scuse la trasgressione del divieto. Un fastidio si manifesta quando un estraneo non rispetta i nostri codici di vicinanza, quando si è sorpresi in una posizione incongrua, insolita, o quando scappa un peto o un rutto o un gorgoglio della pancia (Rivière, 1998, p. 113).

Questo contatto perso cerca di riaffiorare con i sempre più numerosi eventi culturali, come le fiere del fumetto, del libro, eventi sportiva ecc. Tutto ciò che è diverso o atipico o semplicemente infrange le norme interpersonali e/o della quiete viene visto quindi in modo negativo. Viene insegnato fin da piccoli che non si dovrebbe fissare il proprio sguardo su persone che hanno una visibile incapacità motoria o mentale, o semplicemente un’atipicità

nel proprio corpo e il motivo è chiaro: «poiché pubblicizza ciò che normalmente deve essere cancellato. Il pazzo disarticola i rituali di interazione perturbando i riferimenti comportamentali.

Nell'insieme dei riti che si compiono con il corpo troviamo i codici di educazione e i riti di cortesia, come per esempio, nella passeggiata per strada, il più giovane deve cedere l'alto del marciapiede al più anziano o a una donna incinta, dipendentemente dalla fragilità. Non conviene pulirsi il naso, mettere le dita in bocca o grattarsi in maniera ostentata. Non si tocca ciò che non è di propria appartenenza e si evita in pubblico eccessive effusioni di tenerezza o atti aggressivi. Non si indica con il dito e normalmente non ci si gira per fissare una persona che abbiamo incrociato. «Eseguendo un atto in modo rituale, bisogna evitare ogni errore di interpretazione, come una lunga stretta di mano con pressione» (Rivière, 2006, p. 115). L'imbarazzo che scaturisce dall'infrazione di queste norme non è colpa dell'individuo, ma piuttosto “denota gli sbagli del sistema e la deregolarizzazione dell'interazione quando vi è uno scarto tra il comportamento e la norma valorizzata” (Rivière, 2006, p. 115).

Peculiare nel nostro tempo come area ritualizzata è la cura del corpo che serve per “trasformare il dato naturale rendendolo gratificante, più indovinato, piacevole allo sguardo, secondo particolari criteri culturali” (Rivière, 2006, p. 118). Ognuno di noi formula senza dirlo apertamente, tranne per alcuni complimenti, giudizi più o meno consapevoli sullo stile e l'estetica della persona incontrata. Vediamo questi modelli ovunque, quando siamo in strada tramite cartelloni pubblicitari con firme di vestiti e fisici scolpiti dei modelli e con modelle magrissime piene di make up, quando passeggiamo tra i viali delle nostre città tra i negozi per il trucco, quando accendiamo la televisione o quando girovaghiamo in rete con le pubblicità sui siti o prima dei contenuti multimediali. Quello che noi facciamo tutti i giorni per i vivi, per molte culture sarebbe l'equivalente di un tentativo di ritualizzazione verso i morti, gli dei o gli spiriti.

Volendo utilizzare l'analogia della bilancia, su un lato, nell'epoca contemporanea si cerca di mantenere una netta distanza tra se stessi e gli altri, ancora di più da comportamenti che vengono reputati come "strambi" o "poco rispettosi", mentre nell'altro lato della bilancia cresce sempre di più il bisogno di fare comunità, di incontrarsi.

Si considerino ora le seguenti espressioni: cerimonia di laurea, servizio di messa, incontro di preghiera, congresso repubblicano, rido della comunione, partita di calcio. Le parole "cerimonia", "servizio", "congresso", "incontro", "partita" e così via, segnano degli eventi come appartenenti a un genere particolare. E questi eventi invero mostrano alcune caratteristiche comuni: l'ordinamento o procedura che li struttura, il senso della recita collettiva o comunitaria che mira a uno scopo (che tende a raggiungere un particolare obiettivo), e la consapevolezza che si tratta di eventi fuori dell'"ordinario" diversi dagli eventi quotidiani (Tambiah, 1985, p. 127).

