

Monografie di Gestalt

Gestalt Monographies

In questo numero:

**Riti di passaggio in adolescenza
tra passato e futuro**





Monografie di Gestalt

Gestalt Monographies

N.1 Ottobre 2016

Direttore scientifico:
Riccardo Zerbetto

*Direttore responsabile
di redazione:*
Paola Dei

Coordinatore Scientifico:
Germana Erba

Comitato scientifico
Riccardo Zerbetto
Paola Dei
Donatella De Marinis
Rosalba Raffagnino
Edward Callus
Anna Silvia Persico
Michela Parmeggiani
Ilaria Veronesi
Filippo Petrogalli
Andrea Fianco

*Collaboratori Area
della Psicoterapia*
Anna Fanetti
Andrea Ballati
Luisella Imparato
Giuliana Ratti
Primo Lorenzi
Giorgio Antonelli
Romano Madera
Antonio Ferrara

Paolo Baiocchi
Antonio Iannazzo
Vincenzo D'Ambrosio
Nicola Gianinazzi
Giuseppe De Felice

*Collaboratori Area
delle Scienze umane:*
Sara Bergomi
Giusy Carrera
Gigi Bellavita
Paolo Mottana
Laura Bianchi
Silvia Lorè
Giovanna Puntellini
Elena Manenti
Daniela Santabbandio

Comitato editoriale
Silvia Ronzani
Patrizio Sisto
Sonia De Leonardis
Giovanni Montani
Cristina Tegon
Lucilla Occorsio

Progetto grafico:
Carla Gritti Morlacchi

Impaginazione:
Claudio Gavazzi

Collaborano a questo numero:

Riccardo Zerbetto
Paola Dei
Michela Parmeggiani
Tania Re
Filippo Petrogalli
Andrea Fianco
Giulia Camuri

Editore:

CSTG Centro Studi di Terapia della Gestalt
Sede legale: Via Montanini, 54 - 53100 Siena
Milano :Via Mercadante, 8 – 20124 Milano
Siena: Via di Grotti-Bagnaia 1216 - 53014 Monteroni d'Arbia
www.cstg.it – segreteria@cstg.it - monografie@cstg.it

Monografie di Gestalt

Gestalt Monographies

Indice

I Editoriale

3 Introduzione alla presente Monografia a cura di Riccardo Zerbetto

6 Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

66 Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

82 La trasgressione come rito di passaggio di Michela Parmeggiani

86 Le fragilità nascoste dell'adolescenza di Giulia Camuri

89 Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Andrea Fianco e Filippo Petrogalli

105 Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart di Paola Dei

© Copyright - Tutti i diritti riservati - All rights reserved

Sono ammesse le riproduzioni di brani delle opere
presenti nella rivista nei limiti stabiliti dalla legge 633/1941
sul diritto d'autore, al solo scopo di ricerca, discussione,
critica, esclusivamente citando le fonti e il link

Editoriale

Con *I riti di passaggio in adolescenza*, esce il primo numero della rivista informatica, ma con possibilità di stampa on demand di alcune copie, di **Monografie di Gestalt** a cui si associa anche la dizione inglese di *Gestalt Monographies* che ha per ora un significato augurale ma che ci auguriamo possa nel tempo divenire reale.

La rivista nasce dopo una lunga incubazione nella quale, come membri del corpo didattico del Centro Studi di Terapia della Gestalt, ci siamo interrogati su quale nicchia di potenziali lettori potessimo indirizzare il frutto delle nostre riflessioni su tematiche inerenti la Gestalt. Uso volutamente il termine generico di Gestalt dal momento che la gravidanza del suo significato va ben oltre la caratterizzazione di uno specifico approccio nella psicoterapia. Nell'opera autobiografica della sua maturità - *In and out the garbage pail* - così si esprime Perls «*Gestalt! Come posso far capire che la Gestalt non è solo un altro concetto fabbricato dall'uomo? Come posso dire che la Gestalt è, e non solo la psicologia, qualcosa che è inerente alla natura?*». Sembra qui di alludere a quella *physis*, a quella natura delle cose su cui si sono interrogati tutti i filosofi delle origini, dai presocratici ad Aristotele sino a risuonare nel *De rerum natura* di Lucrezio Caro. Una *physis* che esprime quindi la natura essenziale che precede ogni dissertazione "aboutistica" ma che pure *kriptei philei*, ama nascondersi, come ci ricorda Eraclito.

In questa *natura naturans*, in questa essenza prima delle cose e quindi della mente scopriamo la essenza poetica della stessa mente. Quella *poiesis* in quanto proprietà generativa originaria che ritroviamo nella produzione autogena del sogno, del racconto, della evocazione immaginale e del mito a cui ci rimandano Freud, Jung e Hillman per riconoscerci come singoli ma partecipi di un universo popolato di cose, di presenze e di significati con i quali tessere le trame di un racconto personale ma nel quale si riflettono gli elementi (forse divinità) da cui sempre il Mondo è abitato.

Nella consapevolezza di non ambire ad eccellenze di "scientificità" che caratterizzano le "scienze della natura" coltiviamo tuttavia uno stile "presocratico" nella nostra ricerca per la quale, osservazione scientifica, filosofia, poesia, letteratura, arte e cosmologia sono espressioni di una unica interrogazione sulla natura delle cose e dei processi psichici che, richiamando Dilthey, ci ricorda come

Il comprendere è il ritrovamento dell'io nel tu; lo spirito si trova in gradi sempre superiori di connessione; questa identità dello spirito nell'io, nel tu, in ogni soggetto di una comunità, in ogni sistema di cultura e infine nella totalità dello spirito e nella storia universale, rende possibile la collaborazione delle diverse operazioni nelle scienze dello spirito. Il soggetto del sapere è qui identico al suo oggetto e questo è il medesimo in tutti i gradi della sua oggettivazione (Costruzione del mondo storico p.191).

Editoriale

La “forma” che abbiamo privilegiato in questo percorso è quello della monografia, intesa come tema conduttore che valorizza un contributo di base – che in taluni casi potrà anche essere la rielaborazione di una tesi di fine corso – a cui si associeranno altri contributi tendenzialmente inerenti il tema affrontato.

Anche il Comitato scientifico rispecchia la nostra *Learning community*, formata da Didatti della Scuola ed insieme da Docenti con i quali abbiamo intessuto in questi anni una rete intensa di scambi di informazioni e di paradigmi conoscitivi. Spesso non solo a livello “accademico”, ma anche “peripatetico” con riferimento all’aver “vissuto insieme” percorsi esperienziali di didattica che ci hanno permesso di condividere una dimensione anche emozionale di ricerca oltre che intellettuale.

Al Comitato Scientifico, composto da psicoterapeuti, si associa quello Redazionale composto da colleghi formati in discipline umanistiche – spesso impegnati in forme diverse della relazione di aiuto – con i quali integrare l’ambito delle “scienze umane” così essenziali, a nostro parere, a collocare in modo epistemologicamente corretto la professione e la pratica della psicoterapia.

In questo primo numero, coerentemente alle linee programmatiche della Rivista, verrà affrontato il tema dei *Riti di passaggio in adolescenza*, tema magistralmente sviluppato da A. Van Gennep a partire dalla sua pubblicazione del 1909 e che tuttora mantiene la sua validità in ambito antropologico, ma integrando questi apporti con prospettive di carattere antichistico, psicologico e socio-culturale che ci permettono di cogliere la ontologica attualità di questo “passaggio evolutivo” seppure nella fenomenica assai diversa con la quale si ripresenta ai nostri giorni.

L’uscita di questo numero della Rivista è stata possibile grazie al contributo determinante di Paola Dei e di Germana Erba nello svolgere il compito di Responsabile di redazione e di Coordinatore del Comitato scientifico. Un ringraziamento particolare anche a Carla Gritti Morlacchi per la professionalità nella grafica con la quale si è offerta di contribuire alla immagine della Rivista e a Claudio Gavazzi che ha fatto un lavoro enorme con una pazienza infinita.

Introduzione alla presente Monografia

a cura di Riccardo Zerbetto

Quelli in adolescenza, al confine cioè tra infanzia e condizione adulta, rappresentano per antonomasia i cosiddetti “riti di passaggio” che, come lo stesso termine indica, esprimono uno stato di transizione tra due forme di appartenenza alla collettività definite in modo relativamente più chiaro e codificato. In tutte le culture “tradizionali”, quelle cioè sedimentate in secoli di evoluzione culturale, è dato osservare la presenza di forme ritualizzate di questa fase evolutiva che, a partire da correlati biologici e di trasformazione dei caratteri sessuali primari e secondari, si connota di valenze psicologiche e sociali. Come sottolinea l'antropologo David LeBreton, nel suo *La vie en jeu, pour exister* (2002), i riti di passaggio, vengono spesso accompagnati da “prove” difficili ed anche cruento, certo improponibili ai nostri giorni, ma resta il fatto che questa pratica mantiene un suo significato universale ed ontologico nella misura in cui

(...) sollecita, attraverso i suoi momenti difficili, le risorse morali richieste dalla comunità. Afferma i valori fondanti del legame sociale, e soprattutto regala a chi vi partecipa, un'esperienza di dolore vissuta in un quadro rituale che lo prepara a sopportare le vicissitudini dell'esistenza (...) Il dolore subito è un antidoto che interiorizza una memoria di resistenza all'avversità, in grado di rendere l'iniziato meno vulnerabile davanti alle prove legate alla sua condizione. Mira a forgiare il carattere. Confrontare il ragazzo ad una sofferenza deliberata è un modo per mettere alla prova le risorse che la comunità esigerà da lui: resistenza, sangue freddo e coraggio.

I *Riti di passaggio*, riferiti nel testo di van Gennep che, pubblicato nel 1909 rappresenta tutt'ora il punto di riferimento ineludibile sul tema, sono stati approfonditi da studi di antropologia culturale in società “tradizionali”, mentre la Monografia che segue evidenzia le profonde analogie con una cultura occidentale, in particolare nei suoi riferimenti al mondo greco che, nel confronto tra Sparta ed Atene, consente di individuare quello spartiacque tra culture arcaiche - fortemente gerarchizzate al loro interno - e culture più aperte e cosmopolite con tutti i vantaggi e svantaggi che questa trasformazione ha comportato in tema di *paidagoghìa*, di educazione delle giovani generazioni.

Il tema proposto è quindi una riflessione sul significato di forme di ritualità che possano accompagnare il percorso di crescita dei nostri giovani al confine con i gravosi impegni collegati alla condizione adulta per non cadere in forme di ritualità “implicita” se non esplicitamente contro-culturale quali il ricorso alle droghe, la deriva in attività delinquenti o l'adesione a “tribù virtuali” veicolati dagli attuali strumenti informatici. Richiamando Pietropolli Charmet dal suo *I nuovi adolescenti. Padri e madri di fronte a una sfida* (2000, p. 262)

(...) A nostro avviso perciò la metamorfosi del gruppo amicale in banda dipende dalla stretta relazione che intercorre fra la mente del singolo adolescente e del suo progetto futuro, cioè la capacità di sperare. Quando il gruppo si dimostra in grado di non erogare questa funzione, è confrontato con il dolore che non è capace di gestire. Il gruppo infatti nasce per realizzare l'obiettivo di elaborare il lutto e di riorganizzare la speranza. Quando invece il gruppo sperimenta in modo quasi delirante che tutto ciò che gli adulti avevano promesso e sostenuto durante l'infanzia è falso, allora si trasforma in banda, per

Introduzione alla presente Monografia a cura di Riccardo Zerbetto

elaborare un nuovo lutto: quello relativo alla morte della speranza (p. 256)

Un rito, per avere efficacia, implica tuttavia un mito: un racconto che conferisca ad una pratica condivisa un significato simbolico universalmente accettato all'interno del gruppo sociale in cui si colloca, come ci ricorda Walter Burkert nel suo *La creazione del sacro* del 1996. Ma quale "trama di senso" è in grado di "tra-mandare" una società multiculturale come quella delle nostre metropoli alle prese con un intenso amalgama di diversi modelli etici e comportamentali di riferimento?

Un quesito che emerge con crescente consapevolezza in numerose pubblicazioni, non ultima quella di Hervieu-Wane F. *Une boussole pour la vie. Les nouveaux rites de passage* (Parigi, 2005) ma dalle quali non è facile trarre indicazioni propositive ed utili ad avviare iniziative di rinnovata ritualità "compatibile" con la società moderna. Il mondo della scuola rappresenta sicuramente la "agenzia di socializzazione primaria" nella nostra cultura e è lecito chiedersi quanto la funzione educativa possa assolvere più consapevolmente alla ricerca di definizione identitaria dei nostri giovani. Dando ancora la parola a Pietropolli Charmet (op. cit., p. 262)

(...) Tra i gruppi formali, non spontanei, istituzionali, il più studiato è il gruppo classe poiché attraverso esso passano tutti gli adolescenti. Il gruppo classe invece è uno di quei gruppi che gli adulti creano per portare a compimento attività sportive, ricreative o culturali ove la dimensione di gruppo non è ricercata solo per ovvi motivi economici e gestionali, ma anche perché la dimensione del gruppo è coerente con il perseguimento delle finalità educative (...) Negli ultimi anni l'istituzione scolastica sta producendo qualche sforzo culturale per cercare di capire anche da un punto di vista metodologico come si possa utilizzare il gruppo classe non più come un avversario da domare, ma come una potente risorsa da mettere al servizio della realizzazione del proprio compito istituzionale, vale a dire realizzare il passaggio di conoscenze, lo sviluppo delle capacità critiche e l'apprendimento. Si tratta di una prospettiva di lavoro assai complessa anche se bisogna riconoscere che la scuola ne ha percepito l'importanza, come testimoniano alcune esperienze recenti in termini di accoglienza e di educazione fra pari.

Su questo tema, in gran parte da esplorare, e che ritengo costituirà un obiettivo primario per il terzo millennio, chiudo il mio intervento augurandomi che altre occasioni di riflessione si aprano a favore dello scambio delle idee e la proposta di occasioni finalizzate alla crescita condivisa tra i giovani in mezzo alle sfide di una società in continua evoluzione e al di là di quelle istruttive della scuola.

Si inserisce in questa prospettiva la raccolta di contributi che compaiono in questo primo numero della Rivista che, a seguire il mio su *Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro* prevede un approfondimento di Tania Re su *Il disvelamento del simbolo e la danza del rito*, che si sofferma sul significato in generale della pratica rituale in un'ottica antropologica, di Michela Parmeggiani che, avvalendosi di una lunga esperienza di lavoro con giovani svantaggiati, evidenzia il fenomeno de *La trasgressione come rito di passaggio*, di Giulia Camuri che dischiude il vasto tema della psicopatologia adolescenziale collegata al ricorso alle sostanze nel suo *Le fragilità nascoste dell'adolescenza* per presentare suc-

Introduzione alla presente Monografia a cura di Riccardo Zerbetto

cessivamente un'esperienza di lavoro gestaltico-esperienziale condotto in una scuola dal titolo *Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola*, a cura di Andrea Fianco e Filippo Petrogalli. In conclusione *Arte e antropologia nei percorsi iniziativi. In viaggio con Mozart*, un contributo sul ruolo dell'arte, ed in particolare della musica, come fattore significativo nell'accompagnare il processo di crescita di un adolescente, che rappresenta il simbolo e la metafora di una età indefinita, a cura di Paola Dei.

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro.

di Riccardo Zerbetto

Abstract

I riti di passaggio, in particolare quelli che accompagnano l'attraversamento dalla infanzia alla età adulta, rappresentano una costante comportamentale riscontrabile in tutte le culture – sia in quelle cosiddette “etniche” che in quelle riscontrabili nella storia antica dell'Occidente – a dimostrazione della importanza di comportamenti ritualizzati e condivisi dalla comunità in funzione di elementi di valore concreto ed insieme simbolico. La pluralità degli elementi fenomenici che le caratterizzano appaiono strutturalmente collegati tra loro in un “insieme di significato” che, coerentemente alla definizione di *gestalt*, supera la somma degli elementi costitutivi. Ogni forma-struttura (*gestalt*) emerge “in figura” da uno “sfondo” di cui è espressione. Nel nostro caso, tali forme di ritualità presuppongono una omogeneità culturale condivisa dalla collettività che accompagna il rito con un “mito”, una costellazione di significati condivisi che, tuttavia, si indebolisce in condizioni societarie contraddistinte dalla multiculturalità e da una minore stratificazione di gruppi all'interno del corpo sociale. Si pone quindi il quesito di come accompagnare i processi di crescita degli adolescenti e dei giovani adulti in forme di condivisione che favoriscano i sentimenti di appartenenza pur in una condizione di instabilità e mutevolezza che caratterizza intrinsecamente il “passaggio adolescenziale”. Resta quindi il quesito su come favorire nuove forme di ritualità condivisa per i giovani del terzo millennio.

The rites of passage, in particular those that accompany the transition from childhood to adulthood, represent a behavioral constant experienced by all cultures, both in the so called “ethnic” ones and in those belonging to the western tradition. This demonstrates the importance of ritualized behaviors shared by the community as a function of elements of concrete and symbolic value. The plurality of their phenomenical aspects appears to be structurally interconnected and expression of an inner meaning which, coherently with the definition of *gestalt* is more than the sum of its parts. Any form-structure (*gestalt*) emerges “in figure” from a “background” of which it is an expression. In this perspective, these forms of rituals lie on the assumption of a cultural homogeneity shared by the community that accompanies the ritual with a “myth,” a constellation of shared meanings that seems to be weakened in societies marked by multiculturalism and by less stratification of groups within the social body. This condition raises the question of how to accompany the growth processes of adolescents and young adults through the creation of forms of sharing that foster feelings of belonging while in a state of instability and mutability intrinsic to the “adolescent passage.” It thus remains the question on how to support new forms of shared rituals for young people of the third millennium.

Parole chiave: riti di passaggio, iniziazione, antropologia, adolescenza

Keyword: rite of passage, initiation, anthropology, adolescence

Non avviene spesso che un'idea forte, un concetto illuminante, abbiano una fortuna tale da uscire dagli ambiti di discipline specifiche per divenire acquisizione universale della cultura di un periodo storico e quindi patrimonio del genere umano. Tale privilegio va senz'altro riconosciuto al concetto di rito di passaggio che, introdotto dall'antropologo Van Gennep nel 1909, è entrato gradualmente nel vocabolario comune sino ad essere considerato come ovvio costituente del nostro armamentario concettuale.

