

**Il rito di passaggio come strumento di maturità.  
Contributi dell'antropologia culturale  
antica e contemporanea -  
The rite of passage as an instrument for maturity.  
Contributions of ancient and contemporary cultural  
anthropology**  
di Chiara Dolce (Università di Cagliari)

Abstract. The history of Anthropology, from Arnold Van Gennep to Marco Aime insists on the importance of the rite of passage as a universal instrument of growth of the human person. As an “invitation to the choice,” publicly acknowledged, the ritual includes men in a defined system of limits and responsibilities, accompanying him in the assumption of these duties and protecting it against the difficulties of these assumptions. But what happens if society ceases to resort to ritual instrument? In the following work we will try to shed light on the relationship between the difficulty of human maturation and the disappearance of the rites, increasingly common condition of the contemporary generations.

Keywords: anthropology, rite of passage, limits, responsibilities, maturation.

Sommario: Introduzione; 2. Van Gennep e la struttura teleologica del passaggio rituale; 2.1 Il fenomeno del margine. Rottura e continuità col mondo naturale. 2.2 Il “significato essenziale” del rito come occasione di studio per altri campi d’indagine; 3. Marco Aime e la necessità permanente del rito di passaggio nella società umana; 3.1 Universale necessità culturale della gerarchia e della distinzione temporale; 3.2 Indifferenza della gerarchia (“generazione confusa”); 3.3 Indifferenza del tempo (istantaneizzazione del presente); 4. Conclusioni.

*Te ne andrai alla tomba in piena maturità,  
come si ammucchia il grano a suo tempo.*

(Gb, 5, 26)

### *1. Introduzione*

Ad un’analisi superficiale appare forse bizzarro il fatto che la parola “mattino” e la parola “maturità” condividano la medesima radice etimologica. E infatti *matutinum* e *maturus* sorgono, diramandosi, dall’etimo *mâ-*: misurare, da cui *mâta*, tempo, ma anche *mètron*, come misuratore di questo, e *mòdus*, con significato

morale della “misura”: maniera, regola, usanza, ordine. Vi è dunque un rapporto intimo e originario tra il maturare e lo spuntare del primo sole che ha a che vedere con il tempo e la morale, quasi come se senza uno scorrere del tempo non possa giungere a compimento (a maturazione) il bene di un qualcosa o qualcuno, il suo essere ordinato e regolato alla pienezza della propria natura. Ad un’analisi più profonda, così, la semanticità di “maturità” e “mattino” comincia a farsi una cosa sola nel tema unificatore del tempo che è passaggio cosmico e morale: il tempo del mattino che inaugura le opere della vita e quello della maturità che realizza quell’operosità promossa dal sorgere del sole. «La mattina semina il tuo seme e la sera non dar riposo alle tue mani, perché non sai qual lavoro riuscirà, se questo o quello o se saranno buoni tutt’e due» (*Qoelet* 11,6). In entrambi i casi è un tempo di fatica e passaggio di questa fatica: dal buio alla luce, dal seme al “lavoro buono”. Incarna bene il senso del passaggio come fonte di luce e di maturazione la figura della dea italica preromana *Mater Matuta* (il cui nome, di nuovo, deriva dallo stesso etimo *mâ-*): essa era dea del Mattino e della nascita, ovvero stava a custodia di due passaggi liminali cosmici e individuali, verso la luce e la vita; essa garantiva la maturazione di due fondamentali processi: il passaggio solare nell’orizzonte d’Oriente e la conclusione della gestazione per cui un seme diviene un “buon lavoro”. In entrambi i passaggi è implicita la morte come condizione: il buio e la non vita; motivo per cui questa figura, rifunzionalizzata come “Grande Madre”, fu implicata nel ciclo naturale morte\rinascita del grano, piantato e mietuto, dove il chicco deve morire per maturare a nuova vita, per divenire qualcosa di superiore, di realizzato. Per maturare, dunque, bisogna “morire”, distaccarsi da uno stato che più non conviene, e per morire bisogna “passare”. Ma in che senso il passaggio, il distacco, è nell’uomo preludio di maturità? È l’istituto rituale, suggerisce la storia del pensiero antropologico, che risponde a un tale quesito; dove i riti conservano a tutt’oggi, pure se depotenziati rispetto al ruolo che godevano in passato nelle comunità a cosiddetto “regime tradizionale”, la loro catarsi pedagogica. Necessario, allora, conoscerne la struttura e il valore educativo in ordine al processo di maturità. L’antropologo sensibile per eccellenza al tema del passaggio – e ancora detiene il dominio per importanza e specificità d’analisi in tal senso – è Arnold Van Gennep, studioso franco-tedesco la cui opera più importante del 1909 individua nel processo del passaggio rituale la necessaria epifania di una struttura sociale. Su esempio degli studi di Émile Durkheim e Marcel Mauss che intendono la società come una classificazione continua<sup>1</sup> – il passaggio

<sup>1</sup> «Società, per Van Gennep, vuol dire divisione: le società umane non sono tali se non collocano gli individui in qualche comparto, ottenuto appunto mediante operazioni di divisione. E’ indubbio che Van Gennep abbia tratto da Durkheim e Mauss il tema della classificazione. [...] Questa stessa idea di classificazione [...] assumerà il valore di un tratto sociale universale. La classificazione è una “necessità” o un “bisogno sociale”, e il totemismo non è altro che uno dei possibili sistemi di classificazione. È la classificazione la base logica (e sociologica) fondamentale, non il contrario. Occorre dunque rovesciare il nesso stabilito da Durkheim, secondo il quale la classificazione cosmica degli esseri e delle cose “era una conseguenza del totemismo”. [...] “I popoli i quali non hanno totemismo possiedono purtuttavia un proprio sistema di classificazione, il quale è comunque uno

è qui considerato come esigenza del vivere sociale e starà a noi, successivamente, rinvenirlo come esigenza pedagogica della persona umana.

### 2. *Van Gennep e la struttura teleologica del passaggio rituale*

Scrivendo dunque lo studioso che in qualsiasi forma di società, pure lontana nel tempo e nello spazio, la vita dell'uomo «consiste nel passare successivamente da un'età all'altra e da un'occupazione ad un'altra. [...] È il fatto stesso di vivere che rende necessario il passaggio successivo da una società speciale a un'altra e da una situazione sociale a un'altra, cosicché la vita dell'individuo si svolge in una successione di tappe nelle quali il termine finale e l'inizio costituiscono degli insiemi dello stesso ordine»<sup>2</sup>. In generale l'uomo compie passaggi rispetto al ciclo biografico («nascita, pubertà sociale, matrimonio, paternità, progressione di classe, specializzazione di occupazione, morte»)<sup>3</sup>; rispetto alla società particolare che ogni società generale comprende (ovvero caste, clan, fratrie, gruppi totemici, certe classi professionali, la famiglia, l'unità politico-amministrativa, ecc.); e rispetto ai singoli avvenimenti circostanziati e temporanei da affrontare («gravidezze, malattie, pericoli, viaggi», eccetera)<sup>4</sup>. Questo ordinarsi è il processo fisiologico di vita e, potremmo dire, di maturazione del corpo sociale. Così per le comunità umane – «vivere significa disaggregarsi e reintegrarsi di continuo, mutare stato e forma, morire e rinascere; in altre parole si tratta di agire per poi fermarsi, aspettare e riprendere fiato per poi ricominciare ad agire, ma in modo diverso»<sup>5</sup>. Il tutto sempre entro due divisioni universali che, secondo l'antropologo, «solcano tutte le società, da un capo all'altro del mondo e della storia»<sup>6</sup>: quelle su base sessuale e magico-religiosa, distinzioni a fondamento del “mondo complesso dei vivi” a cui sempre universalmente si aggiunge «il mondo che precede la vita e quello che viene dopo la morte»<sup>7</sup>. Detto ciò, è a questo processo di passaggio incessante da uno stato a un altro, pur entro il corpo sociale, che Van Gennep (concependola come “risultato di una sorta di illuminazione”) riferisce la fortunata nozione “riti di passaggio”, «impiegata ormai come espressione tipica del gergo antropologico e come categoria dall'indubbio valore strumentale»<sup>8</sup>, in quanto finalmente introduce «un'organizzazione concettuale là dove prima esisteva soltanto disordine o descri-