In conclusione, dopo aver analizzato il modo in cui sono cambiati i rituali nel corso degli ultimi secoli, il modo in cui sono morti alcuni di essi e altri sono venuti alla luce è chiaro che "si elaborano e rielaborano dunque vecchi elementi, se ne introducono di nuovi, si trovano forme inedite per perpetuare, trasformare o ridare vita ad antichi usi. Non ci sono più "premiazioni degli allievi meritevoli: l'istituzione, in questo senso, ha abolito un vecchio rito, ma, in compenso, insegna ai bambini a celebrare il Natale e altre feste del calendario laico, ad esempio la festa della mamma e quella del papà. Purtroppo molti altri riti invece muoiono, gli osservatori hanno constatato casi di riti scomparsi in occasione di eventi migratori; non sempre gli emigranti si portano in valigia anche la loro cultura" (Segalen, 2002 p. 139).

Al contrario da quanto si possa pensare, non per forza un rituale ha un'aria di solennità e serietà, "quando il rituale è accettato, condiviso, ammette anche atteggiamenti sciolti, persino ludici; soltanto quando è imposto pretende dei gesti, dei segni di distanza e di rispetto

convenzionali, come accade per gli eroi del pantheon comunista. In questi luoghi, come dovunque in Europa, i rituali sembrano il riassettaggio di tante piccole tessere tratte dal puzzle variegato dei riferimenti sociali, identitari, religiosi e neosacri. Ogni individuo può viverli in funzione del proprio sistema di valori, realizzando la sintesi delle proprie appartenenze o affiliazioni. si può dunque affermare che non esistano rituali “nuovi”, ma soltanto rituali “contemporanei” (Segalen, 2002 p. 139).

Capitolo Terzo

In questo ultimo capitolo ci concentreremo sull'esplorare i significati della morte per la comunità e sui riti di passaggio associati a esso; verranno inoltre trattate alcune delle forme del funerale.

Fin nell'antichità le più disparate culture hanno sempre avuto, nella loro cosmologia, una teoria per tentare di dare un senso alla morte e per cercare spiegarla, erano infatti presenti divinità da propiziarsi e spiriti che, secondo le credenze popolari, potevano aiutare o ostacolare la sopravvivenza del proprio gruppo, clan, villaggio o città con potenti agenti atmosferici in caso negativo o, per esempio, con dei terreni più fertili o con una caccia più proficua nel caso la comunità fosse riuscita ad ingraziarsi. Con il sempre più rapido progresso tecnologico, tuttavia, questi miti sono stati progressivamente sfatati e gli individui sono sempre meno propensi nel credere nel divino e si può affermare che nella cultura occidentale l'ateismo è una posizione in continua crescita. Con la riduzione delle credenze spirituali avviene tuttavia anche un peggioramento della qualità della vita e del benessere psicologico, in mancanza di significati che aiutano l'individuo ad affrontare gli interrogativi della vita si affianca anche la mancata socializzazione che avveniva all'interno di gruppi religiosi, l'individuo si sente meno connesso con quello che lo circonda sia dal punto di vista mentale sia dal punto di vista fisico (Sorgente, Iannello, Antonietti 2019).

Ancora più delle morti, all'interno delle culture si cerca di dare un significato alle "cattive morti", essendo queste cruente e avendo una difficoltà aggiuntiva per trovare un significato simbolico dietro di esse. Secondo Adriano Favole, "la morte, e in special modo le "cattive morti" che sopraggiungono in modo inatteso o violento, coincidono con una crisi profonda del significato dell'esistenza individuale e collettiva" (Favole, 2004, p. 4).

E' proprio questa apparente mancanza di significato che ha sempre spronato le diverse culture a cercare di dare un significato all'esistenza e alla morte: "l'ambivalenza della morte consiste soprattutto in questa oscillazione tra la crisi del senso e l'impulso alla sua ricerca e al suo rafforzamento" (Favole, 2004, p. 5).

Dovendosi occupare dei corpi dei defunti, nella maggioranza delle culture si sono creati inevitabilmente dei luoghi adibiti alla sepoltura, questi luoghi fisici dedicati ai morti sono particolarmente importanti, perché dal loro studio è possibile capire che rapporto aveva una determinata cultura con i morti. Proiettando nello spazio fisico dei simbolismi e permettendo di creare un confine tra il mondo dei vivi ed il mondo dei morti. "I luoghi dei morti infatti non sono necessariamente spazi di "confinamento" e di separazione, ma aree in cui si organizzano le intersezioni, gli incontri, le relazioni tra i viventi e i defunti" (Favole, 2004, p. 6).