«Non c'è nulla di nuovo sotto il sole», potrebbe protestare chi riecheggia l'Ecclesiaste, e sicuramente si possono trovare infiniti antecedenti di questo concetto e soprattutto di questo dato di realtà, ma a Van Gennep va riconosciuto l'uovo di Colombo (che, appunto, è di Colombo pur essendo un comune uovo) di aver posto il focus dell'attenzione su questo aspetto che si rivela, a ben vedere, come momento centrale - vuoi nei casi in cui venga ben definito, vuoi in quelli in cui, come vedremo, resta confuso e sfocato - sia nella traiettoria evolutiva del singolo individuo che come fattore significativo di organizzazione interna del

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

Vi sono stagioni della vita che per essere affrontate richiedono la mobilitazione di tutte le energie disponibili, non solo individuali, ma anche sociali

La pluralità degli elementi fenomenici che le caratterizzano appaiono strutturalmente collegati tra loro in un "insieme di significato" che, coerentemente alla definizione di gestalt, supera la somma degli elementi costitutivi

Una omogeneità culturale condivisa dalla collettività che accompagna il rito con un "mito"

Come accompagnare i processi di crescita degli adolescenti e dei giovani adulti in forme di condivisione che favoriscano i sentimenti di appartenenza?

tessuto sociale di appartenenza.

Il fatto poi che sia la giovane età quella più esposta a contraddizioni e passaggi critici, espressi nella nostra cultura in particolare dai fenomeni della devianza sociale e dall'uso delle droghe, giustifica la proposizione di un quesito relativo a come tale disagio di un particolare periodo del ciclo vitale sia collegabile all'espressione dei riti di passaggio nella società occidentale (o occidentalizzata) odierna. Come sottolineano Melucci e Fabbrini (1991, p. 23) «*Vi sono stagioni della vita che per essere affrontate richiedono la mobilitazione di tutte le energie disponibili, non solo individuali, ma anche sociali*».

Queste pagine, che seguono altri contributi nei quali si fa cenno ai collegamenti tra problematica adolescenziale e riti di passaggio, si propongono di affrontare tale collegamento in modo meno tangenziale di quanto generalmente sia stato fatto. Avviene infatti che studiosi in antropologia, psicologia, sociologia, antichistica, storia delle religioni etc. facciano incursioni in territori vicini, ma non mi risulta che un tentativo di accostamento tra le varie discipline sia stato affrontato con maggior respiro. *Facendo di necessità virtù* (libertà di muovermi in ambiti contigui, atteggiamento che molti definiranno invero come vizio) ho tentato di operare su tali territori di confine - tema metaforicamente pertinente, dal momento che identifica un'area di marginalità intrinseca alla condizione adolescenziale - ritenendo che solo una prospettiva capace di integrare i citati ambiti del sapere consenta una vaga possibilità di ricostruire la mappa di un territorio così vasto e pieno di interrogativi ancora aperti. Ho cercato quindi di procedere contando su contributi di autorevoli studiosi di cui ho scelto di riportare in modo generoso le citazioni per offrire al lettore utili occasioni di riflessione su temi generalmente meno accessibili ai comuni testi di consultazione che si occupano di problematica adolescenziale.

La motivazione di inserire questo tema in una rivista che si occupa di monografie in Gestalt nasce dal fatto che i riti di passaggio, in particolare quelli che accompagnano il passaggio dalla infanzia alla età adulta, rappresentano una costante comportamentale riscontrabile in tutte le culture - sia in quelle cosiddette "etniche" che in quelle riscontrabili nella storia antica dell'Occidente - a dimostrazione della importanza di comportamenti ritualizzati e condivisi dalla comunità in funzione di elementi di valore concreto ed insieme simbolico. La pluralità degli elementi fenomenici che le caratterizzano appaiono strutturalmente collegati tra loro in un "insieme di significato" che, coerentemente alla definizione di *gestalt*, supera la somma degli elementi costitutivi. Ogni forma-struttura (*gestalt*) emerge "in figura" da uno "sfondo" di cui è espressione. Nel nostro caso, tali forme di ritualità presuppongono una omogeneità culturale condivisa dalla collettività che accompagna il rito con un "mito", una costellazione di significati condivisi che, tuttavia, si indebolisce in condizioni societarie contraddistinte dalla multiculturalità e da una minore stratificazione di gruppi all'interno del corpo sociale. Si pone quindi il quesito di come accompagnare i processi di crescita degli adolescenti e dei giovani adulti in forme di condivisione che favoriscano i sentimenti di appartenenza pur in una condizione di instabilità e mutevolezza che caratterizza intrinsecamente il "passaggio adolescenziale". Resta quindi il quesito su

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

come favorire nuove forme di ritualità condivisa per i giovani del terzo millennio.

Natura “*facit saltus*”: per una definizione del concetto di rito di passaggio

Seppure l'esistenza possa considerarsi un *continuum* evolutivo senza brusche interruzioni, che ne costituiscono più l'eccezione che la regola, è altrettanto vero che, lungo detto percorso, è dato riscontrare *passaggi* particolarmente importanti e significativi nel determinare un salto di qualità, o comunque di *status* sociale. A parte cambiamenti repentini e contingenti (come un grave trauma o un'improvvisa fortuna) tali mutamenti si associano a passaggi evolutivi che si riscontrano nella maggioranza degli individui producendo una suddivisione in sottogruppi caratterizzati da caratteristiche comuni.

Come ricorda Van Gennep (1909, tr. it. 1981, p. 15):

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: nascita, pubertà sociale, matrimonio, paternità, progressione di classe, specializzazione di occupazione, morte. A ciascuno di questi insiemi corrispondono cerimonie il cui fine è identico: far passare l'individuo da una situazione determinata a un'altra anch'essa determinata. Un'espressione coerente e portata alle sue estreme conseguenze viene ancora riportata dall'Autore in riferimento ai Tsonga, una popolazione del Mozambico, presso cui è dato osservare come tutta la vita viene infatti concepita come una serie di 'passaggi' da parte di individui e di gruppi, di mutamenti di status e di attività, contrassegnati da appositi rituali e tabù.

Van Gennep partecipa con impegno al dibattito circa la distinzione tra metodo storico e metodo comparativo. In diverse occasioni, e specialmente in alcuni scritti minori, egli ha modo di precisare che, mentre il metodo storico si occupa dei fenomeni nel loro ordine cronologico, il metodo comparativo fa astrazione dalle condizioni di tempo e di luogo. Nello studio dei fenomeni sociali è necessario però procedere a un'integrazione dei due metodi utilizzandoli eventualmente come fasi successive: si tratta di applicare in primo luogo il metodo storico per rintracciare i rapporti che collegano un determinato fatto sociale a una serie di fatti anteriori; in seconda istanza, il metodo comparativo ha invece lo scopo di far emergere gli elementi comuni a tutta una serie di fatti simili, indipendentemente dai condizionamenti locali e temporali. Vi è «*un'impressionante unità delle sequenze*», così, per esempio, variano da popolo a popolo le forme e i modi delle tappe di avvicinamento a un territorio, ma «*il meccanismo è sempre lo stesso*». Un metodo comparativo, che abbia di mira la riproduzione del «*contesto logico nell'insieme dei meccanismi*» naturali, sottrae i singoli riti al loro isolamento. L'Autore osserva che tagliare il prepuzio equivale esattamente a far saltare un dente, a recidere l'ultima falange e così via. «*Un individuo mutilato dell'umanità comune*» è il risultato di tutti questi riti di separazione che comportano l'idea del tagliare, del perforare; nello stesso tempo, si provvede con questi segni indelebili a registrare un'aggregazione definitiva. E' possibile così osservare come «*al di là della varietà dei dettagli si individui sempre chiaramente una sequenza conforme allo schema generale*». L'obiettivo è la scoperta della ragion d'essere fondamentale dei meccanismi rituali, motivo per cui l'analisi delle somiglianze dei riti di passaggio dovrebbe essere strumentale rispetto all'individuazione del loro «*significato essenziale*».

Si tratta in altri termini, come esplicitamente sottolinea Van Gennep nella Prefazione, di

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

Vi è un'impressionante unità delle sequenze, ma il meccanismo è sempre lo stesso

Al di là della varietà dei dettagli si individua sempre chiaramente una sequenza conforme allo schema generale

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

«non lasciarsi sommergere dai materiali» ma semmai organizzare il materiale in sequenze che sottolineino l'elemento strutturale che si ripresenta come una costante al di là dei dati fenomenici che possono pur variare nelle forme espressive e nei dettagli.

In realtà non dobbiamo confondere la fenomenologia più classica generalmente associata a detti riti (come le prove di resistenza, la circoncisione etc.) con la sostanza di pratiche rituali che svolgono comunque la loro funzione di delimitazione tra diversi status sociali, come possono anche essere la celebrazione di un evento religioso, di un matrimonio o di una festa per il compimento di un corso di studi.

I riti, poi, vengono tradizionalmente distinti in *simpatici* e *contagiosi*.

Riti simpatici sono quelli che poggiano sulla credenza dell'azione del simile sul simile, del contrario sul contrario, del contenente sul contenuto e reciprocamente, della parte sul tutto e reciprocamente, dell'immagine mentale sull'oggetto - cioè sull'essere reale - e, reciprocamente, della parola sull'atto. Essi sono i riti contagiosi: questi ultimi si fondano sulla materialità e sulla trasmissibilità - per contatto o a distanza - delle qualità naturali acquisite. Un rito può poi agire direttamente o indirettamente. Per rito diretto si intenderà quello che ha un potere efficiente immediato, senza l'intervento di alcun agente autonomo, come l'imprecazione, il sortilegio etc. Il rito indiretto invece è, per così dire, una specie di shock iniziale che mette in movimento una potenza autonoma o personificata o tutta una serie di potenze di questo tipo, per esempio un demone o una classe di *ginn* (spiriti nella tradizione medio-orientale), o una divinità, i quali intervengono a vantaggio di colui che ha eseguito il rito: per esempio voti, preghiere, culti nel senso comune della parola etc. L'effetto del rito diretto non è automatico; quello del rito indiretto è, per così dire, di contraccolpo. I riti possono infine distinguere dei riti positivi - che sono volizioni tradotte in atti - e dei riti negativi. Questi ultimi sono comunemente chiamati tabù. Il tabù è un divieto, un comando di "non fare" o "non agire".

Un paradigma nella ritualità di passaggio: i Masai

Nella ricchissima gamma di espressioni che gli studi di antropologia comparata ci consentono di analizzare in tema di riti di passaggio, merita riferire quello dei Masai che lo stesso Van Gennep adotta a paradigma, in particolare per quanto riguarda il rito di passaggio tra l'età della fanciullezza a quella adulta. Un primo dato interessante è la non-coincidenza tra la pubertà, che si verifica mediamente verso i 12 anni, e la circoncisione che viene praticata tra i 12 e i 16 anni e talvolta ancor prima se i genitori sono ricchi mentre, se sono poveri, anche più tardi e cioè quando sono in grado di pagare le spese della cerimonia. Allo scopo di predisporre un rito collettivo la circoncisione ha luogo ogni quattro o cinque anni e tutti coloro che sono circoncisi nello stesso periodo formano una classe d'età che ha un nome particolare scelto dal capo. E' da notare il fatto che il rito non interessa solo i diretti interessati. «Presso i Masai inglesi, infatti, un ragazzo può essere circonciso soltanto se il loro padre si è sottoposto a una cerimonia detta 'passaggio della siepe', con la quale egli accetta di diventare 'un vecchio' e di chiamarsi d'ora in poi Il-Padre-Di (suo figlio) e perciò di cambiare categoria sociale (Op.cit. p. 35)». Il passaggio di una generazione dalla area dell'infanzia a quella della maggiore età comporta infatti una ridistribuzione dei

Riti simpatici sono quelli che poggiano sulla credenza dell'azione del simile

I riti contagiosi si fondano sulla materialità e sulla trasmissibilità - per contatto o a distanza - delle qualità naturali acquisite

Un ragazzo può essere circonciso soltanto se il loro padre si è sottoposto a una cerimonia

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

compiti e funzioni anche di altre classi sociali che risultano quindi parimenti coinvolte nel cambiamento. La sequenza delle cerimonie presso questa popolazione è la seguente (Merker da Van Gennep, 1981, p. 74):

1) tutti i candidati si radunano senza portare armi; 2) si spalmano di argilla bianca e per due o tre mesi vanno di *kraal* in *kraal*; 3) si raso loro la testa, poi si uccide un bue o una pecora; 4) il giorno dopo ciascuno va a tagliare un albero (*asparagus*), che poi le ragazze piantano davanti alla capanna di ciascun candidato; 5) il giorno successivo i ragazzi si espongono all'aria fresca e si lavano in acqua fredda (per rendersi insensibili, secondo Merker); 6) l'operatore taglia il prepuzio, e la pelle del bue che raccoglie il sangue viene messa sul letto del ragazzo; 7) questi resta infermo per quattro giorni; 8) poi i giovani escono e infastidiscono le ragazze, spesso si vestono da donna, si dipingono il viso di argilla bianca; 9) si cingono il capo di piccoli uccelli e di piume di struzzo; una volta guariti vengono rasati e non appena i capelli sono cresciuti abbastanza per poter essere intrecciati, vengono chiamati guerrieri, *il-muran*.

Il rito per le ragazze, che si sottopongono alla cliteridectomia, ricalca lo stesso schema pur con delle ovvie varianti.

Van Gennep (ibid. p. 75) ne deduce che comunque

Le cerimonie in questione, quand'anche siano indipendenti dalla pubertà, hanno tuttavia un carattere sessuale, dal momento che aggregano, con il matrimonio, i circoncisi alla società sessuale adulta. Si osserverà che se oltre a ciò l'operazione ha per fine il matrimonio, è proprio perché esso è un'istituzione sociale, non una semplice unione sessuale. Infatti, prima della circoncisione e a partire da un'età che però Merker non indica, le ragazzine vivono nel *kraal* dei giovani guerrieri (prima classe di età); ciascuna di esse ha uno o più amanti: condizione imprescindibile è che non resti incinta.

Le cerimonie in questione, quand'anche siano indipendenti dalla pubertà, hanno tuttavia un carattere sessuale

La struttura

dei riti di passaggio

a) riti di separazione o preliminari

b) riti di margine o liminari

c) riti di aggregazione o postliminari

La struttura dei riti di passaggio

La struttura dei riti di passaggio riproduce, in termini simbolici, una sequenzialità di momenti che comportano tre diverse fasi acutamente individuate e differenziate da Van Gennep in:

a) riti di separazione o preliminari che agevolano il distacco dell'individuo da una situazione originaria

b) riti di margine o liminari che collocano l'individuo in uno stato di sospensione,

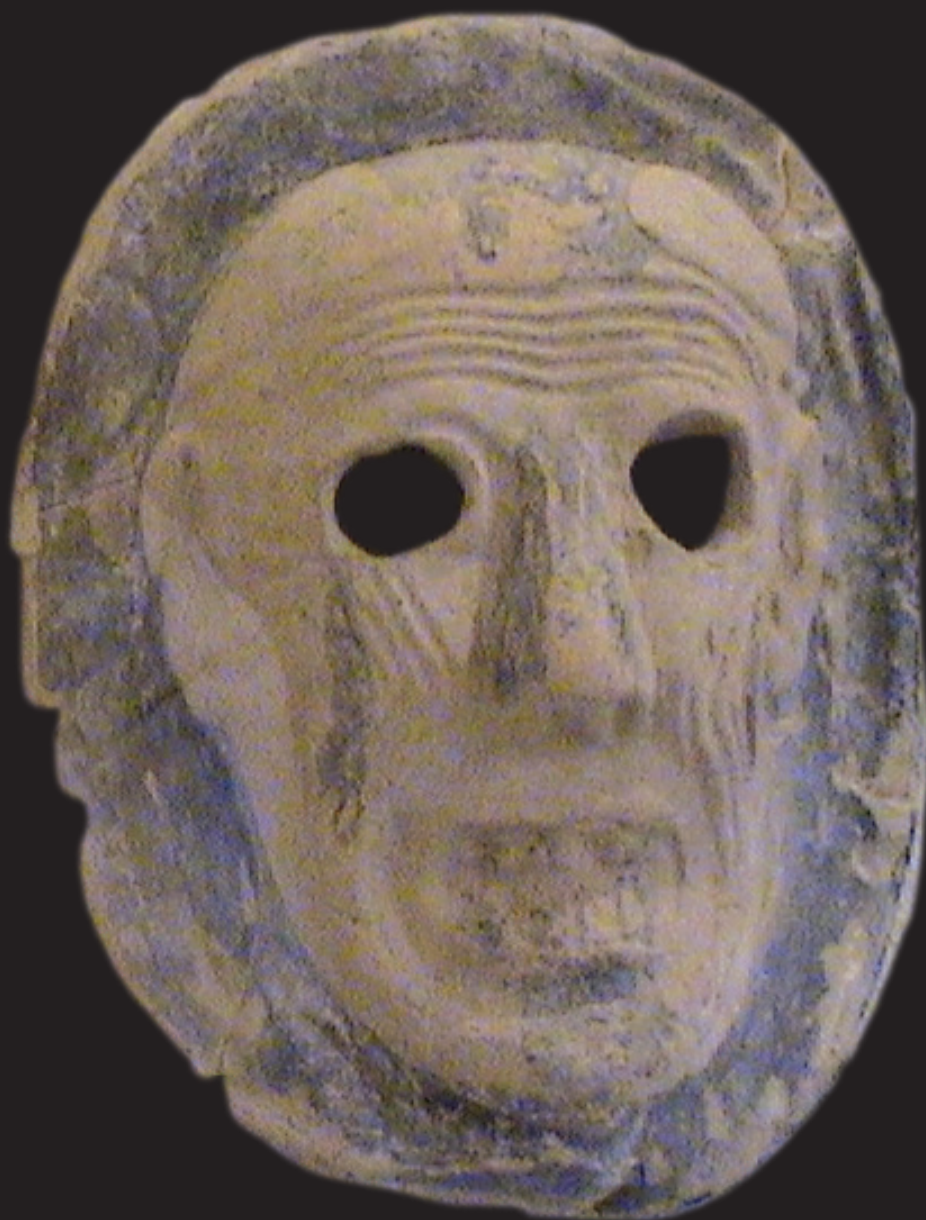
c) riti di aggregazione o postliminari che assecondano l'introduzione dell'individuo nel nuovo territorio, nel nuovo gruppo o nella nuova categoria sociale.