degli elementi primordiali del loro sistema di organizzazione sociale”. Per sopravvivere ogni società deve soddisfare due requisiti fondamentali: la coesione interna e la continuità temporale del gruppo. La classificazione è uno dei modi principali con cui si cerca di garantire coesione e continuità» (F. Remotti, “Van Gennep tra etnologia e folklore”, in A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, pp. XIV-XV).

<sup>2</sup> A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909, trad. it. *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 5.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>8</sup> F. Remotti, op. cit., p. VII.

zioni più o meno dettagliate di riti difficilmente classificabili<sup>9</sup>. E infatti nonostante diversi antropologi, storici e sociologi prima di lui (come Sidney Hartland, Fustel de Coulanges, James Frazer, Robert Hertz, Goblet d'Alviella) si fossero già occupati dei riti nei loro dettagli e varietà, sorprendendosi pure delle tante analogie tra l'uno e l'altro, Van Gennep fu il primo studioso a individuare «il legame profondo che intercorre tra questi riti e la loro ragion d'essere»<sup>10</sup>, che è appunto l'esigenza umana (ma anche cosmica e naturale, egli dirà) del passaggio e del tempo di necessario riposo (margine) tra il cambiamento di uno stato e un altro. Il fine generale del rito, spiega dunque lo studioso, è – considerate sempre le dovute specificità di ogni sistema rituale – sempre il medesimo, ovvero “invitare alla scelta”, che nell'uomo è fisiologicamente morale: «Far passare l'individuo da una situazione determinata ad un'altra anch'essa determinata. Essendo identico il fine, è perciò necessario che i mezzi per conseguirlo siano, se non proprio identici nei particolari, almeno analoghi»<sup>11</sup>, sempre comunque orientati ad assistere l'uomo che avanza nell'esistenza adulta o come direbbe Van Gennep che “si viene modificando” «giacché ha superato parecchie tappe e ha oltrepassato molte frontiere»<sup>12</sup>, tutte orientate al suo sempre più completo sviluppo. «Di qui la somiglianza generale delle cerimonie della nascita, dell'infanzia, della pubertà sociale, del fidanzamento, del matrimonio, della gravidanza, della paternità, dell'iniziazione alle società religiose e dei funerali»<sup>13</sup>. Ora, il fatto che vi sia un fine generale in ogni comportamento rituale, «quello di assicurare un cambiamento di stato»<sup>14</sup>, non esclude che ogni rito abbia un proprio fine: il fine fecondativo del matrimonio non si può confondere di certo con quello di protezione della nascita o con quello di propiziazione dell'iniziazione o, ancora, con quello di appartenenza al divino dell'ordinazione. Bisogna dunque pensare al rito di passaggio come a uno strumento della crescita umana per tappe in ordine ad una sorta di gerarchia di fini: dei fini particolari inclusi e ricapitolanti in un fine generale, questo operante a distanziare dall'immediatezza istintiva propria dell'animale un cambiamento che nell'uomo dev'essere mediato nel valore, dove tale distanziamento: e produce una formazione umana più alta, e attutisce il trauma del cambiamento di stato proprio di ogni rito. Questa teleologica struttura rituale è esigenza permanente dell'umanità in quanto l'uomo per natura è mediatezza, cioè continuamente deve “passare”:

Sono sempre nuove le soglie da valicare: soglie dell'estate o dell'inverno, della stagione o dell'anno, del mese o della notte; soglia della nascita, dell'adolescenza o della maturità; soglia della vecchiaia; soglia della morte e soglia dell'altra vita (per coloro che ci credono)<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. XIII-XIV.

<sup>10</sup> A. Van Gennep, op. cit., p. 1.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 166.

## Il rito di passaggio come strumento di maturità

Proprio perché la società è un'incessante classificazione, di fronte a queste soglie l'uomo deve in qualche modo adoperarsi per autoincludersi – non senza il supporto comunitario già predisposto affinché ciò avvenga – in uno stato definito: «È obbligato a sottomettersi, dal giorno della sua nascita a quello della sua morte»<sup>16</sup> a dei sistemi sociali (i riti, appunto) che gli consentano di «poter passare da un compartimento all'altro, al fine di riuscire ad aggregarsi a individui classificati in compartimenti diversi»<sup>17</sup>. Così, che sia complesso o semplice, religioso o laico, il rito manifesta sempre la medesima struttura: anche nei riti moderni e desacralizzati come la discussione di laurea o la dipartita per il servizio militare, si trova il medesimo schema, una sorta di struttura trascendentale composta da: una fase preliminare o “di separazione”, una liminare o “di margine” (uno stadio intermedio) e una post-liminare o “di aggregazione” in un medesimo dispositivo mitico-rituale. Mediante una separazione sociale, un margine (più o meno lungo) e una riaggregazione sociale, così, «l'individuo passa in tutte le circostanze importanti della sua vita»,<sup>18</sup> in un continuo e pubblicamente sostenuto “morire e rinascere”, superare qualcosa di vecchio per diventare qualcosa di nuovo. E benché ognuna di queste fasi sia individuabile come “rito a sé”, ad esempio il matrimonio come rito aggregativo e il funerale come separativo, è bene ricordare che tutte e tre insieme sono coesistenti in un medesimo comportamento rituale che sottilmente divide, fa “riposare” e aggrega; dunque separa, “dà tregua” per un nuovo inizio e unisce, sempre con la mediazione di un margine, che spesso (si pensi al fidanzamento, alla gravidanza o all'iniziazione) «è abbastanza sviluppato per costituire una tappa autonoma»<sup>19</sup>.