Un esempio di luogo adibito alla morte nella cultura Nande sono i bananeti intorno ad i villaggi: I Nande, sottolinea Francesco Remotti, "dovendo, come ogni società, predisporre un luogo da destinare ai morti, essa mette il bananeto a loro disposizione; ma, anziché trasformare il bananeto in un cimitero riduce il "luogo dei morti" a un periodo e a una funzione, quella dell'espressione temporanea del lutto e del dolore" (Remotti, 2004, p. 6).

Nella cultura Nande il luogo dei morti è più un periodo di tempo che una funzione di spazio, il bananeto acquisisce la funzione di luogo destinato ai morti solo nel periodo successivo a un lutto, le caratteristiche proprie del bananeto permettono al corpo seppellito di trasformarsi rapidamente in nutrimento degli alberi e questa trasformazione simbolica e fisica della morte aiuta i Nande a dare un senso alla morte, potendo ammirare ed entrare in contatto con la ciclicità della vita.

Affidando al bananeto i propri morti. I baNande affermano la "positività" e la necessità dell'oblio: nel bananeto la vita prende rapidamente il sopravvento sulla morte, la distruzione

lascia spazio alla ricostruzione della vita. Anche i baNande, come tutte le società umane, provano orrore e repulsione per la disgregazione dei corpi: tuttavia, affidando i morti al bananeto e alle sue capacità trasformative, essi sottolineano la capacità della loro cultura di controllare e orientare la putrefazione verso un esito positivo. “Il bene si trova nel putrido” afferma in modo sorprendente un proverbio nande. Definire semplicemente “luogo dei morti” il bananeto è allora limitativo: si tratta piuttosto di un luogo in cui distinzioni e dicotomie convergono, in cui la vita e la morte si incontrano e si intrecciano, un luogo di allontanamento e di coabitazione, di memoria e di oblio, di confinamento e di promiscuità, di lontananza e di vicinanza tra i vivi e i morti. Un luogo particolarmente propenso a mostrare quel legame indissolubile tra la morte e la rigenerazione della vita (Favole, 2004, p. 6).

Un rito di passaggio estremo che evidenzia questi valori è quello del sacrificio umano. In molteplici civiltà antiche, come gli Aztechi, i Maia e i Fenici praticavano il sacrificio umano, scambiando la vita degli individui per la fertilità nelle donne, il sorgere del sole, altri per favorire l’arrivo delle piogge e altri per dedicare l’ampliamento di un tempio particolarmente importante, situato nel cuore della capitale «esiste una connessione logica tra la concezione della vita come bene limitato e l’idea secondo cui la morte e la riproduzione sono inestricabilmente correlate [...] La degenerazione è condizione essenziale per la rigenerazione della vita. La logica del sacrificio, ampiamente documentata a livello storico ed etnografico, implica l’idea secondo cui «la morte è una fonte di vita» (Favole, 2012. p. 8).

Il rito del funerale ha un’utilità: permette di esternare e quindi di vivere e provare sentimenti di tristezza e di disperazione dovuti alla morte della persona cara, permettersi di esprimere le emozioni e dividerle con gli altri ha una funzione preventiva e curativa a livello psicologico verso disturbi depressivi.

Il popolo dei pigmei BaMbuti, o più semplicemente Mbuti, costituiscono il gruppo più vasto di cacciatori e raccoglitori del continente africano. La Foresta dell’Ituri, in cui essi vivono, si

trova a cavallo dell'equatore, distendendosi a nord verso i margini del deserto del Sahara e a sud verso le montagne del Kivu. I familiari della vittima che vengono informati del decesso di una persona a loro cara, mentre sono ancora in mezzo alla foresta, si lasciano andare a urla e grida senza remore. Una volta rientrati al campo, lasciano da parte le urla e si permettono di piangere copiosamente, raggiungendo rapidamente la capanna dov'è presente la salma del deceduto. “Sembra di poter dire che urla e strepiti non si addicano del tutto all'accampamento: molto più del pianto, essi sono infatti il mezzo per farsi udire da lontano, per superare la distanza fisica rispetto a chi è in lutto nell'accampamento, per segnalare la propria presenza, pur essendo ancora fisicamente distanti dal morto [...] L'espressione del dolore da parte dei familiari del morto precede modalità ancora più drammatiche, che consistono nel farsi intenzionalmente del male, infliggendosi delle ferite con un coltello o legandosi una fune attorno al collo, come se si volessero strangolare. Gli astanti intervengono a sedare le persone in lutto soltanto quando si rendono conto che possono davvero provocare seri danni a se stessi” (F. Remotti, 2014, p. 26).