Delle tre fasi, è in particolare quella intermedia che rappresenta l'"illuminazione interna" di Van Gennep. Riprendendo l'introduzione al testo curata da Francesco Remotti (1981, p. XIX)

Da questa semplice esposizione risulta chiaramente la centralità, non soltanto spaziale ma anche funzionale, della nozione di margine. È in effetti il margine ciò che elimina dal passaggio quell'immediatezza che provocherebbe turbamenti sia nella vita sociale sia nella vita individuale; è il margine che rallenta il passaggio e vi introduce la gradualità tipica del rituale; 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): senza il margine l'allontanamento da A coinciderebbe con l'avvicinamento a B. Non pare di forzare troppo il pensiero di Van Gennep se concludiamo queste considerazioni asserendo che la nozione di margine costituisce la chiave di volta della struttura formale dei riti di passaggio.

La suddivisione in passaggi intermedi del percorso contraddistingue la trasformazione del fanciullo in adulto - e che poteva durare anche alcuni anni - viene di seguito analizzata in alcuni suoi elementi costitui-

È il margine che rallenta il passaggio



Le immagini sono tratte da maschere di terracotta raccolte nel museo archeologico di Sparta, che rappresentano espressioni di dolore e di paura contrarie al sorriso imperturbabile richiesto al giovane oplita in occasione del rito iniziatico, nel quale i giovani spartani venivano fustigati per mettere a prova la resistenza al dolore (vedi nel testo).

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

Gli elementi strutturali comuni a ogni rito di passaggio sono, naturalmente, presenti in tutti i rituali

Forme fruste e abortive con grave disagio dei giovani del nostro tempo

I riti di separazione dalla madre e dai bambini possono essere modellati in forme ricche e drammatiche

tivi che tuttavia non pare agevole differenziare in modo rigoroso all'interno delle tre fasi dal momento che si inseriscono a volte in un *continuum* difficilmente scindibile nel quale sono comunque co-presenti sia gli elementi di distanziamento da una condizione di partenza che di avvicinamento ad una dimensione di arrivo. Come sottolinea Brelich (1969, p. 18) «*Gli elementi strutturali comuni a ogni rito di passaggio sono, naturalmente, presenti in tutti i rituali ma variano per importanza, per durata e carattere*». Tali aspetti del rito non si presentano sempre ed in modo uniforme ma rappresentano comunque, in un'ottica che ne privilegia il *senso* più che la fenomenologia descrittiva, l'elemento simbolico che è dato riscontrare in contesti di tempo e luogo assai lontani ma pure con singolare concordanza di significato.

Tale significato ci interessa in particolare dal momento che anche nella nostra società, seppure priva di una codifica rituale precisa, è dato riscontrare non raramente comportamenti adolescenziali che ripropongono aspetti significativi del rito di passaggio seppure in forme meno codificate e semmai autogestite in modo istintivo e improvvisato quando non apertamente in contrasto con i valori accettati dalla cultura dominante. In tali evenienze possiamo osservare come vengano interpretate all'interno del registro della devianza e della patologia, spinte evolutive che, non trovando una 'forma' rituale che ne consenta una canalizzazione legittimata, deviano in forme fruste e abortive con grave disagio dei giovani del nostro tempo nonché delle collettività in senso lato.

Questo rappresenta, in effetti, il tema centrale del quesito posto dal presente contributo. Nel riferirsi ad alcune componenti del rito di passaggio faremo riferimento, seppure in estrema sintesi - ed evitando citazioni estensive considerato il taglio non elettivamente etnico-antropologico del presente contributo - alla notevole messe di informazioni raccolte dai lavori di Van Gennep, ma soprattutto di Brelich, che, nella vastissima ricognizione fatta nel suo *Paides e partenoi* (del 1969) e malauguratamente introvabile da tempo lamenta la mancanza di un testo recente ed esaustivo su questa vastissima materia ma raccoglie la sintesi di oltre 200 pubblicazioni specifiche oltre a quelle più conosciute di Schultz, Webster, Loeb, Jensen, ed Eliade.

Il distacco dalla famiglia di origine

L'abbandono della famiglia di origine inaugura ovviamente il transito verso la condizione adulta. In alcune tradizioni tale distacco si opera con un gesto simbolico di attraversare un confine, come la soglia della casa paterna, o come taglio di una fune che esprime una sorta di cordone ombelicale.

Sempre per Brelich (op. cit., p. 87)

I 'riti di separazione' - dalla condizione del non-iniziato, ma più concretamente: dall'infanzia, dall'ambiente di famiglia, dalla madre e dai bambini - possono esser modellati in forme ricche e drammatiche. Quest'ultimo è il caso, per esempio, là dove i ragazzi giunti all'età prevista vengono strappati con la forza alle donne della famiglia che oppongono resistenza - non, certo, per impedire l'iniziazione dei ragazzi, della quale ben sanno la necessità e l'ineluttabilità, ma per accentuare ritualmente il carattere brusco e radicale, o anche pauroso, dell'avvenimento.

Nei riti dell'Oceania, le madri si rotolano a terra in preda ad attacchi isterici, mentre in altre tradizioni si sdraiano per terra sino a costringere i figli a camminare sul loro ventre per allontanarsi

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

da casa. In una tradizione africana del Ciad sono gli spiriti dei morti che vengono a strappare dalle loro madri i giovinetti, probabilmente a sancire, come vedremo più avanti, il momento in cui il giovane deve morire alla sua vecchia identità per poi rinascere a quella adulta.

In termini più generali, è evidente che, per formare una nuova famiglia, il giovane adulto «*lascerà il padre e la madre*» come ricorda la Genesi. Uno svincolo insufficiente dalle figure genitoriali compare puntualmente come elemento disfunzionale nella possibilità di costruire una nuova realtà familiare come una letteratura ormai ricchissima di carattere psicologico sia sul versante analitico che relazionale, ha ormai dimostrato ampiamente.

In un periodo nel quale viene così estensivamente valorizzato, e giustamente, il concetto bowlbiano di *attachment* (Bowlby, 1969 - 1979), non dovremmo dimenticare un concetto altrettanto vitale per lo sviluppo psicoemotivo dell'individuo, e che potremmo definire del *detachment*, del processo cioè dello *svincolo* dal legame "incestuoso" con le figure genitoriali e che, nella sua essenza, rappresenta quel tema edipico individuato da Freud come potenziale nucleo centrale della nevrosi.

Seppure nel rispetto di una gradualità che tenga conto delle capacità di autonomia raggiunte è fin troppo evidente come un atteggiamento simbiotizzante e che non favorisca il processo dello svincolo - sotto forma di legami iperprotettivi e di scoraggiamento del fisiologico processo di separazione - non potrà che nuocere gravemente alla costruzione dell'identità adulta. Assai appropriati si dimostrano, in tal senso, i programmi per genitori istituiti presso alcune comunità terapeutiche per tossicodipendenti che, notoriamente, rappresentano una popolazione particolarmente esposta a detti aspetti irrisolti dei legami genitoriali (Zerbetto, 2004).

In termini psicologici si intuisce chiaramente come tale distacco sia una prerogativa necessaria per il successivo sviluppo della personalità dell'adulto come individualità con sufficienti caratteristiche di autonomia ed indipendenza. Tale processo di separazione si rende più difficile quando i genitori, ed in particolare la figura materna, non possiedono una maturità sufficiente a favorire nei figli un armonioso processo di svincolo.

E. Erikson (1959) ci tratteggia una caricatura spietata, ma ahimè non eccezionale, di un certo tipo di «mammà» che gioca nella famiglia un ruolo di autorità indiscussa. Essa si mostra decisamente ostile ad ogni libera espressione delle più ingenuie forme di piacere sensuale e sessuale da parte dei suoi figli, ed inoltre essa predica l'autocontrollo, ma è incapace di controllare la sua golosità abbastanza da restare nei suoi vestiti. Essa esige dai suoi figli che siano severi con se stessi, ma in quanto a sé è preoccupata in modo ipocondriaco soltanto dal suo benessere. Essa afferma i valori superiori della tradizione, ma l'idea di invecchiare non sembra piacerle; in realtà è mortalmente spaventata dalla condizione di nonna che in passato coronava una vita vissuta pienamente.

Con un'enfasi forse idealizzata Erikson (op. cit.) sottolinea come in una cultura cosiddetta primitiva, come poteva essere quella di una tribù di pellerossa, nella quale «*Si faceva uso di ogni espediente educativo per sviluppare nel fanciullo la massima fiducia in se stesso, prima per mezzo della generosità e del conforto materno, poi per mezzo della educazione impartita dai fratelli. Egli doveva apprendere a cacciare la selvaggina, le donne e lo spirito*».

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

Le restrizioni alimentari

I taboo alimentari (Webster, 1942 da Brelich, op.cit) rappresentano una delle costanti del rito iniziatico tanto da rientrare non raramente tra i *riti alimentari* dal momento che questo aspetto assume un carattere prevalente.

Nelle culture dell'Oceania, in particolare, gran parte del processo iniziatico viene da F. Speiser interpretato alla luce del cambiamento del rapporto con gli alimenti che si realizzava in riti di comunione con i cibi che formano la base dell'alimentazione degli adulti (da Brelich, 2008).

Oltre a rientrare tra le tante forme di maltrattamento e di marginalizzazione, cui gli iniziandi vanno incontro sotto molte altre forme, la scelta o preclusione del cibo ha in genere il senso di:

- rinunciare simbolicamente ai cibi 'materni' o 'femminili' (latte, miele, cibi dolci) percepiti come contrari all'acquisizione delle prerogative maschili (Siahe della Nuova Guinea);
- accedere a cibi tradizionalmente destinati solo agli adulti;
- favorire processi di guarigione (ad esempio delle ferite provocate dalla circoncisione o altre forme di ferite contemplate dal rito) o negare cibi che ne potrebbero ostacolare il processo;
- favorire alcuni attributi considerati desiderabili nell'individuo adulto (gli Elema, ad esempio, non possono cibarsi di animali dalla pelle ruvida perché questo nuocerebbe all'ambizione di una pelle liscia considerata più desiderabile);
- il raggiungimento dell'età adulta coincide spesso con la caduta delle restrizioni alimentari;
- pressoché ubiquitario è anche il pasto rituale (preceduto generalmente da un periodo di digiuno o di restrizioni alimentari) in cui culmina la *festa di uscita*.

Interessante notare come nel rito dei Sara in Jaulin viene preparata (solo ai maschi) una polpetta (*boulette*) fatta di cane, sangue e altri ingredienti che rappresenta, per gli indigeni, *la vita*, al punto che dal momento della sua consumazione non bisogna toccare la terra (associata all'idea della morte).

Inevitabile il collegamento simbolico con il sacramento della *prima comunione* nel quale il giovane adepto viene accettato a condividere il rito eucaristico che rappresenta, come altri numerosi atti cerimoniali centrati sul pasto sacro, il momento culminante dell'appartenenza alla comunione degli adulti (iniziati).

L'alta incidenza dei disturbi alimentari psicogeni, in particolare nella forma dell'anoressia, in adolescenza giustificherebbe uno specifico approfondimento - oltre all'aspetto psicologico che è stato ampiamente esplorato - in chiave antropologica. Il collegamento tra cibo e sessualità è ormai ampiamente acquisito. Se un effetto non marginale dell'anoressia è l'amenorrea, sembra evidente un collegamento tra inibizione alimentare e dilazione nell'integrazione della sessualità adulta. In termini simbolici una *iniziazione implicita* caratterizzata da un prolungato regime di restrizioni alimentari autoimposte appare coerente con la dilazione nell'assumere un aspetto intrinseco nella condizione adulta rappresentato dalla sessualità.

Accedere a cibi tradizionalmente destinati solo agli adulti

Il raggiungimento dell'età adulta coincide spesso con la caduta delle restrizioni alimentari

Il collegamento tra cibo e sessualità è ormai ampiamente acquisito

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

La peregrinazione

Collegato a quello della marginalità sociale è il tema del vagabondaggio inteso, metaforicamente e nelle sue espressioni fenomeniche, come percorso al di fuori di una precisa collocazione spaziale ed insieme sociale. Tra gli indiani del Nord America tale fase viene istituzionalizzata come un lungo periodo nel quale i giovani si allontanano dalla tribù in cerca della "visione" in stato di solitudine. In Australia detto periodo dura per due anni durante i quali il giovane deve sopravvivere soltanto grazie alla caccia.

E' evidente il significato di tale allontanamento destinato ad accompagnare il distacco dai legami infantili ed il ritorno come adulto. Il racconto edipico come di altri eroi mitici ripropone la *necessità*, per il nuovo regnante, di allargare la sua sfera di conoscenza oltre i confini della madre-patria per poter fecondare il suo popolo con elementi innovativi derivabili da una esperienza di vita più ampia.

Anche tra i giovani di oggi è universale la spinta a viaggiare, nelle tante diverse forme nelle quali tale spinta si esprime. C'è semmai da sospettare quando tale spinta esplorativa non si esprima e quando si assista ad una sistematica frustrazione di tale spinta da parte del sistema familiare. Occasioni di viaggio andrebbero al contrario sistematicamente contemplate all'interno di un percorso educativo ideale, non solo sotto forma di gite con la famiglia e scolastiche, ma anche in condizione di relativa autonomia come viaggi *interrail*, annualità scolastiche trascorse presso famiglie ospiti all'estero, o in programmi come l'Erasmus o altro. Sono in parte tramontati i tempi delle migrazioni dei *figli dei fiori* verso paesi orientali alla ricerca di una cultura altra rispetto a quella dell'occidente industrializzato. Tali elementi orientali sono stati in parte assimilati dalla cultura dominante togliendo a tale obiettivo gran parte della sua carica eversiva. Resta tuttavia il significato evolutivo del soddisfare il *fernweh*, l'istinto esplorativo e di distanziamento dallo *heimweh*, dal sentimento di appartenenza al contesto ambientale di provenienza.

La frequentazione dei pari

In tale situazione di passaggio si realizza una situazione di *non-più-appartenenza* alla famiglia di origine e di *non-ancora-appartenenza* ad un nuovo nucleo familiare. Di qui l'importanza di una intensa frequentazione-convivenza con i pari.

Nelle più diverse culture si assiste ad un periodo di codificata convivenza tra coetanei che ha spesso luoghi specifici a ciò dedicati.

Tale stretta e prolungata convivenza favorisce un forte legame gregario destinato a protrarsi anche al di là del periodo di iniziazione. Tra i Nuer, per fare un esempio, i co-iniziati si considerano parenti al punto che i figli degli stessi non possono sposarsi in quanto tale unione sarebbe considerata incestuosa. Tra i *gemelli* - nome usato tra i Barbara - permarranno obblighi di solidarietà simili a quelli che legano i parenti, mentre tra i Bashi-Lele del Congo si crea una confraternita sotto la guida di un capo che permane come un gruppo compatto nelle diverse attività arrivando a condividere una donna comune denominata "moglie dell'iniziazione".

Non può sfuggire l'analogia, seppure alla lontana, con fenomeni osservabili anche nella nostra cultura come la solidarietà che si crea tra gli appartenenti ad una stessa classe di età

Occasioni di viaggio andrebbero sistematicamente contemplate all'interno di un percorso educativo ideale

Nella situazione di passaggio si realizza una situazione di non-più-appartenenza alla famiglia di origine e di non-ancora-appartenenza ad un nuovo nucleo familiare

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

soprattutto in contesti scolastici e nel servizio di leva. La goliardia, in particolare - fenomeno che sopravvive (sfortunatamente, a mio parere) solo in alcuni atenei più antichi come Siena e Bologna - è un chiaro esempio di solidarismo di classe i cui echi si protraggono ben al di là della frequenza universitaria e che rappresenta, pur con qualche inevitabile eccesso, un momento liberatorio e di aggregazione creativa capace di lasciare una traccia indelebile e nostalgica nella memoria di un individuo. Ben conosciuto anche il fenomeno del tifo sportivo che, seppure connotato non raramente da intollerabili eccessi, svolge comunque un potentissimo ruolo aggregante tra giovani che non trovano altre forme di coesione grupale provenendo spesso da periferie urbane caratterizzate da una scarsissima coesione del tessuto sociale.

Tali luoghi, in genere ai margini o distanti dalla collettività, sottolineano lo stato di marginalità sociale a cui si è fatto riferimento. La costituzione di bande giovanili corrisponde fedelmente a tale esigenza. Un'abbondante produzione letteraria, scientifica e filmica è stata prodotta su un tema sul quale risulta superfluo soffermarci. Vale semmai ricordare come anche tra i primati, come altre specie animali, è dato assistere alla aggregazione di giovani individui, in genere maschi, in questa fase di transizione nella quale si evidenziano anche i fenomeni di dissocialità cui si farà riferimento in seguito.

L'infrazione delle leggi

La condizione di marginalità sociale rappresenta simbolicamente una *terra di nessuno* anche sotto il profilo delle leggi. Nonostante il periodo dell'iniziazione sia fortemente codificato nei suoi diversi aspetti, non manca un elemento apparentemente paradossale di insubordinazione e svincolo dal rispetto delle norme che regolano abitualmente la collettività. Tale elemento conferma la concezione di Mircea Eliade (1949) che vede nel rito iniziatico una fase di caotizzazione (sotto forma di *"right of rapine"* di guerrieri che terrorizzano le donne) che accompagna il passaggio da uno *status* ad un altro consentendo di contenere all'interno di un assetto normativo anche un elemento caratterizzato dallo stravolgimento delle norme (analogamente a quanto si riproduce, *semel in anno*, nella logica del carnevale).

Citando Brelich (1969, p. 120) «*la completa diversità delle condizioni dell'iniziando segregato da quelle normali può esser concretata anche su un piano 'legale': l'iniziando non è tenuto a rispettare le leggi o, meglio, è tenuto a non rispettarle*». A seconda delle diverse tradizioni, infatti, agli iniziandi è consentito il furto di bestiame (di piccola taglia, come tra i Barbara o di maiali per i Mbowamb) di canne da zucchero (per i Kamba), o di fare razzie, furti e scorrerie godendo di una sorta di immunità legata alla particolare condizione sociale.