### 2.1 *Il fenomeno del margine. Rottura e continuità col mondo naturale*

E dunque proprio il margine, come ben precisa Francesco Remotti, «costituisce la chiave di volta della struttura formale dei riti di passaggio»<sup>20</sup>. E lo è – osserviamo noi – per due ordini di motivi: da un lato il margine realizza l'uomo nella sua specifica condizione umana, contribuendo mediamente a distanziarlo dall'immediatezza animale che si è vita ripetente ma non per questo ritualizzante (cioè la ripetizione non è atto culturale, decisione); dall'altro – e può apparire paradossale – il margine è ciò che produce una compartecipazione tra umanità e animalità, essendo un'attività primordialmente biologica. Iniziamo a comprendere in che senso il margine è una struttura che “umanizza l'uomo”. Il margine è ciò che occorre all'uomo affinché possa morire per rinascere, dare morte ad uno stato immaturo per conquistare quello maturo; e ciò rallentando il passaggio, con la tipica gradualità rituale, in un lavoro altamente culturale e sempre

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>20</sup> F. Remotti, op. cit., p. XIX.

meno naturale – benché mai totalmente indipendente dal piano biologico – che sottrae l'uomo alla immediata, inesorabile ciclicità dell'istinto animale. «È il margine, in altre parole, che impedisce la coincidenza tra il movimento di separazione (da una situazione A) e il movimento di aggregazione (a una situazione B)»<sup>21</sup>, laddove tale coincidenza sarebbe *tout court* l'immediatezza animale: l'animale passa nell'immediato da uno stato di necessità ad uno di soddisfazione, mentre l'uomo media questo passaggio, lo decide valorosamente insomma, nel trascendimento della natura nella cultura e, in questa pedagogia del distacco, matura e si compie. Ovviamente il margine sarà tanto più elaborato quanta più distanza vi è tra il prima e il dopo: ed ecco perché rituali come quelli matrimoniali o di iniziazione sono stati altamente codificati nella storia umana. In linea di massima quanto più le due situazioni di origine (A) ed arrivo (B), sono distanti, tanto più il rito è strutturato. Ad esempio, «tra il mondo sacro e il mondo profano c'è un'incompatibilità tale»<sup>22</sup> che il margine tra questi due mondi è universalmente complesso. E in generale appaiono come fortemente ritualizzate (dotate cioè di margine fortemente istituzionalizzato) quelle civiltà dove il sacro «ingloba pressappoco tutto», tanto che in tali casi «nascere, partorire, cacciare ecc. sono azioni che attengono, per la maggior parte dei loro aspetti, al sacro»<sup>23</sup>, dunque sono azioni ritualizzate anche negli aspetti che oggi diremmo più banali. Per quanto, però, possa essere complesso il margine, esso mai conduce l'uomo a sopprimere totalmente quell'immediatezza animale che sempre lo richiama nei suoi abissi istintivi.

Né l'individuo né la società, d'altra parte, sono indipendenti dalla natura, dall'universo; il quale peraltro, è esso stesso soggetto a ritmi che hanno le loro ripercussioni sulla vita umana. Persino nella vita dell'universo esistono tappe e momenti di passaggio, avanzamenti e fasi di arresto relativo, interruzioni<sup>24</sup>.

Ritmi rituali e ritmi naturali si compenetrano e, come Remotti ben sottolinea, lo stesso margine non è “un fatto meramente rituale”. «I riti di passaggio non sono dunque del tutto separati dal mondo naturale. Oltre al fatto che molto spesso questi riti concernono le vicende biologiche degli individui, essi trovano nell'universo una serie di spunti e di indicazioni»<sup>25</sup>. L'uomo ha trasceso nella storia le tappe cosmiche più evidenti ed è così che sono stati ritualizzati i passaggi naturali mensili con cerimonie di plenilunio, quelli stagionali con riti di equinozio e solstizio, quelli annuali con ancora attuali cerimonie di Capodanno. «È necessario perciò anche riconnettere le cerimonie dei passaggi cosmici alle cerimonie di passaggio umane»<sup>26</sup>, facendo emergere, spiega Van Gennep, come «imponendo

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> A. Van Gennep, op. cit., p. 4.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>25</sup> F. Remotti, op. cit., p. XX.

<sup>26</sup> A. Van Gennep, op. cit., p. 6.

particolari ritmi alla vita sociale, i riti di passaggio collegano la società alla natura, ovvero introducono nella vita sociale un aspetto o una dimensione naturale; ma nello stesso tempo avvicinano la natura alla società»<sup>27</sup>. Così potremmo dire che tra il regno animale e quello umano sta la ritualità come segno di condivisione umana del piano naturale e, al medesimo tempo, come segno di rottura da questo. Si comprenda bene, dunque, che quello di Van Gennep non è affatto un tentativo di identificare il rito in un impulso biologico-cosmico; egli al contrario «è molto consapevole della trasformazione che le vicende e i ritmi biologici subiscono nei processi di valorizzazione»<sup>28</sup>. La consanguineità biologica, ad esempio, non è la parentela sociale; l'unione fisica non è il matrimonio sociale, eccetera. «Per il fatto stesso di riprodurre su un piano simbolico un evento naturale (nascita, morte, unione sessuale e così via), il processo di ritualizzazione pone in essere una serie di “eventi” parallela a quella naturale, ma non del tutto coincidente»<sup>29</sup>. Se fosse coincidente, non vi sarebbe realizzazione né maturazione della natura umana. Per dirlo concretamente, non è la relazione sessuale che matura l'uomo come tale ma la scelta sponsale; non è il mangiare in sé che matura l'uomo ma il suo convivio socializzato. «Là dove si producono riti, inevitabilmente si determina una divergenza rispetto alla natura»<sup>30</sup> ed è proprio entro tale divergenza realizzata dal rito che l'essere umano si compie come tale e, per questo, matura. Insomma il comportamento rituale «è la creazione – attraverso riferimenti naturali – di eventi sociali: è – per dirla in termini più moderni – un linguaggio sociale che impiega termini naturali»<sup>31</sup>. Si rifletta, in proposito, sull'intimo rapporto tra esigenza ideale e realizzazione materiale del passaggio, laddove per Van Gennep «soltanto di rado si tratta di un “simbolo”»<sup>32</sup>. Il passaggio ideale è nell'uomo anche materiale (es. l'entrata in una casa, il passaggio da una stanza a un'altra, l'attraversamento di una strada), cioè «si tratta dell'identificazione del passaggio attraverso le differenti situazioni sociali con il passaggio materiale»<sup>33</sup> per cui ad una maturazione morale corrisponde una modificazione fisica; «il cambiamento di categoria sociale implica un cambiamento di domicilio», generalmente.

### 2.2 Il “significato essenziale” del rito come occasione di studio per altri campi d'indagine

Sappiamo fin qui, con Van Gennep, che nei riti umani, pur nella molteplicità delle forme e dei ruoli («che si tratti della nascita o della morte, dell'iniziazione o del matrimonio») <sup>34</sup>, è inscritta una struttura teleologica volta al “pas-

<sup>27</sup> F. Remotti, op. cit., p. XX.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. XXI.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> A. Van Gennep, op. cit., p. 168.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 167.