La famiglia nucleare del deceduto si permette di esprimere clamorosamente la sua disperazione anche perché all'interno della loro banda [insieme di famiglie che riconoscono e condividono un territorio di caccia comune] il lutto deve essere affrontato e dimenticato il più velocemente possibile. Per i membri della tribù degli Mbuti la morte e il dolore che ne deriva viene visto negativamente, il pensare al passato viene visto come un ostacolo che complica a concentrarsi sul presente giacché il popolo degli Mbuti per sopravvivere deve costantemente cacciare. Mentre le grida e il pianto sono collegati alla perdita della persona cara, gli episodi di autolesionismo che avvengono successivamente sono collegati più a un sentimento di colpa, colpa di aver portato la morte all'interno della banda. “La banda, per quanto sia da intendersi come un'unità territoriale e l'unica effettiva unità politica della società mbuti, è molto “fluida”: essa non è composta da parenti, uniti da legami di discendenza, ma da

individui e da famiglie che sono sempre in procinto di staccarsi e unirsi ad altri gruppi per una molteplicità di ragioni. Le bande sono dunque sottoposte a un “costante processo di fissione e di fusione” (F. Remotti, 2014, p. 25). Per questa ragione i membri della banda che non fanno parte della famiglia nucleare si mostrano seccati e poco interessati alla perdita appena avvenuta, non partecipando emotivamente al lutto. Anche il processo di sepoltura del corpo è in linea con la necessità di dimenticare presto la morte. Il rito funebre viene celebrato solamente dai familiari stretti del defunto, deve avvenire tassativamente durante la giornata in cui l’individuo è deceduto o al massimo il giorno dopo. Spesso come tomba si utilizza la stessa capanna dove è avvenuta la morte, lasciando il corpo del defunto in centro e facendola collassare. Mentre tutti i beni di proprietà del defunto vengono spartiti tra i rimanenti membri della banda e rientrano così nel circolo economico.

Un altro esempio di luogo di sepoltura sono i *seite*. Nel territorio dei Saami, popolazione indigena stanziata nella parte settentrionale della Fennoscandia, è possibile rintracciare una moltitudine di luoghi che hanno una forte connessione con i morti, chiamati *seite* questi possono essere grotte, montagne, laghi o particolari pietre con una forma peculiarmente bizzarra (Favole, 2004, p 7.). Solamente i pochi pastori Saami ancora rimasti che pascolano il bestiame riescono a riconoscere i siti scelti dagli antenati come luoghi funerari, da notare che non esista nessuna indicazione in loco per segnalare la presenza di queste aree.

I riti di passaggio possono diventare anche un argomento di pressione politica nei luoghi condivisi da più culture, come per gli abitanti nativi dell’isola di Giava, in Indonesia: «nel contesto giavanese degli anni cinquanta del secolo scorso, caratterizzato dalla compresenza di concezioni “umanistiche”, indu, islamiche e da una rapida trasformazione dello stile di vita, il rito funebre era divenuto un’arena sociale in cui si confrontavano simboli religiosi densi di valore politico. La toilette funebre, la lunghezza della veglia, il trattamento del cadavere e le modalità di sepoltura non erano affatto garantiti da una tradizione condivisa ma erano

diventati terreni di disputa in cui si scontra con differenti visioni del mondo e della vita sociale» (Favole, 2004, p. 10). L'analisi di Geertz rientra in quell'insieme di saggi che potremmo sintetizzare con l'espressione "politiche della morte":