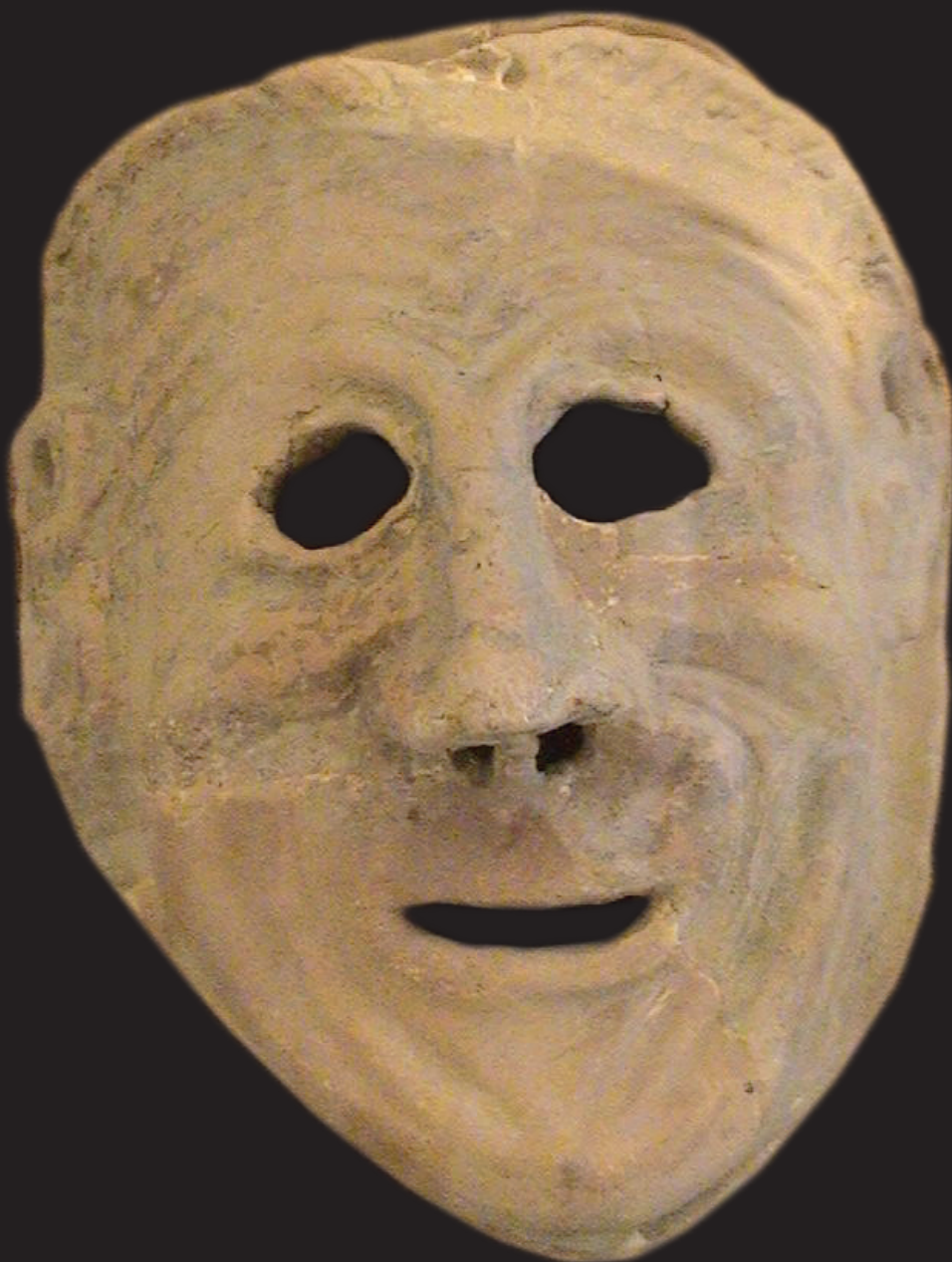
Anche nell'antica Grecia, d'altronde, era previsto che squadre di giovani non ancora divenuti opliti, si occupassero della vigilanza dei confini della *polis* operando sporadiche incursioni in territorio nemico o razzando nel territorio intermedio tra le città-stato confinanti.

Anche nelle iniziazioni spartane, come vedremo più avanti, era costume che i ragazzi dovessero 'rapire' formaggi dall'altare di Artemide Orthia, la stessa dea che poi presiedeva alla cruenta fustigazione degli stessi. Krishna

Luoghi, in genere ai margini o distanti dalla collettività, sottolineano lo stato di marginalità sociale

"Right of rapine" di guerrieri che terrorizzano le donne

L'iniziando non è tenuto a rispettare le leggi o, meglio, è tenuto a non rispettarle



Le immagini sono tratte da maschere di terracotta raccolte nel museo archeologico di Sparta, che rappresentano espressioni di dolore e di paura contrarie al sorriso imperturbabile richiesto al giovane oplita in occasione del rito iniziatico, nel quale i giovani spartani venivano fustigati per mettere a prova la resistenza al dolore (vedi nel testo).

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

Non può sfuggire l'analogia con i comportamenti regressivi e vandalici così puntualmente riscontrabili anche nei giovani del nostro tempo. Anche nei casi nei quali non si legittima una spiegazione nata dal bisogno o dall'indigenza, è facile riscontrare comportamenti orientati al furto o alla *incursione distruttiva* nel territorio altrui sotto forma di provocazioni e atti vandalici nelle più diverse forme. Non stupisce constatare come, in un mondo regolato da norme di tutti i tipi, ipercontrollato ed iperprotetto da genitori, apparati scolastici e forze dell'ordine di ogni genere, tale spinta alla infrazione delle norme trovi spesso l'unico sbocco possibile nell'uso delle droghe illegali. Il problema è ovviamente complesso e di difficile soluzione. Sta di fatto che la società contemporanea, rispetto a quelle cosiddette primitive, ha forse perso il senso del *valore evolutivo* intrinseco alla spinta ad infrangere le norme sociali così presente ed universale in questa fase evolutiva e riesce a vedere soltanto l'aspetto deteriore - e quindi da punire o diagnosticare come patologico - senza cogliere una potenziale spinta al rischio ed alla insubordinazione alle leggi che può avere anche potenziali sbocchi positivi per la crescita e per l'affermazione della individualità *in fieri*.

Danze e suoni

Frequente, se non ubiquitaria, è l'importanza data alla danza e all'accompagnamento con suoni.

Anche qui sotto forme diverse che contemplano:

- una prova di resistenza allorché gli iniziandi devono danzare dall'alba al tramonto senza sosta e senza rinfrescarsi in qualsiasi modo (Appalaji, Farabee);
- uno specifico apprendimento di gestualità rituali come presso i Baaaro della Nuova Guinea dove i giovani, dopo l'iniziazione, devono subire una specie di esame pubblico per dimostrare la loro abilità nella danza e nel suonare i pifferi. Tale apprendimento può comprendere tappe successive che vanno dall'ascolto all'apprendimento di formule sino all'esecuzione di canti e danze in una successione ben strutturata di momenti rituali (Marci della Nigeria settentrionale);
- uso di strumenti rituali. Interessante, al proposito, l'uso del *rombo* - una tavoletta, solitamente di legno, fissata a una corda che viene fatta roteare in aria fino a produrre un suono continuo di intensità regolabile con la velocità della rotazione. Tale oggetto rituale - il cui suono viene spesso collegato alla voce di defunti o spiriti - risulta diffuso presso popoli di continenti e arcipelaghi assai lontani tra loro e tra i quali è difficile ipotizzare un collegamento diretto (Pettazzoni, 1946) e compare, tra l'altro, tra i giochi con i quali si trastullava Dioniso quando - nella tradizione orfica - venne colto di sorpresa e fatto a pezzi dai titani.

Superfluo dilungarsi sulla rilevanza che anche attualmente gioca la musica ed il ballo tra i giovani. Si può forse riconoscere come, oltre alle attività sportive, la frequenza della discoteca rappresenti il luogo-tempo iniziatico dotato di maggiore significato catartico e liberatorio per i giovani di oggi. L'intrinseco elemento di caotizzazione, cui Eliade fa riferimento, come necessario elemento favorente la riorganizzazione di strutture psicoemotive in una situazione di trasformazione, trova sicuramente nella musica assordante e fortemente ritmata (unitamente all'impiego di alcol e/o sostanze psicoattive) un ingrediente da cui

**Fase di caotizzazione
come necessario elemento
favorente la riorganizzazione
di strutture psicoemotive
in una situazione di
trasformazione**

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

molti giovani non intendono prescindere. Una vistosa diversità, tra la modalità tipica delle danze dei giovani appartenenti a culture “primitive” rispetto alle nostre sta nell’aspetto della codifica rituale. Nelle prime prevale, come in altri aspetti, un codice più rigido e collettivo mentre i giovani moderni, inseriti in una cultura a forte spinta individualistica, adottano forme di espressività più libera e generalmente meno regolata da codici prefissati. Ancora una volta, possiamo osservare come musica e danza risultino penalizzate, in termini valoriali, nella nostra società che si fonda sui sull’enfasi del controllo e della razionalità rispetto alle culture tradizionali che davano grande importanza all’aspetto socializzante sotto forma di danze a cui tutti sono invitati a partecipare. Non sarebbe male che danza e musica godessero di maggior credito e trovassero espliciti ambiti di legittimazione e promozione anche in ambito scolastico uscendo finalmente da un ambito culturale svalorizzato o, al massimo, tollerato.

La separazione per generi

I riti di passaggio evidenziano spesso una rigorosa separazione tra maschi e femmine, specie allorché l’elemento della iniziazione abbia a che fare con una competenze inerente la *specificità di genere*.

La separazione tra i sessi riguarda sia elementi spaziali (sotto forma di luoghi specificamente dedicati ai ragazzi o alle ragazze) che di tempo (le iniziazioni femminili non possono avvenire nello stesso anno nelle quali avvengono quelle maschili ad evitare qualsiasi forma di contaminazione simbolica tra i sessi). In altri casi (come tra le tribù del Nord America) i riti possono svolgersi contemporaneamente ma con riti differenziati.

La tendenza dei giovani, in particolare dei preadolescenti, a fare gruppo con coetanei dello stesso sesso è ben nota come è anche nota la forte curiosità per il sesso opposto che gradualmente a questa si affianca sino, in genere, o a prevalere a seguito di una contrastata oscillazione tra forze contrastanti.

Retaggio di riti di genere sono Le Baccanti di Euripide, tragedia che racconta la tragica fine del re Penteo il quale, infrangendo il rigoroso divieto di accesso ai maschi, si nascose per assistere ai riti sacri delle menadi.

E’ tuttavia evidente, come sottolineano Melucci e Fabbrini (1991, p. 130) che:

Se le vie dell’iniziazione erano in società del passato rigorosamente divise tra i sessi, oggi esse tendono ad avvicinarsi: nella innegabile diversità dei processi di identificazione sessuale, ragazze e ragazzi condividono percorsi di vita, culture, stili di consumo. Ciò che li unisce, li separa più nettamente dal mondo adulto. E certamente comune il rapporto ambivalente nei confronti delle figure adulte: dipendenza e autonomia rappresentano i poli opposti di un atteggiamento che si concretizza nel bisogno di «identificarsi con» e di «differenziarsi da». Bisogni contrapposti sono dunque presenti in modo simultaneo. Da questa spinta parallela e contraria prendono corpo le accettazioni e i rifiuti, le confusioni e gli abissi, le aspre tonalità che caratterizzano la relazione con l’adulto. Il bisogno di cercare fuori si scontra sempre con quello di trovare dentro, la necessità di esistere indipendentemente dalle aspettative e dai modelli degli adulti significativi si infrange contro l’impraticabilità delle circostanze.

E interessante notare come tale mescolamento di generi stia diventando nella società moderna una specie di *must* quanto lo fu in passato quello inverso. Tanto che anche ambiti notoriamente esclusivi del maschile o del femminile - l’esercito da una parte, e l’accudimento

Se le vie dell’iniziazione erano in società del passato rigorosamente divise tra i sessi, oggi esse tendono ad avvicinarsi

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

dei figli piccoli dall'altra - stanno diventando progressivamente di appannaggio condiviso. Al di là di un incontestabile acquisizione di diritto sulle *pari opportunità* (in entrambi i sensi) resta aperto il quesito circa l'opportunità o meno di garantire anche spazi di specifica *condivisione di genere*.

Il travestimento

Questo elemento rappresenta un elemento fra i più diversificati nelle sue forme e significati. In generale si può dire che in una fase di transizione un soggetto non ha una sua definizione certa e ben riconoscibile. Si trova pertanto in una fase metamorfica ed esposta a trasformazioni di vario tipo. Tale travestimento può quindi assumere varie forme:

- *nudità completa* - secondo la tradizione Kamba in Africa dove pure gli adulti sono abitualmente vestiti, anche per le ragazze;
- *travestimento da donna*, per i maschi, (tra i. Bushong in Africa) a conferma del *non-ancora-raggiunto status di maschio*;
- *travestimento da animale* ad indicare uno stadio ancora selvatico e non educato alla piena responsabilità di membro adulto della collettività;
- *taglio dei capelli*. I Bougainville delle isole Salomone si fanno crescere i capelli sino al giorno dell'iniziazione allorché, in occasione di un rito collettivo, vengono rapati a zero e la lunga chioma viene bruciata.

Anche tra i giovani di oggi appare innegabile l'attenzione riservata dagli stessi alle acconciature ed al vestito, tanto da privilegiare spesso il senso di *appartenenza al gruppo* esattamente in funzione dello stile dell'acconciatura dei capelli (non dimentichiamo l'epiteto, ora desueto, ma sempre popolarissimo di "capelloni") e dell'abbigliamento. Questo comportamento è talmente diffuso ed acquisito che non necessita di ulteriori commenti.

L'iniziazione alla sessualità

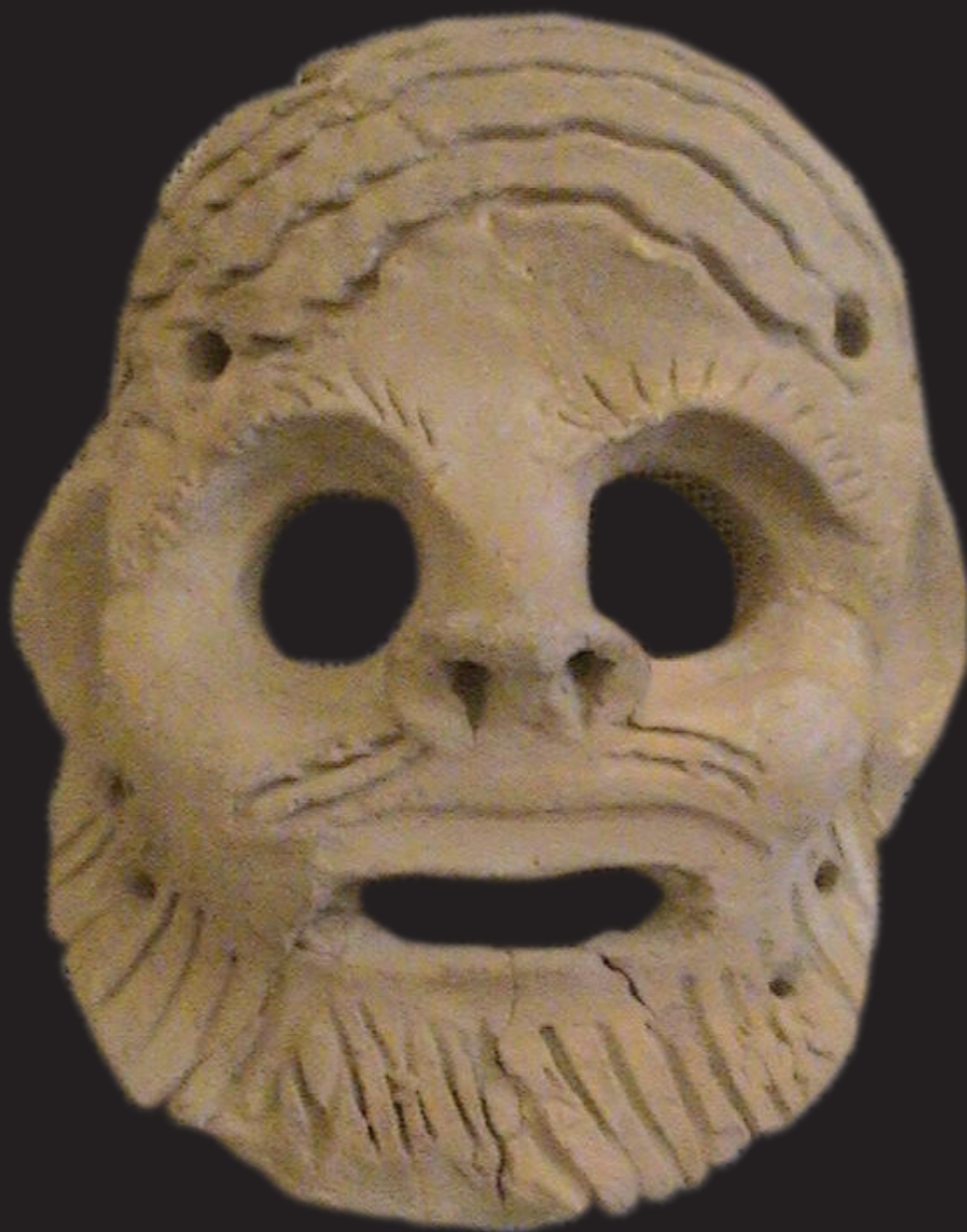
La pubescenza ed il graduale passaggio dalla sessualità infantile a quella adulta rappresenta verosimilmente l'elemento biologico cardine su cui vengono culturalmente costruite le pratiche rituali in oggetto. Tra le popolazioni dall'Oceania, ad esempio, l'istruzione iniziatica riguarda quasi esclusivamente la vita sessuale. Anche laddove il collegamento appare meno esplicito abbiamo motivo di ritenere che la sessualità svolga comunque un ruolo cardine tanto da far affermare a Van Gennep che *«Le cerimonie in questione, quand'anche siano indipendenti dalla pubertà, hanno tuttavia un carattere sessuale»*.