saggio” biologico e morale che «si ritrova sempre, espressa consapevolmente o potenzialmente»<sup>35</sup>; si tratta di una medesima “tendenziale disposizione” universale che manifesta nella sua strutturale sequenza di separazione, margine e aggregazione, un “significato essenziale”, una disposizione umana «in vista di un fine ben determinato»<sup>36</sup>, che nella sua universalità è quello della maturazione per tappe di crescita, dell’acquisizione di stati più completi. Prima di Van Gennep nessuno studioso sembrava «aver colto la generalità»<sup>37</sup> del margine, che genera un’acquisizione di maturità in ordine a più esigenti responsabilità morali, attuando il dramma del mutamento in atto. Una spiegazione, questa, che nello studio dell’uomo consente, ad esempio, di «orientarsi facilmente nella complessità dei riti preliminari al matrimonio e comprendere la ragion d’essere delle loro sequenze»<sup>38</sup>. Ma anche di studiare la natura umana nella sua esigenza insopprimibile di trascendimento. Proprio per la sua doppia natura biologica e culturale, nell’uomo il comportamento rituale si trova in qualche modo ricompreso in quello naturale, tanto che «il fenomeno del margine [...] si ritrova nell’attività biologica generale, nelle applicazioni dell’energia fisica, nei ritmi cosmici»<sup>39</sup>. Il margine appare come una “necessità fondamentale” per la crescita umana; una necessità ancora più ampia che nei fenomeni fisici. Poiché, precisa Van Gennep,

se un corpo può muoversi circolarmente nello spazio con una velocità costante, non è però più la stessa cosa quando si tratti di attività biologiche o sociali. Infatti queste si logorano e devono, ad intervalli più o meno ravvicinati, rigenerarsi. È proprio a questa necessità fondamentale che, in definitiva, rispondono i riti di passaggio<sup>40</sup>,

così da costituire un vero e proprio processo di “morte e rinascita” per l’esistenza dell’uomo. L’intuizione ultima dell’antropologo franco-tedesco, in fondo, è un’idea di studio che a lui, che considera il passaggio rituale un “pezzo della sua carne”, pare “grandiosa”: ovvero finalmente poter «ricollegare le tappe della vita umana a quelle della vita animale e vegetale e poi, quasi per una specie di divinazione prescientifica, ai grandi ritmi dell’Universo»<sup>41</sup>. Si ripensi, in proposito, alla comune radice etimologica di “mattino” e “maturità”; essa non appare più bizzarra, se interpretata per entro il rito, ma coerente e ragionevole. Come Remotti suggerisce, «naturalizzazione della società umana e socializzazione o umanizzazione della natura possono essere considerate (interpretato Van Gennep al di là delle sue scarse indicazioni in proposito) come gli effetti convergenti dei riti di passaggio: i quali si configurano dunque come un ponte, un termine

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 168.

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 170.



di mediazione tra i due regni»<sup>42</sup>. Una mediazione che si direbbe una “struttura”. «Frutto di una ricerca comparativa che non conosce limiti etnografici, geografici o cronologici»<sup>43</sup>, la somiglianza e la diffusione dei riti tra le civiltà non è sintomo di coincidenza casuale o di superficialità dell’indagine ma «è invece l’espressione della loro struttura fondamentale»<sup>44</sup> insita nella natura dell’uomo. Ecco perché Van Gennep esorta ciascuno studioso ad applicare tale struttura «ai fatti del suo personale campo di indagine»<sup>45</sup>. E così ci è sembrato utile fare, orientando il problema del “passaggio” al nostro problema della umana maturità. Quasi cent’anni dopo Van Gennep, l’antropologo contemporaneo Marco Aime fa suo (supponiamo implicitamente) il consiglio vangenepiano di applicare lo studio dei riti al proprio campo d’indagine e osserva la società contemporanea italiana in merito alla fatica giovanile di “diventare grande”. Egli sostiene come la secolarizzazione dei riti di passaggio (sostanzialmente la loro privatizzazione e il loro depotenziamento catartico) e la loro graduale scomparsa vada a costituire la spiegazione della difficoltà che hanno oggi le giovani generazioni nell’affrontare il processo di maturità e compiere scelte responsabili. Si assiste oggi, rileva l’antropologo piemontese, a una soppressione o a uno sclerotico allungamento del margine, non più promosso dal rito di passaggio che gradualmente viene abolito da due fattori: l’indifferenza gerarchica tra adulti e giovani in una dominante generazione di postadolescenti (dove senza l’adulto viene a mancare il “custode” del passaggio) e l’indifferenza temporale tra il passato e il futuro in una imponente istantaneizzazione del presente (dove senza un “prima” e un “poi” alcun passaggio può prodursi).

### 3. Marco Aime e la necessità permanente del rito di passaggio nella società umana

Anzitutto Aime ribadisce la necessità del rito di passaggio nella storia della civiltà come strumento di attribuzione di responsabilità per precise fasce anagrafiche, a cui corrispondono precisi doveri, quindi gradi di maturità. «Quale che sia la nostra cultura di appartenenza [...] tutti noi umani veniamo al mondo, cresciamo, ci sviluppiamo, poi, più o meno lentamente, iniziamo a declinare fino al termine del nostro cammino. Si tratta di un processo naturale [...] al quale siamo

<sup>42</sup> F. Remotti, op. cit., p. XX.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. XXIII.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. XXIII. Precisa quindi Remotti: «Il fatto di non aver selezionato –secondo l’insegnamento di Durkheim- uno specifico materiale etnografico, proveniente da un numero ristretto di società, e persino il fatto di non aver approfondito certe linee interpretative attribuiscono a questo libro un carattere di non specializzazione, di ampia generalità, che lo rende oggi disponibile per diverse interpretazioni e discussioni sul rituale» (*ivi*, p. XXVII).

<sup>45</sup> A. Van Gennep, op. cit., pp. 1-2. Qui ovviamente, precisa Remotti, «non si tratta di proporre assimilazioni immediate, ma di adottare una prospettiva che sia in grado di collocare le diverse manifestazioni della cultura umana –quindi anche i suoi riti- in un quadro di riferimento più ampio ed esplicativo» (*ivi*, p. XXVII).

inevitabilmente sottoposti»<sup>46</sup>. Questa maturazione biologica, prosegue lo studioso, viene ripasmata nella società umana secondo una determinazione culturale di fasi, ciascuna della quali è atta ad attribuire all'uomo ruoli e doveri. Così,

tutti i sistemi inventati per scandire la vita umana non sono solamente codici comuni finalizzati a definire più o meno approssimativamente l'età di un individuo»,<sup>47</sup> ma in qualche modo ne assegnano diversi gradi di doverosa maturità, tutti «relativi allo sviluppo intellettuale, morale e sociale. Ci si aspetta che le persone cambino il loro comportamento e assumano di volta in volta un ruolo considerato consono al periodo dell'esistenza che stanno vivendo»<sup>48</sup>.