studiare le politiche della morte significa porre in evidenza come molti contesti, riti, credenze e pratiche della morte, lungi dall'essere retaggi tradizionali condivisi e indiscussi, siano piuttosto terreni di scontro tra ideologie, visioni del mondo, rapporti di potere ineguali. Significa porre attenzione al fatto che luoghi e tempi della morte possono essere espressioni di relazioni di potere, spazi di conflitto e di contrapposizione. Parte dei riti funerari dell'epoca moderna e contemporanea è il rito della cremazione ed il conseguente spargimento delle ceneri del defunto in luoghi paesaggistici. Sono quelli che Marc Augè ha definito i "non luoghi" della *surmodernità* (1992) si tratta di luoghi che non rivestono un'importanza simbolica per una comunità, né da un punto di vista identitario, né da un punto di vista storico. E' quindi negato un luogo di significato dov'è possibile ricordare i morti. Essendo il luogo scelto dal defunto "privato", legato alla memoria dello stesso, verrà per qualche tempo ricordato dai suoi amici e familiari, e successivamente dimenticato. Sotto questo punto di vista i cimiteri paesaggistici sono piuttosto diversi dai bananeti nande, i quali "pur portando alla progressiva perdita di memoria individuale, sono luoghi rivestiti di importanza identitaria, comunitaria, storica". Portando inevitabilmente la tomba paesaggistica, ad un "paesaggio di sentimento" temporaneo, labile, invisibile ai più, destinato alla scomparsa insieme alla memoria del defunto (Favole, Ligi, 2004, p. 8).

Nella prima metà del Novecento, Martin Heidegger, ha sviluppato una serie di interessanti riflessioni filosofiche intorno alla domanda "che cos'è l'essere umano?". Secondo Heidegger (1927), l'essere umano in quanto "esserci" è sempre un "spaziale", nel senso che è sempre in un luogo fisico ed ha sempre a che fare con dei luoghi. Come vedremo in seguito, nel

momento in cui non è più possibile praticare un rito di passaggio di tale importanza, fisicamente, l'essere umano si ingegna utilizzando strade parallele.

La morte non è un evento singolo, fine a se stesso, isolato nel tempo, ma è un processo che trasforma, dotato anch'esso di una fase di separazione, una fase liminale e una di aggregazione. Rientra a tutti gli effetti nello schema del rito di passaggio formulato da Arnold Van Gennep che è stato trattato all'interno del primo capitolo.

In molte epoche, compresa la nostra, la parabola del corpo non si conclude con il trattamento del cadavere. La vita dei corpi prosegue ulteriormente attraverso varie categorie di "resti" che, in diversi modi, attirano l'interesse dei viventi. Per esempio le varie reliquie cristiane, i resti dei corpi trovati dagli archeologi, le reliquie scientifiche dell'anatomia, della medicina (per esempio gli organi per i trapianti) o "i cadaveri conservati di leader politici e religiosi rappresentano altrettanti esempi del prolungamento dell'esistenza sociale dei corpi oltre la morte (Favole, 2004, p. VII).

Quando, ai primi del Novecento, Robert Hertz cominciò a riflettere sul tema della morte a partire dalle informazioni che antropologi, missionari e viaggiatori avevano raccolto tra le società "primitive", divenne immediatamente chiaro che, nella maggior parte dei casi, la morte veniva intesa come un lungo processo trasformativo. Mentre è «opinione diffusa nella nostra società che la morte si compia in un istante», scriveva Hertz (Favole, 2004, p. VII).

L'anima, resto immateriale della persona, seguiva un cammino parallelo al corpo, viaggiando progressivamente verso il luogo dei morti: "In virtù dello stretto legame esistente tra l'anima e le ossa, i riti per cui esse vengono purificate, decorate, vivificate e infine condotte nel luogo consacrato, determinano di riflesso una reazione sulla condizione dell'anima" (Favole, 2004, 92).

Come accade nelle cerimonie cristiane in occidente, o ai tempi dell'antico Egitto con l'imbalsamazione dei faraoni e la creazione delle piramidi, i resti del corpo eseguono una serie di passaggi, che corrispondono anche a un cammino parallelo dell'essenza immateriale dell'uomo, l'anima. Viene utilizzata una cura per il corpo del defunto, che viene preparato all'aldilà e durante il cerimoniale vengono tenuta in considerazione la prospettiva simbolica, per esempio l'utilizzo di colori specifici del sacerdote che esegue il rituale, o nella cultura egizia, l'attenzione per gli oggetti contenuti insieme al defunto appena stato imbalsamato.

Sarà a partire da queste illuminanti riflessioni di Hertz che, qualche anno più tardi, Arnold Van Gennep collocherà i funerali tra i riti di passaggio, interpretando le loro varie fasi alla luce della triade separazione - margine o liminarietà - aggregazione. Il lungo processo di metamorfosi del defunto verso la condizione di antenato (e il corrispondente stato di lutto) viene concepito da questo autore come un periodo liminare (dal latino *limen*, soglia); la seconda sepoltura segna il momento di aggregazione del morto al mondo dei morti e di riaggregazione delle persone in lutto alla comunità dei viventi.