Anche in questo caso, è assai diversificata la fenomenica attraverso la quale il tema viene declinato nelle diverse culture anche in relazione, ovviamente, a come la sessualità adulta si esprime all'interno del codice di valori di riferimento. Solo per fare alcuni cenni, possiamo ricordare alcuni di questi aspetti:

- *L'oscenità rituale* sotto forma di racconti, gesti esibizionistici e sfoggio di simboli sessuali. Per la popolazione dei Kamba in Africa rappresenta la pratica iniziatica fondamentale. E' noto comunque come giochi erotici di carattere dimostrativo-esibizionistico rappresentino una costante della fase adolescenziale che, seppure non incoraggiata, non va probabilmente

Travestimento da donna a conferma del non-ancora-raggiunto status di maschio

Le cerimonie in questione, quand'anche siano indipendenti dalla pubertà, hanno tuttavia un carattere sessuale



Le immagini sono tratte da maschere di terracotta raccolte nel museo archeologico di Sparta, che rappresentano espressioni di dolore e di paura contrarie al sorriso imperturbabile richiesto al giovane oplita in occasione del rito iniziatico, nel quale i giovani spartani venivano fustigati per mettere a prova la resistenza al dolore (vedi nel testo).

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

Viene concesso agli adolescenti un periodo di sperimentazione negli incontri e nelle frequentazioni

Spesso si sospendono le norme che nella vita quotidiana regolano i rapporti sessuali tra gli individui

Non sono rare le pratiche omosessuali da parte del personale addetto alle iniziazioni

repressa in modo indiscriminato e colpevolizzante come spesso avviene.

- **La promiscuità.** Prima di impegnarsi in relazioni matrimoniali più adulte e spesso definitive, viene concesso agli adolescenti un periodo di sperimentazione negli incontri e nelle frequentazioni che non si presentano come vincolanti per i legami futuri. Seppure talvolta codificati, questi incontri esprimono una costante universale propria dell'evoluzione psicosessuale dell'individuo nella quale viene consentita, in quanto ritenuta utile, una fase di sperimentazione nei rapporti intimi. Permane, ovviamente, il tabù alla procreazione.

- **L'orgia sessuale,** in questi casi spesso si sospendono le norme che nella vita quotidiana regolano i rapporti sessuali tra gli individui. Tale aspetto, strettamente connesso a quello della promiscuità, non ha necessariamente una esplicita valenza sessuale ma sta ad indicare una fase di indifferenziazione che precede l'approdo dell'iniziando al traguardo di una definitiva definizione sessuale e sociale all'interno della collettività.

- **Le pratiche omoerotiche.** Come sintetizza al proposito Brelich (2008) «*Non sono rare le pratiche omosessuali da parte del personale addetto alle iniziazioni o, comunque, di persone più anziane*». All'uso possono esser attribuite diverse valenze come:

- obbligo dell'iniziando a sottostare al volere degli anziani o dei compagni più adulti sotto il profilo sessuale, come in altri ambiti;
- istruzione sessuale pratica;
- sospensione o rovesciamento delle norme vigenti nella società per sottolineare la condizione ancora *in-forme* dell'iniziando;
- sottolineatura della condizione di *non-ancora-uomo* e, per converso di *quasi-donna* attribuita all'iniziando (da cui l'uso di chiamare i giovinetti "donna" o "concubina del re" nella tradizione africana Bushong);
- ammaestramento sulla sessualità che può contemplare non solo un aspetto trasmesso verbalmente ma anche sotto forma di partecipazione ad attività sessuali di adulti o la contemplazione della raffigurazione di un coito (presso i Pasum);
- mutilazioni sessuali di cui si dirà più avanti. Solo per sottolineare come le pratiche collegate alla sessualità siano strettamente intrecciate a quelle inerenti le torture iniziatiche e le prove di resistenza merita menzionare la pratica di una popolazione dell'Arabia nella quale la circoncisione comprende l'asportazione di una striscia di pelle dall'ombelico fino all'ano passando lungo il pene; il candidato deve subirla in piedi, appoggiato sulla propria lancia, in presenza della promessa sposa. Darà prova di raggiunta virilità se sosterrà la prova senza manifestare segni di dolore.

Nelle culture contemporanee dell'Occidente, costruite su una esplicita o implicita costellazione valoriale di derivazione cristiana che notoriamente tende a eludere l'aspetto della sessualità come valore, non compaiono riti che sottolineino in positivo il raggiungimento della pubertà. Sta in genere all'atteggiamento educativo dei genitori *dare il benvenuto* alla prima mestruazione (meno, in genere, alla prima eiaculazione) o manifestare un (imperdonabile) atteggiamento evitante (quando non svalutativo) rispetto a questo evento. La ritualizzazione viene spostata quindi, nella tradizione socio-religiosa tradizionale, sull'evento del matrimonio nel cui ambito si riassumono i temi del digiuno

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

sessuale preparatorio, del banchetto rituale, dello scambio di doni, del viaggio (luna di miele) etc. prima di assumere i ruoli della funziona adulta.

Il progressivo spostamento in avanti dell'età nella quale due individui del nostro tempo possono considerarsi sufficientemente adulti per poter contrarre un legame matrimoniale, ha portato ad una sottovalutazione del vincolo alla continenza sessuale nel periodo prematrimoniale lasciando un ampio spazio non ritualizzato nel quale i giovani del nostro tempo fanno spesso fatica a trovare una collocazione soddisfacente. Tutto il sistema educativo collegato a questo aspetto fondamentale della vita risulta essere piuttosto incerto e animato da posizioni estremamente differenziate che si riflettono, tra l'altro, sulla difformità di indirizzo anche nei programmi di educazione sessuale nelle scuole, troppo spesso limitati al tema dei *pericoli* collegati alla sessualità sotto forma di malattie veneree e gravidanze indesiderate.

Ritengo che un enorme lavoro culturale attenda coloro che vorranno dare un contributo costruttivo ad una educazione sessuale che aiuti le nuove generazioni a vivere in modo consapevole e responsabile il dono della sessualità adulta.

La componente misterica e la conoscenza di certi oggetti segreti

I riti di passaggio sono talvolta coincidenti con pratiche misteriche che hanno per oggetto primario l'introduzione dell'iniziando alla conoscenza e pratica della sessualità adulta o di forme intermedie considerate propedeutiche alla stessa.

Frequente è anche il ricorso ad oggetti collegati al privilegio, dato nel rito, di appropriarsi dei vari aspetti che ineriscono il raggiungimento dell'età adulta. Possono quindi essere strumenti per la caccia e la pesca, strumenti, armi, maschere o feticci di vario genere.

Tali oggetti *sacri* che vengono mostrati o fatti toccare all'iniziando. Il segreto collegato a tali elementi può essere così rigoroso da essere tutelato dalla pena di morte. L'esempio più eclatante sono i Misteri eleusini greci nei quali pure era prevista la manifestazione di "cose sacre (*iera*)" e sulla natura delle quali non si è raggiunta la certezza nonostante il rito misterico sia stato frequentato da un'infinità di adepti nel corso di oltre un millennio.

In molti casi non è tanto l'oggetto in sé, quanto la capacità stessa dell'iniziando di mantenere un segreto - in quanto adulto - ad essere messa a prova. Il suono di un rombo - attribuito alla voce degli antenati - viene ad esempio svelato come frutto della percussione dello strumento. In termini più vicini alla nostra cultura il meccanismo può essere assimilato alla rivelazione che i suoni o gli indizi del passaggio di un personaggio magico, come Babbo Natale o la Befana, non sono altro che artifici inventati dai genitori per coltivare la credenza nel celeste dispensatore di doni. Quello che cambia, rispetto ad una dimensione puramente materialistica e al massimo favolistica, è semmai la sottolineatura del significato sacrale dell'operazione che, nel caso di una dimensione religiosa del mondo, non viene scalfita dall'adozione dell'espedito.

Il linguaggio segreto

Frequente è l'uso di formule magiche o di locuzioni collegate al particolare periodo di passaggio. Alcune parole vengono "affidate" dagli iniziatori agli iniziandi che sono tenuti

Sottolineatura del significato sacrale dell'operazione che non viene scalfita dall'adozione dell'espedito

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

a farne un uso oculato e rituale. Un caso estremo è quello dei *Baja* descritto da Tessmann (Brelich, 1969, p. 72) nel quale gli iniziandi sono tenuti a dimenticare completamente la propria lingua per tutto il periodo della iniziazione nel quale sono tenuti ad utilizzare una lingua segreta.

Se, come sappiamo, ogni cultura, o sottocultura, comporta un proprio linguaggio, è evidente che anche lo status transizionale dell'adolescenza, che in certi casi si perpetua per un lungo periodo, si accompagnerà ad un lessico che ne rispecchierà i contenuti ed i modi espressivi peculiari. Evidente è l'analogia con il linguaggio dei giovani, ricco di espressioni volutamente criptiche per gli adulti (non solo come neologismi, ma come uso di parole di uso corrente con significato diverso).

La notevole mobilità della transizione adolescenziale nelle società moderne non consente una cristallizzazione di un linguaggio iniziatico in un codice fisso e trasmissibile attraverso le generazioni. Si assiste quindi ad un pullulare di mode linguistiche di breve vita e che, non appena si cerca di fissare in un nuovo codice linguistico, già risultano desuete. La tendenza comune degli adolescenti ad elaborare codici comunicativi propri va riconosciuta come un ingrediente universale e strutturale alla fase evolutiva che attraversano.

Il nome nuovo

A conclusione del rito viene spesso assegnato un nome nuovo, quello che designa l'individuo nel possesso del ruolo sociale adulto all'interno della collettività. Tra i pellerossa tale nome viene individuato da uno sciamano che utilizzerà il materiale emerso dalla *visione* (ricercata a seguito di isolamento, digiuno e assunzione di piante allucinogene) dalla quale far emergere la intima natura del nuovo adulto (da cui l'associazione con le caratteristiche di un animale) e congiuntamente il ruolo che lo stesso è chiamato a svolgere a vantaggio della comunità. Il fatto che l'iniziazione non riguardi solo l'iniziando ma la l'intero gruppo sociale è sottolineato dal cambiamento contestuale del nome del padre, ad esempio, come già riportato a proposito dei Masai.

Il fatto che il nome venga dato alla nascita, nell'attuale tradizione, e non alla nascita dell'*uomo nuovo* collegata al battesimo, come era nel cristianesimo delle origini, toglie pregnanza di significato a tale momento rituale nella nostra cultura. Tale valore simbolico viene tuttavia recuperato spesso - oltre che negli epiteti che spesso i giovani si scambiano - all'interno di comunità religiose o comunque connotate da un forte senso di appartenenza al gruppo.

La segnatura indelebile (mutilazione, tatuaggio etc)

Molto significativa è la pratica con cui l'iniziando viene *marcato* a dimostrazione del fatto che non è più un soggetto *in fieri*, ma definito all'interno di una identità sociale ben determinata.

La più frequente di queste pratiche è la circoncisione, adottata in molte culture oltre a quella ebraica. Questa, salvo ad essere anticipata in alcune tradizioni come modalità di differenziazione da un contesto etnico-culturale di derivazione, si colloca generalmente all'interno dei riti iniziatici e sancisce il passaggio da una sessualità infantile a quella adulta.

Il linguaggio dei giovani, ricco di espressioni volutamente criptiche per gli adulti

Il valore simbolico viene tuttavia recuperato spesso all'interno di comunità religiose o comunque connotate da un forte senso di appartenenza al gruppo

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

Ma molte altre sono le pratiche miranti a segnare il giovane in modo chiaro e spesso indelebile, proprio a testimonianza della irreversibilità dell'avvenuta trasformazione di status sociale.

Tra questi il tatuaggio (spesso a compimento di un periodo di segregazione e come marchio di una avvenuta trasformazione), la scarificazione, l'estirpazione o limatura di denti (Australia), la sopra o subincisione peniche (per liberarsi del sangue materno che nelle donne defluirebbe attraverso le mestruazioni nella tradizione Wogeo della Nuova Guinea), l'asportazione dei capezzoli (tra i Djandjero a conferma dell'abbandono dei tratti femminili-materni per acquisire quelli virili), nei maschi mentre nelle femmine viene praticata la cliteridectomia, l'allargamento o asportazione delle piccole labbra.

Riguardo alle *mutilazioni sessuali* - che possono arrivare sino alla asportazione di un testicolo (Oceania) - in particolare, vi è un ampio dibattito circa il significato di tali pratiche che contemplano le seguenti motivazioni: facilitare l'attività sessuale in condizioni di maggiore igiene (Webster), segnalare il raggiungimento della sessualità adulta (Jensen), significare la sacralità della sessualità dell'iniziato (Eliade, 1996).

In tale caso, osserva Brelich (2008)

tagliare il prepuzio equivale esattamente a far saltare un dente (Australia), a recidere l'ultima falange del dito mignolo (Africa del Sud) e così via. Un individuo mutilato dell'umanità comune è il risultato di tutti questi riti di separazione che comportano l'idea del tagliare, del perforare; nello stesso tempo, si provvede con questi segni indelebili a registrare un'aggregazione definitiva.

Anche tra i giovani contemporanei, il fenomeno del tatuaggio e del *piercing*, come quello delle fogge estreme nell'acconciatura dei capelli (*punk* o simili), definiscono generalmente uno *status* adolescenziale giovanile nel quale il bisogno di differenziazione sia dalla cultura dei bambini che dagli adulti si manifesta in modo più dichiarato e, in taluni casi, estremo. Paradossalmente, nelle culture avanzate, tale identificazione attraverso fogge singolari di riconoscimento è meno imperante (salvo l'obbligo di portare abiti e cravatta in taluni contesti o un taglio di capelli che non si dissocia dalla moda prevalente) per cui tale identificazione di *status* si colloca più frequentemente in un'età adolescenziale che paradossalmente tende a identificarsi nella non-identificazione.

L'attenzione per il corpo tra gli adolescenti, che in taluni casi si connota di tratti di autentica ossessività, si giustifica con la profonda incertezza collegata alla fase trasformativa inerente la crisi adolescenziale. Richiamando Melucci e Fabbrini (1991, p. 86):

Le spinte di autonomia creano anche insicurezza, le esplorazioni entusiasmano e spaventano. Talvolta una prova sbagliata diventa la premessa per un fallimento che può diventare definitivo. Il corpo è presente non solo come riferimento obbligato agli sconvolgimenti fisiologici ma come momento costitutivo dell'essere-nel-mondo: sensazioni e pensieri, azione e coscienza insieme. Il corpo è al centro della problematica adolescenziale non solo per essere teatro di vistosi cambiamenti di forma, ma per il fatto che col suo richiamo prepotente chiede un ascolto nuovo su cui si ristruttura tutto il campo dell'esperienza.

La prova di resistenza

Anche ai non addetti, è noto come i riti di passaggio sono spesso collegati con varie forme di *torture iniziatiche* sulle quali sarebbe lungo soffermarsi analiticamente.

Un individuo mutilato dell'umanità comune è il risultato di tutti questi riti di separazione

Le spinte di autonomia creano anche insicurezza, le esplorazioni entusiasmano e spaventano



Le immagini sono tratte da maschere di terracotta raccolte nel museo archeologico di Sparta, che rappresentano espressioni di dolore e di paura contrarie al sorriso imperturbabile richiesto al giovane oplita in occasione del rito iniziatico, nel quale i giovani spartani venivano fustigati per mettere a prova la resistenza al dolore (vedi nel testo).

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

Nella maggioranza dei rituali iniziatici dei popoli più diversi del mondo, gli iniziandi vengono sottoposti a maltrattamenti vari

Vale riportare un cenno di sintesi di Brelich (2008) che ricorda come:

Nella maggioranza dei rituali iniziatici dei popoli più diversi del mondo, gli iniziandi vengono sottoposti a maltrattamenti vari. Questi maltrattamenti vanno dalle diete severe o prolungati digiuni, dall'obbligata sopportazione del caldo e del freddo, dal divieto di dormire per una o più giornate consecutive, dal dover conservare determinate posizioni scomode, attraverso le fustigazioni - di immensa diffusione - ora a carattere disciplinare, ora prive di qualsiasi aspetto punitivo, alle sofferenze prodotte dall'impressione di un marchio indelebile sul corpo, talvolta resa appositamente più dolorosa del necessario fino alle torture più impressionanti. Il trattamento degli iniziandi è così crudele che non di rado alcuni di essi risultano incapaci di sopportarlo e vi soccombono.

La motivazione di tali pratiche può risultare di non facile interpretazione ma, dando la parola ad un nativo (indiano Tuscarora) cui il quesito era stato posto da un viaggiatore del secolo scorso impressionato dal fatto che parecchi ragazzi morivano in seguito al "diabolico regime" delle iniziazioni, la risposta fu che: *«quelli che non sopravvivono sarebbero unicamente un peso e una 'disgrazia' per la comunità, in quanto, possiamo aggiungere, sarebbero incapaci di corrispondere alla 'norma' che la società pone a ogni suo membro»* (op. cit.).

Non vi è dubbio alcuno che il passaggio dall'infanzia alla condizione adulta sia connotato, almeno nel mondo animale e delle culture a diretto contatto con la quotidiana legge della sopravvivenza, con il passaggio da un regime maggiormente protetto e privilegiato (ad esempio dal ricevere cibo dagli adulti) ad uno più direttamente a contatto con le asprezze della vita e del procacciamento dei mezzi di sussistenza. Tale logica, che non ha bisogno di commenti per quanto appare lapalissiana, si presenta tuttavia distante da un processo di acculturazione verificatosi nelle società evolute nelle quali il sistema delle sicurezze sociali non richiede più al singolo lo sviluppo di capacità di sopportare il dolore fisico per poter sopravvivere ed affrontare la quotidiana lotta per la vita.

Stupisce, ciononostante, osservare come l'idea archetipa di tale prova iniziatica, sopravviva inconsciamente nell'immaginario dei giovani che si sottopongono, anche nelle nostre culture, a prove di vario tipo sino a mettere a repentaglio la loro vita. Questa tematica si presenta attualmente di grande attualità intrecciandosi sia a quella connessa all'uso delle droghe, che degli sport estremi, che dell'adozione di altri comportamenti a rischio quali il sesso non protetto, le gare di velocità in auto e moto, l'attraversamento della strada senza tener conto dei semafori etc.