Ora, si trovano delle comunità a regime tradizionale in cui in modo pregnante l'invecchiamento biologico coincide con una formazione continua che matura l'uomo fino alla pienezza della sua persona e ad una sempre più stabile integrazione in società. Gli Oromo (Etiopia, Kenia) i samburu (Kenia), Taneka (Benin), Tallensi (Ghana) ne sono validi esempi. «Per esempio, tra i *tallensi* del Ghana, chi muore prima di aver completato tutti gli stadi normali della vita è una persona in senso meno pieno rispetto a chi li ha invece portati a compimento»<sup>49</sup>. Ma in generale, regimi tradizionali a parte, «ogni società riconosce ai momenti della vita di un individuo un valore di tipo sociale. Quindi, il valore attribuito all'età non è più legato al singolo ma diventa collettivo, e il passaggio da una fase all'altra viene spesso ritualizzato»<sup>50</sup>. Così, universalmente nella storia dell'uomo «si ritiene che gli individui di una determinata età siano adatti a particolari funzioni sociali: sposarsi, combattere, guidare un'auto, governare»; e affinché queste funzioni possano essere soddisfatte, sempre «occorre predisporre meccanismi che vincolino in qualche modo l'aspetto biologico a quello sociale»<sup>51</sup>, come ancora oggi il festeggiamento della maggiore età, della carriera sociale, o del pensionamento ad esempio. Il rito di passaggio, diversamente da ciò che si può pensare, non è dunque una faccenda esclusiva delle società arcaiche o tradizionali in senso stretto. Questi sono «riti che, nonostante le riformulazioni e talvolta in forma depotenziata, sono previsti anche in società come la nostra»<sup>52</sup>. La funzione, ancora oggi, resta sempre la medesima: separare e riaggregare, mediante una "frattura" e una "continuità". «Frattura, perché spezzano un percorso altrimenti lineare, creando un angolo laddove ci sarebbe stata una linea continua. Continuità, perché lo fanno all'interno di un quadro sociale condiviso, tanto da chi al rito si sottopone quanto da coloro che ci sono già passati»<sup>53</sup>. Come già Van Gennep as-

<sup>46</sup> M. Aime, *La fatica di diventare grande. La scomparsa dei riti di passaggio*, in M. Aime, G. Pietropolli Charmet, Einaudi, Torino, 2014, p. 8.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 33-34.

seriva «questo momento di interruzione, di sospensione della regola e della linea di sviluppo costante, rappresentato dai riti di passaggio, è previsto dalla società stessa»<sup>54</sup>. Società che universalmente si adopera per predisporre degli strumenti, i riti appunto, «che assolvono al compito comune di evidenziare e di drammatizzare l'importanza del momento, ma allo stesso tempo di attenuare l'angoscia del nuovo, della sospensione, della trasformazione, non lasciando soli i soggetti coinvolti e facendoli, al contrario, sentire parte della comunità»<sup>55</sup>. Ogni società insomma, sostiene Aime, anche se con modi e gradi differenti, ritualizza il rito fungente dell'esserci, del passare da un cosmo a un altro, con eventi comunitari atti «a fare acquisire un nuovo status sociale in seno a una società, che presenta un sistema strutturato e gerarchico di posizioni e associa gruppi di individui che si riconoscono negli stessi principi»<sup>56</sup>. È essenziale che sia l'adulto a esercitare nei confronti del giovane una pedagogia del passaggio, col ricorso alla regola (al senso del limite, sostanzialmente) non certo finalizzata ad escludere il giovane dalla società adulta, bensì per condurlo «a farne parte nel modo più pieno»<sup>57</sup>. Ma, si domanda Aime, *perché è così importante evidenziare le differenze tra giovani e adulti?*

### 3.1 *Universale esigenza culturale della gerarchia e della distinzione temporale*

L'adolescenza, stato di transizione tra l'infanzia non decidente e la vita adulta doverosamente decidente, è «una rapida trasformazione biologica, in cui l'individuo inizia a prendere coscienza di se stesso e del fatto che deve decidere per conto suo»<sup>58</sup>. L'adolescente è un giovane uomo che va costruendo in un tempo relativamente breve la sua identità personale. Ora, per il fatto stesso che «qualunque identità si fonda e si erige sulla differenza, è quanto mai necessario che la comunità da un lato stabilisca in modo chiaro il confine tra il mondo dei giovani e quello degli adulti, e dall'altro ne "protegga" il passaggio, collocando segnali, punti di riferimento ben visibili. Le differenze devono essere ben chiare per entrambe le parti: bisogna porre limiti evidenti, netti, distinguere ciò che è lecito e giusto fare in una condizione e ciò che lo è in un'altra»<sup>59</sup>. I riti, come regole rafforzate e maggiormente protettive, sono gli unici dispositivi culturali in grado di porre "limiti evidenti". Tra i riti molto diffusi nella società italiana fino a qualche decennio fa Aime ricorda il servizio militare quando ero d'obbligo che, trasformando il ragazzo in uomo «comportava una rottura delle abitudini e una ridefinizione dei rapporti tra il giovane e la società»<sup>60</sup>; ma anche l'ingresso nel mondo del lavoro, nel recente passato di norma «preceduto da un periodo di

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 45.

apprendistato, che dava vita a un percorso prestabilito, seguendo il quale un apprendista diventava un artigiano vero e proprio»<sup>61</sup>; e anche il matrimonio che «fa diventare due giovani marito e moglie e potenziali genitori»<sup>62</sup>. In particolare

il servizio militare presentava molti tratti tipici del rito di passaggio, come definito dallo schema di Van Gennep. [...] Sotto l'aspetto formale c'è una separazione con l'uscita dalla casa e l'ingresso in caserma; segue una fase liminale, rappresentata dall'intero periodo di reclutamento; e infine si ha la riaggregazione, con il ritorno a casa in veste di adulto di chi ha superato la prova<sup>63</sup>.

Allo stesso modo, nel matrimonio cattolico «i due futuri sposi entrano in chiesa, ciascuno a braccetto di un genitore, come a segnare l'appartenenza alla famiglia di origine. Poi si staccano dai genitori (separazione) per partecipare, insieme, al rito vero e proprio (liminalità). Infine lasciano l'altare a braccetto, per rientrare nel gruppo di amici e parenti (riaggregazione) con uno status nuovo, quello di individui sposati»<sup>64</sup>. In questi riti è evidente il processo maturativo del “morire e rinascere” vangenepiano. Evocando un'espressione di V. W. Turner, il rito di passaggio è per Aime una vera e propria “prova di morte”. Si deve morire per attingere a una qualità superiore di esistenza. Si muore allo stato indifferenziato per rinascere maggiormente individuati. Spesso anzi in certi rituali si esaspera l'indifferenza per meglio ribadire l'identità: si pensi ai riti carnevaleschi con la celebrazione dell'indifferenza (maschi vestiti da femmine e viceversa, ricchi vestiti da poveri, infanti da adulti, ecc.) o a quelli dell'ordinazione religiosa dove la novizia suora si prostra a terra ricoperta da un velo bianco che sottrae alla vista altrui la sua identità passata, corporea anzitutto, in attesa della nuova. Per questo saper affrontare “morte e rinascita” ogni rito conserva in sé un qualcosa di sacro. «Per certi versi potremmo paragonare il rito a una liturgia. Infatti, le caratteristiche essenziali che trasformano un evento in un rituale sono la regolarità di esecuzione e la ripetitività formale»<sup>65</sup>. Ora, Aime si sofferma sulla importanza di rimarcare la differenza tra giovani e adulti perché è proprio nella assenza di questo fondamentale confine che intravede una sempre più problematica possibilità di maturazione identitaria dei giovani d'oggi, figli di una società in cui «il passaggio all'età adulta avviene sempre più tardi e in modo spesso affievolito»<sup>66</sup>. In passato, ricorda, non era così. Con riferimento agli studi di Philippe Ariès (*Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*) Aime si accorge che oggi non vi è più quell'“unica distinzione più o meno netta” tra adulti e giovani – ancora priva del concetto ambiguo di “adolescenza” - che un tempo in tutte le società veniva marcata da riti di passaggio collettivi. Viene meno, oggi, quel carattere iniziatico

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 16.