Facendo un salto temporale e arrivando all'epoca contemporanea, si può osservare ed analizzare un periodo che ha portato molta sofferenza negli ultimi anni, gli anni di isolamento forzato portati dal Covid-19. Durante il periodo di pandemia appena passato, è emerso quanto tutti quei riti che la società dava per scontati così non fossero.

Data l'alta contagiosità del virus, era impossibile anche dare una degna sepoltura alle vittime e questo ha impedito in molti casi l'elaborazione del lutto.

Quando la morte diventa esperienza collettiva, quotidiana, sperimentata in un orizzonte di arbitrio, di violenza e di terrore può scaturirne l'impossibilità di fare di essa materia di lavoro simbolico, di rappresentazione culturale. L'impossibilità di seppellire i defunti, di praticare i riti

funebri, di elaborare il lutto può far sì che la morte stessa diventi un *habitus*. Un *habitus* che si riproduce in altre morti, altre violenze, altri comportamenti non più definibili in un quadro culturale ma volti semplicemente alla riproduzione della violenza, all'esercizio di un potere fine a se stesso. La situazione [...] si configura insomma come una forma di "lutto culturale" caratterizzato dall'impossibilità di dare un senso alla morte (Favole, Ligi, 2004, pp. 3; 13).

Un argomento quanto mai attuale, essendo questo avvenuto in una prospettiva globale con l'avvento del Covid-19 di cui stiamo ancora piangendo i morti, in una illuminante intervista Adriano Favole ha sottolineato l'impossibilità, in quella circostanza tragica, di celebrare i riti del lutto ed elaborare simbolicamente la morte:

Questo è uno degli aspetti più forti di questa esperienza che abbiamo vissuto in Italia e non solo e cioè il fatto che non abbiamo potuto celebrare la morte con quei rituali che ci aiutano a elaborare il distacco [...] i corpi erano presenti ma è stato impossibile il contatto, il saluto, quelle operazioni che ci sembrano consuete, ci sembrano rientrare nella normalità ma che sono di straordinaria importanza nell'elaborazione del lutto. Ecco, quei camion [i camion militari disposti al trasferimento delle salme delle vittime del COVID-19 fuori da Bergamo, il 18 marzo 2020] sono il segno di un lutto che andrà elaborato per tanto tempo perché quando i morti non si possono piangere, come si diceva nelle tradizioni antiche, tornano ad agitare i viventi. Un modo figurato per dire che non siamo riusciti a elaborare il distacco¹.

Un aspetto che ha colpito di quel periodo di confinamento condiviso globalmente è quello di essere stati costretti a rimanere isolati in casa e di mantenere il distanziamento sociale e, in breve, l'impossibilità di praticare i riti. Da quelli più semplici come prendere un caffè in un

¹ L'intervista dal titolo *Coronavirus, perché l'elaborazione del lutto oggi è più difficile* è pubblicata su UnitoNews all'indirizzo: https://www.unitonews.it/index.php/it/news_detail/coronavirus-perche-lelaborazione-del-lutto-oggi-e-piu-difficile.

bar con un caro amico a quelli più profondi come i matrimoni e i funerali. Questo periodo ha permesso di riflettere sull'importanza della dimensione rituale nella vita degli esseri umani.

Non potendo elaborare il lutto nelle maniere convenzionali si cerca di coltivare la memoria con gli strumenti che abbiamo. E in questo momento gli strumenti sono quelli telematici. Per altro come stanno documentando gli studiosi della morte – penso al filosofo torinese Davide Sisto che lavora proprio sulla morte online da molti anni – questa è una trasformazione già in atto da ben prima del Coronavirus. Questo reinventarci nuovi riti e nuove forme di cordoglio che passano attraverso la rete, attraverso quello che la rete conserva dei nostri corpi, quel secondo corpo che noi abbiamo e che vive in rete. Questo crea dei problemi alla memoria, alla persistenza di vite che in realtà sono biologicamente spezzate ma è anche un'arma per praticare una sorta di elaborazione del lutto a distanza, per così dire (Favole, 2020).

Un esempio di strumenti telematici sono state le videochiamate, le chat di messaggistica istantanea di gruppo, oppure ancora i social network e i giochi online dove gli avatar virtuali si raggruppano “fisicamente” negli ambienti virtuali.