Al di là della comprensibile remora nei confronti di tali comportamenti e quindi dell'obbligo di adottare misure di contenimento e prevenzione del fenomeno, credo sia un errore sottovalutare il significato di tali comportamenti in un'ottica più allargata che ci permetta di decodificarne, almeno in parte, le motivazioni di origine.

Il combattimento rituale

Collegati alle prove iniziatiche sono i comportamenti competitivi che spesso vengono ritualizzati nel contesto del passaggio alla condizione adulta. Lo sviluppo di attitudini guerriere è ovviamente indispensabile alla sopravvivenza nelle società a diretto contatto con la legge della sopravvivenza che comporta lo sviluppo delle abilità predatorie, una quotidiana difesa dei territori di caccia e dell'aspetto complementare collegato alla razza

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

e al contrasto di questa.

Solo per fare qualche riferimento, i Djandjero (Etiopia meridionale), durante la segregazione che segue alla circoncisione, gareggiano in un particolare tipo di tiro a segno mentre presso tradizioni africane i giovani si uniscono in bande che si combattono a vicenda attaccandosi a sorpresa, si impadroniscono dei viveri della banda rivale e ne demoliscono la capanna. Nei popoli della Nuova Guinea l'occupazione centrale degli iniziandi segregati è imparare il pugilato e altre specie di lotta. Dopo la segregazione i giovani passano gli anni precedenti il matrimonio sfidandosi in combattimenti ogni volta che ne capiti l'occasione (C. H. Wedgwood da Brelich, 2008).

L'idea stessa di *virtus*, nella concezione romana, come di *aretè* in quella greca, è molto vicina a quella di coraggio nell'affrontare i pericoli e di sostenere situazioni di rischio per la vita. Condizione che ha le sue premesse nella lotta per la vita ad un livello biologico e che solo successivamente viene trasposto in ambito etico e spiritualistico.

La stessa formula adottata nel sacramento della cresima che accompagna con uno schiaffo (addolcito ormai in un benevolo buffetto) il richiamo a divenire "soldato di Cristo" richiama in qualche modo questo elemento così imprescindibile nel processo di crescita, specie per quanto riguarda i maschi.

Nei *combattimenti rituali*, in genere, l'esito del combattimento è predeterminato, nel senso che gli iniziandi devono esser vinti dagli anziani o dalle categorie d'età superiori. In tal caso, lo stimolo alla lotta competitiva si unisce all'invito alla sottomissione agli anziani svolgendo una duplice funzione di attivazione ed insieme di contenimento delle pulsioni aggressive.

La diffusissima pratica degli sport di squadra, nelle culture evolute, svolge sicuramente un fondamentale compito evolutivo in tale senso. La nascita stessa della cultura dell'Occidente, in epoca precristiana, viene non a caso fatta coincidere con la prima celebrazione dei giochi olimpici, anno da quale iniziò la numerazione degli anni in Grecia. Laddove tale pulsione aggressivo-competitiva non trova forme di ritualizzazione sociale (non disgiunta da un aspetto religioso che, nel caso dei giochi olimpici era esplicito e fondante) si osservano forme più esasperate e distruttive di sfida, come la lotta tra bande, come è dato puntualmente osservare in contesti urbani degradati, o meglio, non ancora organizzati in forme più evolute di coesistenza.

L'obbedienza alla guida ed agli anziani

I riti iniziatici avvengono generalmente sotto la guida di un personaggio all'uopo incaricato dalla collettività e chiamato stregone, sacerdote, sciamano, *féticheur*, *medicine-man* a seconda dei diversi contesti. Nei riti tribali è al contrario l'intera collettività che partecipa alle diverse fasi della cerimonia o delega gli individui adulti a farlo secondo una varietà infinita di forme sulle quali è impossibile soffermarsi. Vale comunque, in ogni caso, l'autorità svolta da una o più figure nel ruolo di guide.

Questo aspetto è stato sottolineato in particolare da Webster che lo identifica come tema centrale del processo educativo nelle pratiche in oggetto. Come sottolinea Brelich (1969), tale componente va comunque intesa nel contesto più ampio che regola i rapporti tra

L'idea stessa di *virtus*, nella concezione romana, come di *aretè* in quella greca, è molto vicina a quella di coraggio nell'affrontare i pericoli

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

**Il prestigio degli anziani
e uno dei cardini
dell'organizzazione sociale di
numerosi popoli primitivi**

Carattere orale

anziani e giovani nelle diverse culture dal momento «*il prestigio degli anziani è uno dei cardini dell'organizzazione sociale di numerosi popoli primitivi*».

Le diverse pratiche con le quali gli anziani, o i giovani più adulti, inferiscono sui più giovani, vale a ribadire lo stato di *non-ancora-adulto* dell'iniziando nonché del *privilegio che va meritato a caro prezzo* come risultato del procedimento di iniziazione. Rispetto a tale concezione *gerarchica* (dando alla parola il senso letterale di potere gestito dagli anziani) è evidente la differenza con la cultura moderna che ha dato un diritto di riconoscimento e di potere progressivo ai giovani, anche al di là dei meriti. Non stupisce come una componente non marginale della problematica giovanile, collegata ad esempio alle tossicodipendenze, osservabile nel nostro tempo sia riconducibile a quella struttura di personalità definita come "carattere orale" (Zerbetto, 2004). Un atteggiamento cioè improntato a pretenziosità e rivendicazione di diritti e di privilegi senza riconoscimento per una proporzionata contrattualità in termini di doveri e di impegni nei confronti della famiglia e della società. Da un eccesso di rigorismo autoritario, senz'altro connotato di valenze sadiche, osservabile nei regimi di stampo arcaico e tradizionalista, si è passati ad un eccesso in direzione opposta contraddistinto da incapacità degli adulti a far rispettare il valore dell'esperienza e dell'autorità genitoriale con gravi conseguenze negative sul processo educativo. Non stupisce - ed anzi conforta - il fiorire di iniziative formative destinate ai genitori e tese appunto ad incrementarne la competenza nel ruolo educativo.

Un ultimo cenno, collegato a questo tema, va fatto al fenomeno del *nonnismo*. Sia in ambito militare che scolastico, come del resto in ogni forma di stretta convivenza numericamente allargata, si osservano forme di gerarchizzazione sociale (presenti anche tra gli animali, tanto che lo studio degli stessi ha portato ad individuare il concetto di *mobbing*). Salvo l'obbligo di intervenire per attenuare tali dinamiche che possono sfociare in forme gravi di emarginazione e di sofferenza psichica, merita ricordare come tali spinte siano comunque espressione della tendenza di ogni organizzazione sociale a differenziarsi in sottogruppi. Si tratterà quindi di pilotare i processi cercando di canalizzare in senso positivo tali spinte, più che screditarle e reprimerle (o cercare di farlo) a priori senza prima coglierne l'elemento strutturale quanto universale che le stesse veicolano.

La trasmissione dei saperi

Il raggiungimento della condizione di adulti comporta intrinsecamente una serie di apprendimenti che un giovane deve progressivamente assimilare. Nelle culture cosiddette primitive, dove la frequentazione dei giovani alle attività degli adulti sono abituali, tale apprendimento concerne soprattutto alcuni ambiti di pertinenza misterica come le pratiche collegate all'esercizio della sessualità (sacralizzata), al culto dei morti, a particolari miti e, a seconda che si tratti di maschi o femmine, alle attività della guerra o della cura della casa e dell'accudimento dei figli.

In certi casi, tuttavia, anche l'apprendimento delle comuni occupazioni collegate al dissodamento e coltivazione del terreno (presso i Nandji del Ciad), della caccia (Damara dell'Africa meridionale), della pesca (Arosi delle isole di S. Cristoval) sono oggetto di un percorso rituale sotto la guida di insegnanti allo scopo incaricati dalla collettività.

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

I diversi livelli di scolarizzazione sembrano rappresentare più di ogni altro ambito le nuove fasi di avanzamento del percorso maturativi del giovane di oggi

Nelle società evolute, tale insegnamento viene progressivamente affidato ad enti educativi cui viene affidato il compito di fornire informazioni specifiche disgiunte da una enfasi sacralizzata, mentre l'educazione religiosa viene affidata ad educatori riconosciuti competenti. Tale separazione è sconosciuta nelle culture cosiddette primitive, tanto che, come sottolinea Van Gennep, l'aspetto iniziatico dell'ammaestramento sopravvive attualmente solo in contesti religiosi particolari come le sette che, curiosamente, sembrano pullulare progressivamente quasi in risposta ad una dimensione di totale trasparenza nella trasmissione delle informazioni a scapito di una dimensione esoterica che, evidentemente, tocca aspetti non marginali dell'animo umano.

Mentre i diversi livelli di scolarizzazione sembrano rappresentare più di ogni altro ambito le nuove fasi di avanzamento del percorso maturativi del giovane di oggi, non possiamo eludere l'evidenza nel riconoscere come sia forte la spinta a ricavare spazi di comunicazione segreta, specie all'interno della cerchia dei pari, in ambiti proibiti come ad esempio l'uso delle droghe o (meno, forse, negli ultimi decenni) della sessualità.

Interessante sarebbe approfondire l'ambito differenziale di competenza che i genitori o educatori estranei hanno potenzialmente sui diversi ambiti educativi. Mentre l'ambito della sessualità è fortunatamente rientrato fra quelli affrontati più apertamente dai genitori (ma un ambito di separatezza in materia di relazioni intime può comunque giustificare il ricorso a figure diverse dai genitori, così come i giovani pellerossa vengono iniziati alla sessualità da figure a ciò deputate) è interessante notare come in Olanda si cerchi di introdurre l'educazione sul tema delle droghe all'interno degli ambiti comunicativi genitori-figli senza contare sistematicamente su deleghe a "specialisti".

Il margine e la condizione di marginalità sociale

Dalla struttura del rito di passaggio risulta chiaramente la centralità, non soltanto spaziale ma anche funzionale, della nozione di *margine quale dimensione intermedia tra quella di partenza e quella di destinazione di una traiettoria ideale che ha connotati simbolici e concreti insieme*. Tale dimensione - sempre secondo Van Gennep - svolge la funzione modulatrice rispetto a *status* talvolta molto distanti fra di loro e la cui mancanza renderebbe assai più traumatico il cambiamento. Anche a livello biologico, a ben vedere, il passaggio dallo stato di verme a quello di farfalla o del cambio della pelle o guscio per gli animali che ciclicamente vanno incontro a tali radicali processi trasformativi, implica un notevole dispendio energetico che richiede adeguati tempi di adattamento. Tale concetto risulta forse il più fecondo nell'intuizione dell'Antropologo sia per la capacità di cogliere nella fase apparentemente meno importante la vera chiave di volta su cui si strutturano gli stessi riti di passaggio, sia per le concrete implicazioni che tale concetto può riservare nell'analisi delle società non tradizionali, come vedremo nel prosieguo delle nostre considerazioni.

Marca (da cui Le Marche) è il termine utilizzato per indicare il passaggio da un territorio a un altro attraverso una *zona neutra*. In Grecia esse erano il luogo di scambi commerciali o di combattimento.

Tali *zone franche* sono costituite, di solito, da un deserto, da una palude e soprattutto da una zona boschiva nella quale si può passare e cacciare liberamente dal momento che non

Marca è il termine utilizzato per indicare il passaggio da un territorio a un altro attraverso una zona neutra

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

appartiene a nessuno in senso stretto. Questa *zona di nessuno* assume tuttavia una sua connotazione precisa. Sempre per Van Gennepe (op. cit., p. 4):

Dato il carattere ambivalente della nozione di sacro, i due territori occupati sono sacri per coloro che vivono nella zona, ma d'altra parte la zona è sacra per gli abitanti dei due territori. Chi sta sospeso tra due mondi. È questa la situazione che designo col termine di margine, e uno degli scopi di questo libro è quello appunto di dimostrare che questo margine ideale e materiale al tempo stesso si ritrova in forme più o meno accentuate in tutte le cerimonie che accompagnano il passaggio da una situazione magico-religiosa o sociale a un'altra.

Oltre che una valenza spaziale, la condizione di marginalità ne comporta una di natura temporale e di connotazione sociale in senso lato.

Il periodo di marginalità, infatti, si realizza nella segregazione rituale, nel corso della quale avviene la completa e radicale trasformazione dell'iniziando. La segregazione, infatti, non comporta soltanto:

Un distanziamento dall'abitato, ma anche un soggiorno nella natura selvaggia, non regolata dalle norme umane dell'esistenza, perciò abitata non solo da belve, ma anche da tutti quegli 'spiriti' che s'identificano proprio con il non-ordine, con il non-umano; ciò vale anche per altri tipi di terreni inabitati e incoltivati. In altri casi, invece, il luogo della segregazione è un'apposita capanna ai margini dell'abitato stesso, separata da esso più in senso ideale che non spazialmente. Si hanno casi in cui l'iniziando deve vagabondare fuori dell'abitato e altri in cui egli viene confinato addirittura in terra straniera. L'isolamento degli iniziandi può esser severissimo, nel senso che essi non possono venire a contatto con nessuno ad eccezione delle persone cui è affidata la loro iniziazione: non devono nemmeno vedere altri, né esser visti.

Il *bisogno di appartenenza* ad un gruppo sociale implica la necessità di differenziarsi da un altro gruppo e di identificarsi in modo più o meno esplicito al nuovo gruppo. Di qui la pratica così universalmente diffusa di segnare il proprio corpo con segni distintivi spesso indelebili.

Tappe successive del rito di passaggio

L'iniziazione alla condizione di individuo adulto, non corrisponde ad un atto puntuale ed unico. L'età degli iniziandi è normalmente giovanile, con un margine di variabilità che va dai 5-6 anni fino ai 25-30. Anche la durata complessiva delle pratiche in cui si articola un rituale iniziatico varia largamente, da pochi giorni a diversi anni.

Come in realtà sappiamo bene, la trasformazione dell'individuo da fanciullo ad adulto segue un processo graduale lungo un arco di tempo ben più ampio della maturazione puberale che pure ne sancisce l'elemento biologico in modo esplicito e relativamente definito. In tale processo vengono stabilite, in alcune colture più che in altre, una successione di tappe intermedie che scandiscono in modo più preciso le fasi di avanzamento del processo maturativo.

Il percorso maturativo-iniziatico delle ragazze Wayao si divide in quattro tappe: 1) chiputu: dall'età di sette, otto, nove anni fino alla prima mestruazione. Reclusione, educazione sessuale, deformazione sistematica delle piccole labbra fino a sette centimetri di lunghezza e oltre, danze erotiche etc.; la ragazza poi viene data in sposa; 2) matengusi: festa della prima mestruazione; durante il chiputu, la ragazza era stata maritata, ma essa lascia il marito quando compaiono le prime mestruazioni; reclusione; vengono insegnati i tabù

Il luogo della segregazione è un'apposita capanna ai margini dell'abitato stesso, separata da esso più in senso ideale che non spazialmente

La trasformazione dell'individuo da fanciullo ad adulto segue un processo graduale

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

relativi al periodo mestruale; 3) chituumbu: è un insieme di riti della prima gravidanza; al quinto mese vengono tagliati i capelli; al sesto c'è la reclusione, si impartiscono istruzioni su tutto ciò che la maternità comporta e sui tabù delle donne incinte; 4) 'wamwana: primo parto; il diritto di riprendere i rapporti sessuali è concesso al marito solo dietro sua richiesta al capo del villaggio, quando il bambino è in grado di sedersi o quando ha sei, sette mesi. In tutte queste cerimonie la solidarietà sessuale si esprime molto chiaramente.

Morte e rinascita

Dai tanti aspetti presi in considerazione emerge come l'essenza del rito di passaggio in adolescenza consista nell'introduzione del giovane nello status di individuo adulto. Tale traguardo non può tuttavia avvenire senza la *morte simbolica*, ma non per questo meno reale, del suo stato di fanciullo con tutti i limiti e di privilegi che anche questo status psicosociale comportano.

Tale è l'intuizione che Van Gennep ribadisce inserendola in una concezione ben più ampia che riguarda l'esistenza nel suo insieme: «*vivere significa disaggregarsi e ricostituirsi in un processo incessante, cambiare di stato e di forma, morire e rinascere*». Tale concetto viene anche enfatizzato da Mircea Eliade (1949), per il quale non v'è processo trasformativo che non comporti una fase di caotizzazione nel passaggio critico tra uno stadio ed un altro del processo evolutivo.

Non stupisce quindi che, in certe tradizioni, i novizi segregati sono semplicemente detti *morti*. Si conoscono, inoltre, riti di seppellimento simbolico, come ad esempio nelle iniziazioni femminili a Wogeo, dove si usa seppellire "la giovinezza" delle fanciulle, rappresentata da una gonna.

Tra i Nungwa della Costa d'Oro l'iniziando viene trattato come un cadavere: vecchie donne della famiglia lo lavano, gli tagliano le unghie come si usa, appunto, con un cadavere.

Ancora più realistici sono i riti in cui l'iniziando viene effettivamente sotterrato - come avviene in una tradizione australiana - dove si esprime chiaramente il ruolo attivo svolto dalla società che, per trasformare radicalmente i ragazzi, deve farli morire per poterli poi far rinascere come adulti.

La responsabilità di detto sacrificio rituale viene trasferito non raramente su un'entità divina dall'aspetto terrifico che possiede appunto il compito di uccidere simbolicamente il fanciullo per dare spazio al nuovo adulto. Tale *Essere Supremo* (Pettazzoni, 1955), in altre tradizioni (ad es. i Fulani) divorerebbe i novizi solo nel caso gli stessi trascurassero i riti sacrificali dovuti. In tal caso possono venire ingoiati e successivamente restituiti dallo stesso essere o da un animale sacro parimenti coinvolto nell'operazione magico-sacrale (ricordiamo, in tal senso, il racconto a noi più familiare di Giona dove compare il tema della balena ripreso anche da Collodi nel Pinocchio). Tra i Kpelle della Liberia (riprendendo Brelich, 2008) l'iniziato porta sul petto e sul dorso cicatrici molto appariscenti che vengono interpretate come il segno del dente della 'Grande Figura-Mascherata'; i novizi ricevono questo segno nel momento del passaggio dalla morte alla nuova vita (Gibbs). Tale Torturatore può tuttavia assumere anche le sembianze femminili - il cui nome è Xalpe tra Selkman - mentre lo stregone mitico Olim ha il potere di restituirli alla vita.