che si rinveniva, per esempio, nei riti ebraici del *Bar Mitzvah* per maschi e del *Bat Mitzvah* per femmine che consentiva di accedere all'età adulta già all'età di tredici anni. «Con la secolarizzazione sono scomparse le fondamentali fasi di liminalità che costituivano il cuore del rito di passaggio. Tale mancanza è dovuta [...] al venir meno di sistemi strutturati e di ruoli gerarchici ben definiti»<sup>67</sup>, confusi i quali si allenta il limite tra giovani e adulti in una lunga e sempre più confusa adolescenza. Nella società moderna il passaggio all'età adulta è in genere “celebrato” da una festa dei diciott'anni, per lo più affidata ad adolescenti e poco partecipata dagli adulti, esclusi dal festeggiamento; e infatti il diciottesimo anno non celebra in realtà la vita adulta ma le “libertà” di quella adolescente, che ha già dei diritti (guidare, votare, acquistare alcoolici, ecc.) ma non ancora dei doveri (quindi delle responsabilità) definiti. Si può dire che oggi l'esame di maturità «affrontato collettivamente e contemporaneamente da centinaia di migliaia di ragazzi in tutto il Paese»<sup>68</sup>, resti l'unico importante rito di passaggio alla vita matura del giovane; rito ancora vivente perché ancora funzionante la gerarchia docente\discente nell'ambito dell'istruzione pubblica. Insomma per Aime, il problema della maturità è un problema di margine e la crisi del margine (del passaggio, del limite) è anzitutto crisi gerarchica.

### 3.2 Indifferenza della gerarchia (“generazioni confuse”)

Aime tratta la caduta del ruolo gerarchico dell'adulto, dipingendone una breve storiografia. Ebbene, se nelle epoche premoderne il concetto di giovinezza era sconosciuto o si limitava alla fase liminale del rito di passaggio dalla vita d'infanzia a quella adulta (per cui la ribellione del giovane non era formalizzata), a partire dall'Ottocento la gioventù è celebrata dal Romanticismo come condizione positiva e categoria definita che agisce in modo proprio. Lo fa in chiave militare soprattutto, si pensi alla retorica\estetica nazista e fascista: la gioventù che si immola per la patria o un ideale. Nel secondo Dopoguerra si assiste ad una vera frattura tra genitori e giovani, dove la “gioventù” non solo è categoria a sé ma si oppone a quella adulta, sostanzialmente ai suoi riti e alle sue regole. Ne è emblema la Rivoluzione degli anni '60 nel mondo Occidentale. «L'irrequietezza e il desiderio di insubordinazione tipico dei giovani si trasformarono da sentimento individuale in aspirazione collettiva e condivisa»<sup>69</sup>. Nasce in questi anni la società dei consumi, che segna la distinzione tra giovani e anziani già sul piano estetico (minigonne, jeans, capelli lunghi, poprock). In quest'ottica «i nuovi gusti non erano più quelli dominanti, dei genitori e degli adulti: erano gusti nuovi, volutamente trasgressivi. [...] Un sentimento di rifiuto dello status quo e un anelito al nuovo pervadevano quelle generazioni come mai prima era accaduto»<sup>70</sup>. Nel

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 52.

mondo dei giovani che reclama diritti irrompe, quindi, la politica trasformandosi in azione, con le rivolte americane ed europee del Sessantotto. E mentre in questi anni l'ambiente giovanile occidentale vive una scelta di campo antagonista rispetto agli adulti, nel decennio appresso «inizia in Italia (ma non solo) il cosiddetto “riflusso”, che vede la fine dell'epoca delle grandi ideologie collettive e l'affermarsi di una sempre maggiore attenzione al privato, fino a quella forma estrema di individualismo passato alla storia come “edonismo reaganiano”»<sup>71</sup>. Messe da parte le utopie di ugualitarismo e terzomondismo, il giovane «si ripiega sul privato, nel nuovo culto del corpo strettamente legato a quello dell'apparire, meta quanto mai ambita in una società che si sta sempre più connotando come società dell'immagine. L'anticonformismo non è più un valore»<sup>72</sup>. Con sempre meno oppositori, il mercato riveste allora un ruolo di forza rinnovatrice. Il giovane torna alla famiglia, al privato; resta solo, senza più la speranza di cambiare il mondo e ritrovandosi ad essere figlio di quei genitori «che da giovani erano stati i protagonisti della lotta contro il sistema e la famiglia»<sup>73</sup>, gli oppositori della gerarchia adulta e delle loro regole. Ed è per questo, osserva Aime, che i genitori di oggi con molto più pudore e molta meno fermezza e autorevolezza sono in grado di attuare la necessaria “pedagogia del distacco”. La satira di Gaber *I padri miei\I padri tuoi* – osserva l'antropologo – coglie il mutamento antropologico della famiglia italiana.

Tradizionalmente i genitori, il padre in particolare, rappresentavano la legge, la regola, che veniva trasmessa e imposta verticalmente di generazione in generazione. Il ruolo di educatori faceva sì che i genitori non tendessero a “familiarizzare” con i figli, ma che mantenessero un certo atteggiamento di distacco, che rifletteva la superiorità gerarchica. Questo è un dato comune a molte popolazioni<sup>74</sup>.

Ed in proposito si pensi al “voi” dato un tempo ai genitori o al titolo di “signora” dato alla maestra. Oggi questo distacco è debole o assente: i genitori sono amici dei figli, «e la verticalità, su cui reggeva l'assetto gerarchico, si è via via inclinata, fin quasi ad appiattirsi»<sup>75</sup>. La conseguenza di non percepire un sano e fisiologico distacco da colui o colei deputato alla pedagogia del passaggio è quello di non riconoscere più il confine tra regola e crisi di questa. Ciò che per maturare si rende necessario «è che quel confine tra il lecito e il non lecito sia ben chiaro: devo sapere che sto facendo qualcosa che la società reputa sbagliato e che, se mi “beccano”, ne pagherò le conseguenze»<sup>76</sup>. Oggi l'adulto, al contrario, è complice dell'assenza di regole tra i giovani. Attenuate autorità dell'adulto e ribellione del giovane, vi è l'alleanza tra le parti. Così il figlio si confida col padre, perfino per

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 68-69.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 70.

le esperienze amorose più intime. Il dialogo prende il posto del distacco. «E un dialogo implica necessariamente un riconoscimento di parità o almeno di semi-parità. All'ordine indiscutibile, al comando dato senza possibilità di ribattere, si è sostituita una negoziazione, che testimonia il maggior potere contrattuale acquisito dai ragazzi nei confronti dei genitori e il conseguente assottigliamento del divario gerarchico»<sup>77</sup>, da cui a sua volta deriva la perdita di quella “solidarietà gerarchica” con cui gli adulti cooperavano, da diversi “fronti”, per la maturità del giovane. Ad esempio nell'ambito scolastico, dove «la solidarietà intergenerazionale fa prevalere il legame familiare rispetto al principio etico della valutazione. Sembra sempre più difficile ammettere che i figli possano avere sbagliato o possano dimostrare qualche carenza. Fatte le debite proporzioni, tali atteggiamenti richiamano il noto “familismo amorale” descritto da Banfield»<sup>78</sup> per cui gli interessi della propria famiglia annientano quelli della collettività. Ciò avviene perché tra genitori e figli c'è fusione, indifferenza, secondo una dinamica educativa orizzontale, senza più quella fisiologica e rispettosa distanza gerarchica. «In passato il modello era di tipo verticale e veniva trasmesso da una generazione all'altra in modo gerarchico. Erano gli adulti a detenere il sapere: i genitori, un insegnante esperto. [...] Inoltre il sapere era più condiviso»<sup>79</sup>.