In questo capitolo abbiamo potuto constatare come diverse culture in diverse epoche affrontano il tema del lutto. Alcune di queste hanno la possibilità di fermarsi e celebrare l'ascesa del defunto nel mondo dei morti, altre hanno la necessità di non distrarsi dal loro obiettivo presente e per questo dedicano meno tempo alla celebrazione. E' emerso tuttavia quando sia importante per gli esseri umani entrare in contatto e condividere con la propria cerchia sociale il dolore e la tristezza dovuti alla perdita di una persona cara, permettendo così una migliore elaborazione del lutto e ripresa delle normali sfide quotidiane che si è tenuti ad affrontare.

Conclusioni

In conclusione, la presente tesi ha tentato di esplorare il tema dei riti di passaggio e della morte, sottolineando la loro rilevanza culturale, sociale e psicologica nelle diverse società e contesti storici. Attraverso l'analisi di vari riti di passaggio, come il battesimo, il matrimonio e i rituali funebri, è emerso un chiaro legame tra questi riti e la necessità umana di dare significato e struttura alle transizioni importanti nella vita, compresa la morte.

L'importanza dei riti di passaggio e dei rituali funebri è emersa anche nel contesto contemporaneo, nonostante le sfide e le trasformazioni che la società moderna ha apportato. Mentre alcune tradizioni e pratiche sono state modificate o persino abbandonate, la necessità di elaborare la morte e di affrontare il lutto rimane fondamentale per l'individuo e per la comunità.

Inoltre, è emerso che i riti di passaggio e i rituali funebri hanno molteplici funzioni, tra cui quella di facilitare la transizione da una fase di vita all'altra, di rafforzare l'identità sociale e culturale, di fornire conforto emotivo e di svolgere un ruolo terapeutico nella gestione del lutto. Questi riti offrono un contesto in cui le persone possono condividere il dolore e trovare sostegno reciproco, sperimentando una connessione con la propria comunità e con la tradizione che li precede.

Tuttavia, la tesi ha anche messo in luce la necessità di adattare i riti di passaggio e i rituali funebri alle esigenze e alle sfide del mondo contemporaneo. La globalizzazione, le nuove tecnologie e i cambiamenti sociali richiedono un costante processo di reinterpretazione e innovazione dei riti di passaggio, in modo da preservarne la loro essenza e al contempo renderli pertinenti e significativi per le persone di oggi.

L'analisi dei riti di passaggio e dei rituali funebri evidenzia l'importanza di queste pratiche nella nostra vita individuale e collettiva. Essi ci offrono uno spazio per onorare la vita e

affrontare la morte, permettendoci di dare senso e significato alle nostre esperienze più profonde. In un mondo in cui il cambiamento e la perdita sono inevitabili, i riti di passaggio e i rituali funebri continuano a svolgere un ruolo essenziale nel fornire conforto, guarigione e speranza mentre attraversiamo i momenti di transizione più significativi della nostra esistenza.

Bibliografia

- Accursio G. (2022). *EtnoAntropologia*, Società Italiana di Antropologia Culturale, 10 (2)
- Favole, A., Ligi, G. (2004). L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche. *La Ricerca Folklorica*, 49, 3-13.
- Favole, A. (2012). *Resti di umanità: Vita Sociale del corpo dopo la morte*. Laterza.
- Favole, A. (2020). *Coronavirus, perché l'elaborazione del lutto oggi è più difficile*, https://www.unitonews.it/index.php/it/news_detail/coronavirus-perche-lelaborazione-del-lutto-oggi-e-piu-difficile
- Remotti, F. (2014). Fondazione Ariodante Fabretti. *Studi Tanatologici, volume VII*.
- Segalen, M. (2002). *Riti e rituali contemporanei*. Il Mulino.
- Tambiah, S. J. (2002). *Rituali e cultura*. Il Mulino.
- Rivière, C. (2006). *I riti profani*. Armando Editore.
- Turner, V. W. (2008). *Antropologia della performance*. Il Mulino.
- Van Gennep, A. (2013). *The Rites of Passage*. Routledge.
- Villani, D., Sorgente, A., Iannello, P., & Antonietti, A. (2019, June 17). *The role of spirituality and religiosity in subjective well-being of individuals with different religious status*. *Frontiers*. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2019.01525/full>