Vivere significa disaggregarsi e ricostituirsi in un processo incessante, cambiare di stato e di forma, morire e rinascere

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

Considerata la efferatezza delle prove iniziatiche, tuttavia, l'eventualità di una morte simbolica può trasformarsi in morte reale. Questa - secondo tradizioni rilevabili sia in Africa che in Oceania - è addirittura istituzionalmente prevista ed esistono precise norme nel caso in cui si verifichi. Trattandosi di un individuo non ancora in possesso di un pieno diritto di adulto, tale morte non deve essere divulgata mentre l'iniziazione è in corso; ed il morto non deve essere pianto, ma soltanto essere sepolto senza alcun segno per la sua tomba (Jensen).

Il viaggio magico

In questa esperienza di morte viene favorito un forte processo di identificazione con un eroe mitico che, attraverso il suo viaggio avventuroso e a contatto con le anime dei defunti, può trasmettere alle generazioni future i segreti del vivere sia sotto il profilo di espedienti di sopravvivenza che di formule sapienziali indispensabili per affrontare le difficoltà che inevitabilmente la vita proporrà all'iniziando (Eliade op. cit., p. 86).

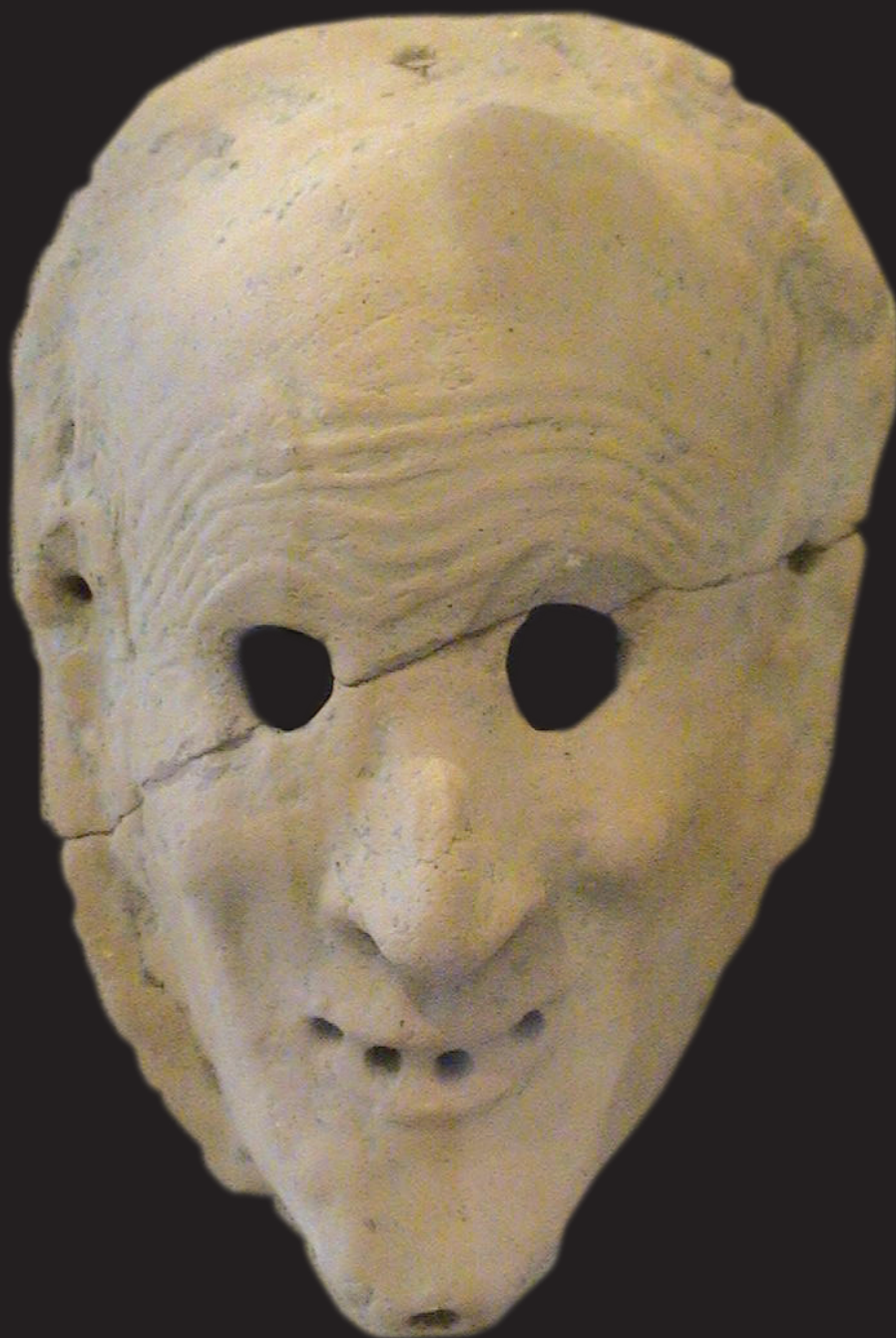
Grazie alla sua permanenza nel ventre della balena, al contatto con i demoni del bosco e così via, l'eroe dimostra il suo coraggio, ottiene l'aiuto degli spiriti, ha potere sugli elementi e sulle forze magiche (sciamaniche), conquista degli oggetti cosmici o dei beni culturali necessari agli uomini e annienta i mostri che ne minacciano la vita pacifica. Un certo legame con l'iniziazione hanno anche i diffusi riferimenti alla straordinaria vigoria erotica dell'eroe (segno della sua forza e dalla sua raggiunta maturità), che acquista talvolta il carattere distruttivo della violenza o dell'incesto. Gli atti incestuosi possono essere utilizzati nel soggetto per motivare una momentanea esclusione dell'eroe dalla collettività oppure dei difficili compiti impostigli dal padre (la cui mancata esecuzione lo condannerebbe a morte).

Interessante il frequente richiamo ad una tematica di legame incestuoso con la madre e di conflitto con la figura paterna che lascerebbe ipotizzare come il tema edipico abbia effettivamente quella valenza archetipa universale preconizzata da Freud e contro la quale si sono levate molte critiche. A livello di paradigma antropologico generale lo schema mitemico indicherebbe quindi la fase di uscita da un legame stretto con la figura materna, proprio dello status infantile, ed un'entrata in una dimensione più competitiva per la conquista di una realtà affettiva e di affermazione personale.

In tale direzione si muovono le interpretazioni di J. P. Vernant (1996) nel suo *Edipo senza complesso* e la ricerca di Propp in *Edipo nel folklore* (1975) nel quale si riferisce di antiche tradizioni balcaniche, in cui il giovane re Edipo esce dal grembo materno anticipando fin dalla nascita la sua determinazione a sostituirsi al padre.

Culture tradizionali e cultura arcaica dell'Occidente: la Grecia antica

Associamo, in genere, l'idea dei riti di passaggio alle culture tradizionali, come se gli stessi non facessero parte della nostra storia, della storia dell'Occidente. Se tale impressione fosse legittima, la cultura occidentale si porrebbe su un piano di intrinseca diversità rispetto a pratiche che dimostrano la loro diffusione in ogni altra parte del mondo invalidando di fondo l'esigenza *strutturale* per una società, almeno nella sua fase primitiva, di ricorrere a tali pratiche rituali. Un poderoso studio di Angelo Brelich, *Paides e partenoi* (1969) affronta con dovizia di fonti storico-letterarie tale fase della nostra cultura. Pur affermando che «*le iniziazioni, nel senso sopra delimitato* (quello cioè delle culture tradizionali su cui si



Le immagini sono tratte da maschere di terracotta raccolte nel museo archeologico di Sparta, che rappresentano espressioni di dolore e di paura contrarie al sorriso imperturbabile richiesto al giovane oplita in occasione del rito iniziatico, nel quale i giovani spartani venivano fustigati per mettere a prova la resistenza al dolore (vedi nel testo).

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

è ampiamente soffermato), *in generale non esistono nelle cosiddette civiltà superiori e perciò - salvo quanto si potrà e dovrà mostrare in seguito - non esistono neppure nell'antica civiltà greca*» molti sono gli elementi che evidenziano come, in realtà, la pratiche di iniziazione collegate alla maturazione puberale fossero ben presenti ed in particolare a Sparta che, rispetto ad Atene, conservò maggiori elementi di arcaismo sociale.

Il confronto tra le due città, in particolare, risulta di estremo interesse dal momento che, come vedremo a proposito della *agogé* spartana, tali pratiche rituali si erano mantenute pressoché invariate anche nel periodo della Grecia classica mentre si erano sostanzialmente evolute, sino quasi a scomparire, nella tradizione attica. Una cultura più tradizionalista e orientata in senso militaresco, che privilegiava in modo assoluto l'interesse della collettività su quello dei singoli, fondata su uno spiccato egualitarismo dei cittadini (*homoioi*, gli uguali) e con poca enfasi per il denaro e le attività commerciali, chiusa alla integrazione con altre etnie e sostanzialmente impermeabile ad influssi culturali esterni rivela il mantenimento di pratiche rituali che si perpetuano immutabili nei secoli anche in un'epoca storica nella quale altre *polis* si erano evolute in modo diverso.

Nella tesi seguita da Brelich (op. cit.) Sparta sarebbe stata una città-stato fiorente paragonabile alle altre città arcaiche della Grecia e che sarebbe andata incontro alla sua grande diversificazione da tutto il resto del mondo greco attorno all'inizio circa nel 6° sec. A.C. a seguito delle radicali riforme di Licurgo. Da allora (Tucidide I, 18, 1) la costituzione spartana non avrebbe subito mutamenti sostanziali.

La struttura dell'*agogé* dei conquistatori della Laconia e cioè del processo educativo dei giovani (*paideia*) per farne dei cittadini-guerrieri rivela singolari analogie con quelle delle iniziazioni di tipo primitivo, la cui antichità è provata dalla diffusione pressoché universale e che risale, nella sua sostanza – sempre per lo stesso Autore - ad un'antichità preistorica, anteriore alla penetrazione dorica in Sparta e in Creta.

Tale ambito di osservazione è di estremo interesse perché ci consente di acquisire dati importanti per comprendere il passaggio da strutture sociali più arcaiche, dove i riti di passaggio erano presenti, a forme più evolute dove sono andati incontro ad evoluzioni fino a rendersi quasi inapparenti. Faremo a tal fine riferimento ad alcuni aspetti della tradizione spartana, attica e dell'Acaia.

Riti cruenti nell'antica Sparta

Delle molte analogie riscontrabili tra riti di passaggio primitivi e spartani, ci soffermeremo brevemente sulla fustigazione rituale, il combattimento e l'omoerotismo.

Della celebre fustigazione degli efebi, Brelich (1969), citando Plutarco, così riferisce:

Si trattava di un rito annuale il cui carattere di 'prova di resistenza' (i fustigati non dovevano dar segno di dolore) era modellato in forma agonistica: colui che resisteva più a lungo ai colpi, risultava 'vincitore presso l'altare'. Pausania (3, 16, 7) dice che alla flagellazione assisteva la sacerdotessa della dea, con un'immagine di Artemis in mano, che diventava particolarmente pesante quando i colpi distribuiti ai ragazzi non erano sufficientemente forti (op. cit., p. 134).

Pare che i Greci accorressero numerosi per partecipare a tale "spettacolo", in occasione di festività specificamente destinate a tale rito che, nel suo significato originario *«equivale*

La struttura dell'*agogé* spartana, processo educativo dei giovani (*paideia*) per farne dei cittadini-guerrieri, rivela singolari analogie con quelle delle iniziazioni di tipo primitivo

Rito annuale il cui carattere di 'prova di resistenza' era modellato in forma agonistica

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

I ragazzi fustigati 'morivano' simbolicamente durante il rito

a un sacrificio umano reale: vuol dire, i ragazzi fustigati 'morivano' durante il rito» (op. cit.). Pare che il culto derivasse infatti dalla tradizione sciita di Artemis, successivamente trasformato dagli Spartani in modo che anche senza morire si bagnasse di sangue l'altare della dea, secondo la richiesta dell'oracolo. Interessante notare come il rito si svolgesse in una zona paludosa presso le rive del fiume Eurota e quindi marginale rispetto al centro abitato.

Altro rito era il crudele combattimento tra gli 'efebi' (di età compresa tra i 14 e i 20 anni) divisi in due gruppi antagonisti e nell'osservanza di un preciso codice rituale. Nel suo Viaggio in Grecia, descrivendo i costumi di Sparta, Pausania fa un esplicito riferimento alla battaglia tra efebi «*combattono a mani nude e a forza di calci, e si mordono e cavano gli occhi. Uomo contro uomo, combattono nel modo che si è detto; poi tutti insieme si lanciano con violenza e si spingono l'un l'altro nell'acqua*» (Libro III, pag. 91). Tale pratica, dedicata in particolare ad Apollo, era «*precisamente nella forma della partecipazione attiva ed obbligata degli iniziandi a culti pubblici*» (op. cit.) e tale da suffragare la tesi secondo cui la perpetuazione dei riti di passaggio deve essere collegata ad un preciso interesse della collettività nel suo insieme, cosa che in questo caso appare coerente con l'orientamento bellicoso della società spartana.

Anche la pratica omoerotica era considerata più una norma rituale che un'eccezione sulla base di scelte individuali. Sempre per Brelich (op. cit.) «*Durante l'agoge i ragazzi dovevano entrare in rapporti omosessuali - non importa, ora, se reali o ritualmente simbolizzati - con uomini adulti (Plutarco, Lyc. 18, 4)*».

Giovinette in Attica

La storia racconta di un'orsa che lascia il territorio boschivo, che le è proprio, per inoltrarsi nell'agorà cittadina del Piero, spazio ovviamente vietato agli animali selvatici. Alcuni giovani reagiscono all'intrusione uccidendola ma provocando al contempo la vendetta della dea protettrice degli animali, Artemide sotto forma di peste e carestia. La sentenza dell'oracolo è che il male cesserà quando un padre, rinnovando il gesto di Agamennone, offrirà ad Artemide la propria figlia, in riparazione alla morte dell'orsa. Si offre a soddisfare la richiesta della dea un tale Baros-Embaros che chiede tuttavia in compenso di ottenere per sé e i suoi discendenti il sacerdozio a vita. Nell'adempiere al sacrificio della figlia, egli opera tuttavia *un rito di sostituzione* (pregnante l'analogia con il sacrificio di Isacco tramutato in capro), un artificio che consiste nel rivestire una capra con abiti femminili sacrificandola in sua vece. Il rito produce comunque il suo effetto espiatorio-propiziatorio tanto che la carestia cessa. Il sacrificio si perpetua riproponendosi ogni anno in collegamento con la cerimonia nella quale le ragazze (chiamate *orsette*) si predispongono al matrimonio. Il significato del rito, richiamato in questo caso J.P. Vernant nel suo *Figure, idoli, maschere*, (tr. it. 2001, p. 65) è chiaro.

Bisogna che un padre offra alla dea la vita della propria figlia ancora "artemidea" come lo era l'orsa. Baros-Embaros inventa e istituisce la procedura di soluzione. Una capra prende il posto della figlia, la quale prende il posto dell'orsa che i ragazzi, uccidendola, hanno sottratto ad Artemide. La bambina, rinchiusa nel santuario, "mima" l'orsa. Dissimulata sotto i suoi abiti, la capra "mima" la figlia sgozzata

Bisogna che un padre offra alla dea la vita della propria figlia ancora "artemidea" come lo era l'orsa

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

sull'altare. Con questo gioco di spostamenti, questa serie di equivalenze simulate, tutto si compie senza che niente venga realmente eseguito.

Appare chiara la funzione specificamente svolta dal processo di acculturazione che consiste, in una almeno delle sue operazioni fondamentali, nel distinguere l'insieme, altrimenti indifferenziato, dei dati concreti (come, nel racconto della Genesi, la terra dalle acque, la luce dalle tenebre etc.). In questo caso la separazione tra fanciulla e donna da marito (*parthénos* e *gyne*), segue su un piano analogico quello tra bosco selvatico e spazio cittadino e quello tra orsa e capra. Tale passaggio implica sia un sacrificio (in una dimensione più arcaica) a testimonianza della imprescindibile necessità di mantenere tali separazioni in una dimensione culturalizzata (nella quale i diversi territori di competenza, anche fra dei, sono fortemente segnati), sia un addolcimento del rito sacrificale (in una dimensione più evoluta) in una successione di trasposizioni che consentono di mantenere l'efficacia del presupposto pur evitando il prezzo del sangue.

Il rito, per le fanciulle che da tutta l'Attica si recavano a tempio di Brauron, doveva essere un'esperienza indimenticabile se ancora adesso le rovine del tempio lasciano (come l'hanno lasciata in chi scrive) un segno indelebile in chi ha l'opportunità di ammirarle.