### 3.3 Indifferenza del tempo (istantaneizzazione dell'eterno presente)

All'indifferenza gerarchica si deve aggiungere – conseguenza di questa – il problema di un'indifferenza temporale (opposta alla temporalità scandita del rito), cioè di una sempre più prolungata condizione di infanzia, dovuta anche al fatto che nel terzo millennio la società si fa precaria sotto molti aspetti; liquida, come direbbe Zygmunt Bauman, a partire dall'inserimento nel mondo lavorativo sempre più spostato in avanti, con la conseguenza di una maggiore e soffocante dipendenza dai genitori. Sorpassati quei riti che un tempo decretavano sia moralmente che materialmente l'uscita del giovane dalla famiglia d'origine (matrimonio, servizio di leva) ne deriva «una prolungata dipendenza dalla famiglia, tanto sul piano economico quanto su quello emotivo-relazionale, che impedisce un vero distacco e anche la possibilità di crescere e maturare nell'affrontare i problemi della vita»<sup>80</sup>. Aime parla di “persistente prossimità” tra genitori e figli che si traduce in “scambi molto intensi”, fusionali, fra le generazioni. Qui il problema non è tanto il margine rinnegato (cioè l'immediatezza istinto\soddisfazione tipico del rifiuto della regola) quanto il margine prolungato ad oltranza, sclerotizzato, eternamente presente senza passato e futuro, altro immane ostacolo al processo di maturità del giovane. Non si tratta di famiglia allargata ma di “famiglia allungata”, dove ciò che viene allungato e quindi deformato è proprio il margine,

<sup>77</sup> *Ivi*, pp. 71-72.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 59.

il passaggio che di fatto non avviene. «Si tratta di un prolungamento dello stato liminale: se fisicamente il giovane ha assunto tutte le caratteristiche che segnano la fine dell'infanzia, socialmente non ha ancora ricevuto il marchio dell'adulto, di colui che lavora, è indipendente, può decidere per proprio conto»<sup>81</sup>. Vi è un intimo rapporto tra indifferenza gerarchica e temporale, tutta interna alla crisi rituale in quanto il rito assicurava che fossero «distinte e non interscambiabili le diverse generazioni, e in particolare quella dei genitori e quella dei figli»<sup>82</sup>, e lo assicurava proprio sulla base di quell'iscrizione formalizzata nella temporalità di un ieri, un oggi e un domani rispetto ad una distribuzione di ruoli e doveri riconosciuta pubblicamente. La conseguenza dell'indifferenza gerarchica e temporale, in ordine allo sviluppo morale del giovane, è la fragilità identitaria della generazione non adulta che, per stare in piedi, si completa e fonde in quella dei padri. Il giovane, impreparato alle responsabilità del mondo, oscilla tra due atteggiamenti: si ripiega affettivamente e logisticamente sulla famiglia o si allontana anche geograficamente da questa nell'impotenza fallimentare di realizzare ciò che il genitore ha realizzato. «Così molti giovani scelgono di essere eremiti urbani, non perché insensibili al mondo, ma perché troppo sensibili alle differenze che dal mondo li separano»<sup>83</sup>. La grande metropoli europea, meno esigente rispetto alla comunità d'origine, è meta ambita dal giovane perché in grado di “nascondere” rispetto a ruoli definiti e responsabilità piene. Ma un altro orizzonte mondano esime il giovane da potenziali assunzioni di scelte definitive: il mondo del web, che decreta definitivamente, secondo Aime, la scomparsa della gerarchia e dell'iscrizione nella temporalità, generando a tutti gli effetti quella che egli definisce una “generazione confusa”. La rete, «veicolo principale con cui molti giovani comunicano tra loro, aggirando talvolta (almeno parzialmente) l'incontro diretto con la società»<sup>84</sup>, è uno spazio non controllato, senza regole, di cui di norma il giovane è detentore. I social network (si pensi a *Facebook* o *Twitter*) mettono in un medesimo spazio di condivisione giovani e adulti, annullando non solo il passaggio ma – così ben descritto da Van Gennep – quella materialità che sempre il passaggio esige.

Nella rete le gerarchie scompaiono. Il web è un piano orizzontale, su cui le relazioni corrono parallele. Svincolato dalla fisicità, che rivela inevitabilmente età, forza, superiorità fisica, camuffato dietro a una possibile finta identità, l'incontro sul web, se non si sviluppa completamente, almeno parte alla pari<sup>85</sup>.

Uno spazio adimensionale e deterritorializzato non può generare gerarchie, ruoli, doveri, scelte, sostiene Aime. Ciò scoraggia le necessarie occasioni di maturità. Si pensi a coloro che hanno molte relazioni in rete (dietro un avatar) perché

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 78.



incapaci di mantenerle nella realtà. Aime parla di relazioni telematiche “leggere”, scarsamente impegnate, effimere, “che costano poco in termini umani”. L’uso superficiale del termine “amicizia” sul web è emblematico. «L’aggregazione tende ad essere di breve respiro e senza prospettive, il presente ci seppellisce sempre di più»<sup>86</sup>. Gli eventi, nella dimensione cyber, non si metabolizzano e non hanno il tempo di diventare “storia”. «Apprendimento orizzontale e immanenza del presente hanno in qualche modo modificato la percezione delle coordinate spazio-temporali»<sup>87</sup>. Ne consegue un indebolimento della percezione cronologica e del senso del limite con il risultato di un grande presente davanti a noi, divoratore dei ricordi e delle speranze, e di un’onnipotenza senza limiti:

Tutto avviene sotto i nostri occhi, in tempo reale, e la dimensione del presente sembra dilatarsi sempre di più. La rapidità con cui tutto viene consumato, anche i sentimenti, comprime il tempo, e ogni attimo sembra comprendere intervalli temporali sempre più lunghi. L’ora e i qui diventano preponderanti rispetto al tempo passato e a quello futuro. È questa la surmodernità, un’accelerazione della storia in cui la rapidità ha annullato le distanze, e pertanto il tempo prevale sullo spazio. [...] Dai nonluoghi si passa al nontempo, e si brucia la tradizionale fatica dell’attraversare il presente, su cui sembriamo scivolare senza attrito alcuno<sup>88</sup>.

L’attrito che manca oggi è, appunto, quello dei riti, e dunque delle regole e dei limiti che queste sempre esprimono. Al loro posto resta quella “ebetudine indifferenziata” tra infanzia, giovinezza e maturità che Émile Zola – ricorda Aime – evocava come “volgare” e “dolorosa”. «Si assiste a un lento svanire delle barriere generazionali, delle divisioni e degli stili che le connotavano. Un progressivo avvicinamento delle due parti, con una rapidità, e forse una volontà, sicuramente maggiore per gli adulti rispetto ai giovani»<sup>89</sup>. L’abbigliamento dei bambini sempre più si somiglia a quello adulto, e viceversa. Il comportamento adulto, specie nell’uso tecnologico, spesso appare frivolo e autoreferenziale. Aime pensa all’uso del cellulare di alcuni adulti osservati in treno «con i videogame, trastullandosi con le suonerie del cellulare, digitando freneticamente per inviare e ricevere sms»<sup>90</sup>. Con la scomparsa dei riti scompaiono anche le virtù proprie di ogni ruolo definito. «La seriosità degli adulti non è più una virtù, l’adeguarsi ai modelli del passato viene vissuto come un’impostazione inutile»<sup>91</sup>, fino all’inversione dei ruoli per cui l’autorevolezza è propria del figlio che dirige, come può, il padre nelle scelte mondane. Tale “appiattimento generazionale” o “equivalenza tra giovani e adulti” non esige fratture e confini, ma all’opposto, sostiene Aime, promuove «un

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>91</sup> *Ivi*, pp. 83-84.

rifiuto dei limiti posti a tutto l'esistente»<sup>92</sup>. Vi è, di fronte a tutto questo, un rischio di cronica immaturità. «Il rischio è che l'adolescente si trovi privato di punti di riferimento definiti. Tale osservazione riguarda la famiglia prima di tutto, ma anche la società nel suo insieme»<sup>93</sup>; e questo rischio oggi è sempre più reale in quanto manifesto nella mancanza di veri e propri riti di passaggio. «La scomparsa del limite, o almeno la sua forte attenuazione simbolica rendono pertanto inutili i riti di passaggio»<sup>94</sup>. Certamente ancora l'attuale società, chiarisce l'antropologo, offre dei riti di passaggio ed ancora ne riconosce, a suo modo, il bisogno. Ma questi non sono più centrali e pubblici come nelle società altamente tradizionali (legati al sacro) e hanno per questo meno forza "di passaggio". Privati e depotenziati, s'individuano, perciò, con più difficoltà. Possiamo pensare al rito molto diffuso di imprimere sul proprio corpo un tatuaggio, che vuol significare un passaggio esclusivamente privato e certamente poco definitivo, benché indelebile; al rito domenicale della partita allo stadio; all'iscrizione a *Facebook* come acquisizione di una nuova, benché scarsamente impegnativa, identità. Ma questi sono tutti riti che ci si autoamministra quando si vuole, che non conferiscono nuove qualità agli iniziandi, occasioni di doveri e quindi di maturità incrementabile. Del resto, «questo può avvenire solo se c'è un potere che custodisce la "soglia" e impedisce di valicarla a chiunque non sia stato nominato»<sup>95</sup>. Insomma nessun rito di passaggio, per soddisfare la sua natura, «può essere autoamministrato, ma richiede un'autorità superiore che non vi si manifesta: Chiesa, Stato o rappresentante laico del potere. I riti di passaggio richiedono pertanto una struttura solida, definita e poco negoziabile»<sup>96</sup>. Fondati su pubblici ed evidenti "punti cardinali", «hanno il compito di rappresentarli e ribadirli»<sup>97</sup>.

#### 4. Conclusioni

Così per Aime è realistico, sebbene duro, il giudizio del sociologo Edward Shils per cui il pensiero razionale non ha saputo creare riti degni di quelli del pensiero religioso.

Se nelle società tradizionali i riti segnavano un passaggio a uno stadio superiore della vita in modo collettivo ed egualitario, nelle società contemporanee non esiste più un solo modello di passaggio. I rituali che devono necessariamente avere carattere pubblico oggi sono stati in gran parte privatizzati, e la loro portata è diminuita<sup>98</sup>.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 87.

Aime pensa, ad esempio, al rito matrimoniale oggi. Deritualizzato parzialmente a fronte di una “cerimonialità sobria”, il matrimonio «è stato depotenziato della sua valenza di rottura, perché spesso è preceduto da una convivenza più o meno prolungata, che crea una continuità tra il prima e il dopo. Il rito presuppone un tempo e uno spazio distinti, dati sempre più difficilmente reperibili da noi, poiché si è verificata una disgiunzione dei luoghi in cui avvengono i passaggi»<sup>99</sup>. E allora nemmeno il matrimonio è oggi vero e proprio rito di passaggio e «forse l’esame di maturità rimane uno dei pochi eventi che hanno conservato la loro forza simbolica e le caratteristiche rituali classiche»<sup>100</sup>, conclude l’antropologo. Per il resto, nella società contemporanea pare dominare – così egli la definisce – una sorta di “postadolescenza” non definita né temporalmente né territorialmente (Aime parla di una “situazione di ambiguità” e di una “terra di mezzo”) per la quale «il passaggio si prolunga indefinitamente, senza che si possa stabilire con chiarezza un “prima” e un “dopo”, perché i diritti alla sessualità, all’indipendenza economica e a quella abitativa –in generale allo status di adulto – non si acquisiscono più nello stesso momento»<sup>101</sup>. È dunque *la fine dei riti*, si domanda Aime? Certamente è la crisi del margine più profonda che l’umana civiltà abbia mai vissuto, potremmo concludere. «Oggi è proprio questo spazio liminale a risultare meno marcato»<sup>102</sup>. E proprio questo è a fondamento di mancate occasioni di maturità.

L’indifferenza gerarchica e quella temporale che Aime ritrova nella società contemporanea occidentale non possono che riportarci alla antica Mater Matuta che troneggia, all’opposto, sulla differenza temporale (in quanto aurora) e su quella gerarchica (in quanto madre), regina del faticoso passaggio da morte a vita, da buio a luce. Insomma, senza dolore (buio, morte) non si matura. Elifaz il Temanita annunciava a Giobbe – evocato al principio di questo scritto – che proprio perché “piagato e fasciato”, “ferito e risanato” da Dio allora avrebbe finito i suoi giorni in “piena maturità”, come il grano a suo tempo. Le piaghe e le ferite del Giobbe sofferente vogliono qui stare a metafora dei limiti esistenziali, necessari alla maturità dell’umano. Oggi il margine culturale pare avere esaurito la sua catarsi in quanto, conclude Aime, «c’è un’insofferenza sempre maggiore nei confronti dei limiti»<sup>103</sup>. Ogni limite è morte ma ogni morte è necessaria alla vita, così come il giorno è giorno perché vi è la notte che lo precede, che lo annuncia in qualche modo. Ribellarsi al limite e ai custodi della sua soglia è come il chicco di grano che vuole diventare spiga senza morire affondato nel buio umido della terra: e allora così il grano muore davvero; muore come bionda spiga, come morbida farina ma soprattutto muore come pane maturo e quindi, essendo il pane opera umana, muore infine come umanità. Perfino, potremmo dire, muore

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 83.

come Dio, essendo questo il massimo trascendimento etico che l'uomo attribuisce al grano. E certo la tentazione di non voler morire resta nell'animo umano che, nel suo anelito trascendente ad aprirsi illimitatamente al mondo, vorrebbe essere tutto, divenire tutti, cullarsi in questa illusione di essere disordinatamente vita e morte in una medesima scelta morale, una cosa e il suo contrario. Ma, appunto, è illusione. Perché per maturare, «per comprendere chi siamo, dobbiamo conoscere dov'è il nostro confine»<sup>104</sup>.

<sup>104</sup> *Ibidem.*