Il sacrificio delle primizie

In un altro splendido saggio comparso sullo stesso volume Vernant (op.cit) ricostruisce le origini del rito ad Artemide Triclarìa e Dioniso a Patrasso tratte dal Pausania (VII, 22, 11). In un santuario situato vicino ad un fiume chiamato allora Ameilichos (il Duro), dove si riunivano originariamente le popolazioni limitrofe, la funzione di sacerdotessa veniva esercitata da una fanciulla sino al momento del suo matrimonio. Il culto comportava una celebrazione comune alla dea e a Dioniso: un certo numero di ragazzi e ragazze, scendevano quella notte a bagnarsi nel fiume. Gli antecedenti tuttavia sono ben più drammatici e narrano di come Cometo, sacerdotessa di Artemide, durante il tempo del suo sacerdozio, s'innamora di Melanippo venendone ricambiata nonostante l'opposizione dei genitori i due giovani si abbandonano alla loro passione utilizzando addirittura il santuario della dea per i loro incontri amorosi. Tale commistione, tra comportamenti ispirati ad Artemide o da Afrodite, tra quanto si addice ad una fanciulla o ad una donna, ad un giovane o ad un uomo, comporta un sovvertimento di territori di competenza che produce effetti drammatici. La terra non dà più frutti e gli abitanti del posto sono colpiti da una grave carestia. L'oracolo, consultato per porre rimedio alla sventura, sentenza in modo inequivoco che i due debbano venire sacrificati sull'altare di Artemide. Non solo, ma che a memoria del misfatto ogni anno la ragazza e il ragazzo più bello dovranno essere immolati alla dea. Dando la parola a Vernant (1975, p. 85)

Affinché la vita si perpetui e il gruppo si riproduca normalmente - in altri termini, affinché la nuova generazione di adolescenti possa arrivare a occupare il proprio posto nel mondo degli adulti integrandosi a esso senza perturbarlo - occorre che la primizia di questa gioventù venga offerta alla dea confermando con ciò di appartenerele. C'è un prezzo da pagare perché la gioventù cessi di essere quello che è e divenga ciò per cui Artemide la prepara facendola crescere. Diventare adulto significa per il giovane rinunciare a sé, abbandonare la dea, morire in quello stato di *parthénos* e di *néos* che è la parte di Artemide. La morte

Occorre che la primizia di questa gioventù venga offerta alla dea confermando con ciò di appartenerele

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

dei due giovani più belli, rappresentanti tutta la gioventù dell'anno, è la decima che la città deve pagare, la primizia che bisogna offrire alla divinità affinché la nuova generazione, come il nuovo raccolto, possa essere liberamente consumata. I primi frutti appena raccolti, le prime spighe ancora verdi non vengono toccati dal coltivatore; vengono consacrati alla dea per desacralizzare il resto, per tagliare i legami che ancora lo trattengono alla sfera del "nascere", del "crescere" e del "maturare", sfera della quale la Courotrofa (Nutrice di giovani), con il suo ruolo di nutrice e formatrice, detiene la chiave. Compiuto il gesto dell'abbandono, i cibi divengono consumabili e le *parthénoi* buone per il matrimonio.

Riti crudeli e addolcimento culturale

Anche in questo caso osserviamo come un rito, crudele ma efficace nella sua funzione di produrre chiare demarcazioni di ruoli e competenze all'interno del gruppo sociale, possa gradualmente perdere i suoi connotati di efferatezza con il progredire dell'evoluzione culturale. Sempre nel racconto di Pausania viene infatti descritto il passaggio dal sacrificio umano ad Artemide Triclaria al rito prematrimoniale. Si dice infatti che un oracolo delfico avesse predetto che il sacrificio sarebbe terminato quando un re straniero sarebbe giunto nel paese, portando con sé una divinità straniera. Tale evento si produsse quando il re Eurifilo, prendendo parte al bottino per la presa di Troia, ricevette una effigie di Dioniso. La vista dell'immagine lo fece impazzire, iniziò a vagare errabondo per varie regioni della Grecia sino ad approdare a Delfi dove, ancora una volta, l'oracolo gli predisse che avrebbe trovato la sua dimora presso un popolo che offre sacrifici umani. Nel suo vagare si imbattè nel bel mezzo del rito sacrificale. Sia lui che gli abitanti di Patrasso si riconoscono nelle parole dell'oracolo. L'antico sacrificio viene interrotto e sostituito da un nuovo rito incruento che avrà comunque il potere di operare con la stessa finalità che, nella lucida sintesi fattane da Vernant (op. cit., p. 97) è di:

integrare l'estraneità della gioventù nell'ordine familiare degli adulti, assimilare la sua alterità alla norma comune, ma lo produrrà in conformità ormai con l'idea che i greci si fanno dei loro dèi, dei sacrifici che essi gradiscono, delle regole della pietà, delle forme della vita civilizzata. La città si assimilerà a ciò che essa non è, al suo altro, o almeno a una delle forme del suo altro, senza essere tuttavia costretta essa stessa a farsi altra, mantenendo cioè sino all'assimilazione dell'altro (dèi stranieri, riti barbari, gioventù selvaggia) quella frontiera fra un'alterità concepita come barbarie o selvatichezza e uno stato posto a emblema di ciò che definisce la cultursocialità, la grecità, la norma adulta.

Il rito di ossequio alle implacabili leggi di una società ancora primitiva si addolciva nell'incontro di una polarità dinamica nella figura di Dioniso. La festa diurna si trasforma in celebrazione notturna. Sotto la guida di nove insigni cittadini della città, maschi e femmine, si coronava la testa con spighe di grano (simboli di primizie consacrate alla dea) ai fanciulli che partecipavano al rito, come avveniva in passato per predisporre i sacrificandi. Ragazzi e ragazze scendono verso il fiume, il cui nome si è ora trasformato da Duro a Dolce (*Meilichos*). Il rito prevede ora che i giovani si bagnino tutti insieme, nelle acque del fiume simulando quell'unione che Cometo e Melanippo avevano realizzato prematuramente e senza il consenso sociale. Prima di immergersi nelle acque, depongono le spighe sull'altare della dea confermandole comunque la loro devozione e si cingono di un serto di edera in onore di Dioniso. Il rituale notturno di un'orgia controllata assicura ai giovani la loro stessa integrazione nella comunità civica; e la assicura operando un cambiamento di stato

Il rituale notturno di un'orgia controllata assicura ai giovani la loro stessa integrazione nella comunità civica

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

attraverso il quale i giovani cessano di essere giovani per diventare adulti, senza tuttavia che giovinezza ed età adulta vedano i rispettivi statuti improvvisamente confusi e le proprie frontiere bruscamente cancellate (op. cit., p. 167).

Una dea per i riti di passaggio

Come abbiamo visto è Artemide - la *dea degli animali* rinvenibile sotto infinite forme e nomi diversi anche in culture lontanissime nel tempo e nello spazio ed a cui Carlo Ginsburg ha dedicato un pregevole saggio in *Storie notturne* - che abita i boschi e gli spazi *ai margini* della collettività, *ai confini* tra diversi abitati e dove abitanti di diversi gruppi si incontrano in una *terra-di-tutti-e-di-nessuno* per celebrare la comune appartenenza alla grande comunità naturale.

Artemide stessa assume su di sé tutto il carico di alterità e di selvatichezza di cui il rito ha bisogno

Artemide stessa – dando ancora la parola a Vernant (op. cit., p. 167) - assume su di sé tutto il carico di alterità e di selvatichezza di cui il rito ha bisogno per giocarvi e assimilarlo. Che si tratti di Braurone o di Ale in Attica, di Artemide Ortia a Sparta (...) ciò che ogni volta si profila è l'inquietante figura di una dea straniera e barbara, venuta dalla Tauride, dal paese degli sciti.

In Artemide - addolcita dall'incontro con Dioniso - il barbaro e il cittadino, lo straniero e l'autocitono, il folle ed il saggio, il giovane e l'adulto trovano lo spazio di un possibile incontro. Per Vernant, (op. cit., p. 104) ancora,

Posta lei stessa ai margini, alla frontiera tra selvaggio e civilizzato, Artemide è la patrona dei giovani sui confini

Questa familiarità con l'Altro risponde a una delle funzioni della dea: posta lei stessa ai margini, alla frontiera tra selvaggio e civilizzato, Artemide è la patrona dei giovani sui confini, assume la responsabilità della loro differenza, della loro alterità rispetto agli adulti, e al tempo stesso li prepara a varcare, sotto la sua protezione e con il suo consenso, dandole cioè ciò che le spetta, quella soglia che li integrerà nella comunità, che li renderà "identici" agli adulti, rispetto ai quali erano stati sino a quel momento distanti (op. cit., p. 162).

Una insanabile opposizione si tramuta nel paradosso di una giunzione operata da un intervento rituale, divino. Abbiamo visto come i riti di passaggio comportano sia una ostentata sottomissione alle leggi della collettività sia – con apparente contraddizione – un diritto all'arbitrio, alla infrazione delle norme della ordinaria convivenza.

Questo passaggio dall'altro all'identico implica tanto un'educazione, attraverso la quale si apprende a farsi simili o più simili all'identico degli identici, quanto comportamenti aberranti, devianti, persino deliranti, che traducono gli aspetti dell'alterità ma che, ritualizzandoli, li rendono non più la manifestazione di un turbamento individuale, quanto una pratica collettiva che conferisce all'alterità, come alla conformità, nel corso del passaggio che deve se non assimilarle quanto meno parzialmente avvicinarle, una forma regolare, chiaramente definita, ben riconoscibile e ciascuna perfettamente distinguibile dall'altra (op. cit., p. 107).

Se i processi di acculturazione ci hanno portato a elevarci da forme più primitive e spesso cruente di vita, certo ci hanno anche fatto spesso perdere la possibilità di canalizzare ritualmente pulsioni che attualmente si esprimono solo a livello individuale o microsociale sotto forma di patologia e devianza. La riflessione su questo punto tocca il nucleo di questo contributo che si riallaccia ad un movimento di ampia portata che si interroga sui fondamenti della nostra cultura e sulla adeguatezza degli stessi ad esprimere la natura dell'uomo contemporaneo. Per quanto riguarda il punto in questione, ritengo che i miti che si riallacciano a questa dea consentono di operare quel mirabile incontro tra

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

natura selvaggia e cultura urbana (*polis*) che la cultura greca seppe, forse più di ogni altra, operare e dalla quale potremmo forse trarre spunti di ispirazione pur nel rispetto di fattori irreversibilmente mutati. Illuminante, al proposito, l'intuizione di Cesare Brandi che nel suo Viaggio nella Grecia antica.

Tra Sparta ed Atene

Gli esempi fatti evidenziano due traiettorie possibili che gli ordinamenti sociali possono seguire anche in contesti geografici e temporali assai prossimi. Per quanto riguarda il tema in oggetto possiamo evidenziare come una maggiore ritualizzazione degli stadi evolutivi, specie per i maschi, si realizzava a Sparta che rappresenta un regime totalitario a cui si sono ispirati nei secoli altri progetti politici caratterizzati da un forte accentramento autoritario, esasperato spirito di patria e tendenza militarista. L'esperienza di Atene, maggiormente ispirata ai commerci e alle ibridazioni che gli stessi comportano, ad un relativo pluralismo ideologico (avanzato per i tempi, ma pur sempre limitato rispetto ai canoni attuali), alle arti e alle scienze – e che rappresenterà il paradigma di riferimento del successivo sviluppo delle democrazie occidentali – evidenzierà al contrario una perdita graduale delle pratiche iniziatriche in ambito sociale che tenderanno semmai a circoscriversi nell'ambito religioso (in particolare i misteri di Eleusi).

Seppure l'esempio di Atene appare come inconfutabilmente superiore a quello di Sparta, non va dimenticato come il confronto tra le due, vide prevalere la seconda – almeno sul piano del confronto militare – ma soprattutto come una attenta riflessione filosofica, come quella di Socrate-Platone, finisse per immaginare una città ideale che sembra rispecchiare più le caratteristiche dell'ordinamento spartano che ateniese (tanto da essere stato accusato di prefigurare modelli adottati da regimi totalitari).

Ne *La Repubblica* Platone - riportato da Vernant, (op. cit.), come altre citazioni che seguono - lamenta lo scarso spirito di obbedienza e disciplina dei giovani e conclude come «...è sotto le spoglie del gioco, del divertimento che si insinua il disprezzo delle leggi, disprezzo che a poco a poco si rafforza finché alla fine, con l'ultima insolenza, più niente resta in piedi. Così, occorre che fin dall'inizio i giochi dei bambini siano soggetti a una rigorosa disciplina» (p.424).

Anche nell'altra opera in cui affronta il tema dell'ordinamento dello stato, *Le Leggi*, Platone paragona i fili, con i quali gli dei governano la vita degli uomini, a quelli che gli adulti debbono usare nell'educare i giovani sin dalla più tenera età. Tale educazione, tuttavia, non contempla solo i doveri e le arti guerresche ma il «vivere giocando, e con giochi quali i sacrifici, i canti, le danze» (803 e - 804 a) «L'essenziale dell'educazione consiste nella corretta formazione che, attraverso il gioco, condurrà nel miglior modo possibile l'anima del bambino ad amare ciò in cui egli, divenuto uomo, dovrà essere tanto compiuto (*téléion*) quanto la materia richiede» (643 d).

Fondamentale, per il raggiungimento di tale condizione di adulti pienamente partecipi delle sorti della loro città e "compiuti", sarà tuttavia essere educati alla partecipazione delle festività istituite all'uopo dagli dei. Gli esseri umani, infatti, esprimono la loro essenza nelle attività comuni contraddistinte da un elemento celebrativo che gli animali non avrebbero: il fatto è che a noi uomini gli dei sono stati dati non solo

Ne "La Repubblica" Platone lamenta lo scarso spirito di obbedienza e disciplina dei giovani

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

per condividere le nostre feste, ma anche per conferirci il senso del ritmo e dell'armonia accompagnati dal piacere, attraverso il quale essi ci mettono in movimento facendosi per noi coreghi, unendoci gli uni agli altri con i canti e le danze. E hanno chiamato tutto questo cori (653 d - 654 a).

E' su questo fragile equilibrio che una cultura gioca la sua possibilità di confronto tra le esigenze di autoperpetuazione e stabilità ed insieme di integrazione con il diverso, apportato dalle nuove generazioni. Un equilibrio che può perdere il proprio baricentro dinamico allorché si sbilancia nel senso di una conservazione ostinata e chiusa ad ogni possibile evoluzione o si arrende ad un'indiscriminata ed anomica congerie di stili di vita che non si riconoscono più in alcun momento di celebrazione e di identificazione comunitaria.

La cosiddetta questione giovanile

E' abituale, per noi che viviamo nell'Occidente industrializzato, dare per scontato che la condizione adolescenziale e giovanile sia particolarmente esposta a problemi di adattamento sociale.

Anche l'uso delle droghe colpisce notoriamente in misura elettiva la giovane età anche se con il passare degli anni l'età media tende a crescere in misura della difficoltà di molti tossicodipendenti ad uscire dalla condizione di invischiamento nell'uso delle sostanze stupefacenti.

Tale fenomeno, che per noi acquista il sapore dell'ovvio, va considerato con maggiore spirito critico se prestiamo attenzione alle statistiche della città di New York di inizio secolo, dove vennero condotte per la prima volta, che dimostrano come la dipendenza da oppiacei colpisse prioritariamente soggetti adulti e, sotto forma di fumo dell'oppio, la popolazione più anziana nei paesi orientali dove il suo uso è stato endemico per millenni. (Brecher, 1972).

Come sottolinea Luigi Tomasi in una interessante ricognizione sul tema comparsa sul volume *Giovani a rischio nella seconda modernità* (2000), nonostante le numerosissime pubblicazioni, sia a carattere scientifico che divulgativo, che sono state pubblicate in questi anni, si deve constatare che la questione giovanile non ha mai avuto un posto prioritario fra i grandi sociologi, salvo rare eccezioni (Parsons 1942; Eisenstadt 1956; Coleman 1961) adducendo, tra le spiegazioni possibili:

Forse per la mancanza di un effettivo e profondo interesse, o forse perché la materia si è rivelata troppo complessa e dinamica. I giovani infatti si evolvono con il mutare della società ed il loro behavior cambia con l'evolversi della stessa. Quando mai una teoria sociologica che interpreta i giovani potrà essere definitiva, od una ricerca completa ed esauriente? Gli stili di vita dei giovani ed i loro modi di comportarsi non sono mai gli stessi nelle diverse epoche; talora essi condizionano ed anticipano quelle che saranno le scelte della futura società (Tomasi, 2000, p. 18).

Nonostante la difficoltà di individuare criteri conoscitivi certi in una materia per sua natura mutevole ed in continua trasformazione resta tuttavia l'evidenza circa il rilevante *stress* adattivo che colpisce i giovani dell'età moderna rispetto a quanto avvenisse in passato allorché il problema non si configurava in modo specifico. Sarebbe nel quindicesimo secolo ed in Inghilterra (Michael Brake, 1985) che la società inizia ad interessarsi dei giovani e introduce delle norme tese a limitare la migrazione dalle campagne nelle città, in particolare

Gli stili di vita dei giovani ed i loro modi di comportarsi non sono mai gli stessi nelle diverse epoche

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

dei giovani, per prevenire il vagabondaggio, la prostituzione e atti di delinquenza a danno della sicurezza per gli abitanti delle città. «*Da qui in avanti si può parlare di gioventù, cioè di quella fascia di età che si caratterizza, specialmente nel 1800 per opera dell'industrializzazione, per peculiari modi di vita e costumi*» (Tomasì, 2000 a, p. 12).

Dalla più ampia ricognizione fatta dall'Autore nell'opera citata sull'evoluzione del rapporto tra giovani e cultura dominante negli ultimi decenni, vorrei estrapolare solo alcuni passaggi, a partire dal 1968, che ci permettano di meglio inquadrare il momento presente e, oltre a questo, il ruolo che i riti di passaggio, seppure a livello ancora latente, possono giocare in quanto elementi di radicamento ontologico in una fase di turbolenta trasformazione come è inevitabilmente l'adolescenza.

L'ancoraggio alle tradizionali agenzie di socializzazione si attenua, l'orientamento verso famiglia ed istituzioni religiose si evolve in modo radicale

- L'ancoraggio alle tradizionali agenzie di socializzazione si attenua, l'orientamento verso famiglia ed istituzioni religiose si evolve in modo radicale: i giovani si sentono più liberi ed agiscono in modo autonomo, ponendo così in discussione quanto veicolato e stabilito dalla tradizione. Si manifesta un giovane caratterizzato da una forte carica contestativa (Tomasì, 1981) che alle volte lo fa apparire negativo agli occhi degli adulti, che solo a fatica comprendono il suo nuovo comportamento. Da qui hanno origine le lotte contro la società, alle volte anche violente, e la difficoltà di convivenza con la categoria degli adulti, spesso accusata di egoismo e sfruttamento, che porterà alla ribellione degli studenti (Dutschke, 1968). Un ulteriore elemento che caratterizza il giovane di questo periodo è il suo desiderio, accentuato, di vivere in modo alternativo la fede e la religione. Il dissenso "religioso a livello di Chiesa Cattolica, per esempio, trova qui le sue origini: i diversi movimenti religiosi alternativi sono di quest'epoca (Falconi, 1969).

- Il protagonismo giovanile del decennio precedente si è rivelato più teorico che concreto e certamente non ha realizzato le aspettative attese. Si assiste all'affermazione di un giovane che è alla ricerca della sua identità, ad un giovane immerso in problemi esistenziali dai quali cerca di uscire. A ragione si può affermare che sono giovani che ritornano al sistema, che cercano disperatamente di inserirsi nel mondo del lavoro, giovani ben distanti da quella carica contestativa che li caratterizzava in precedenza.

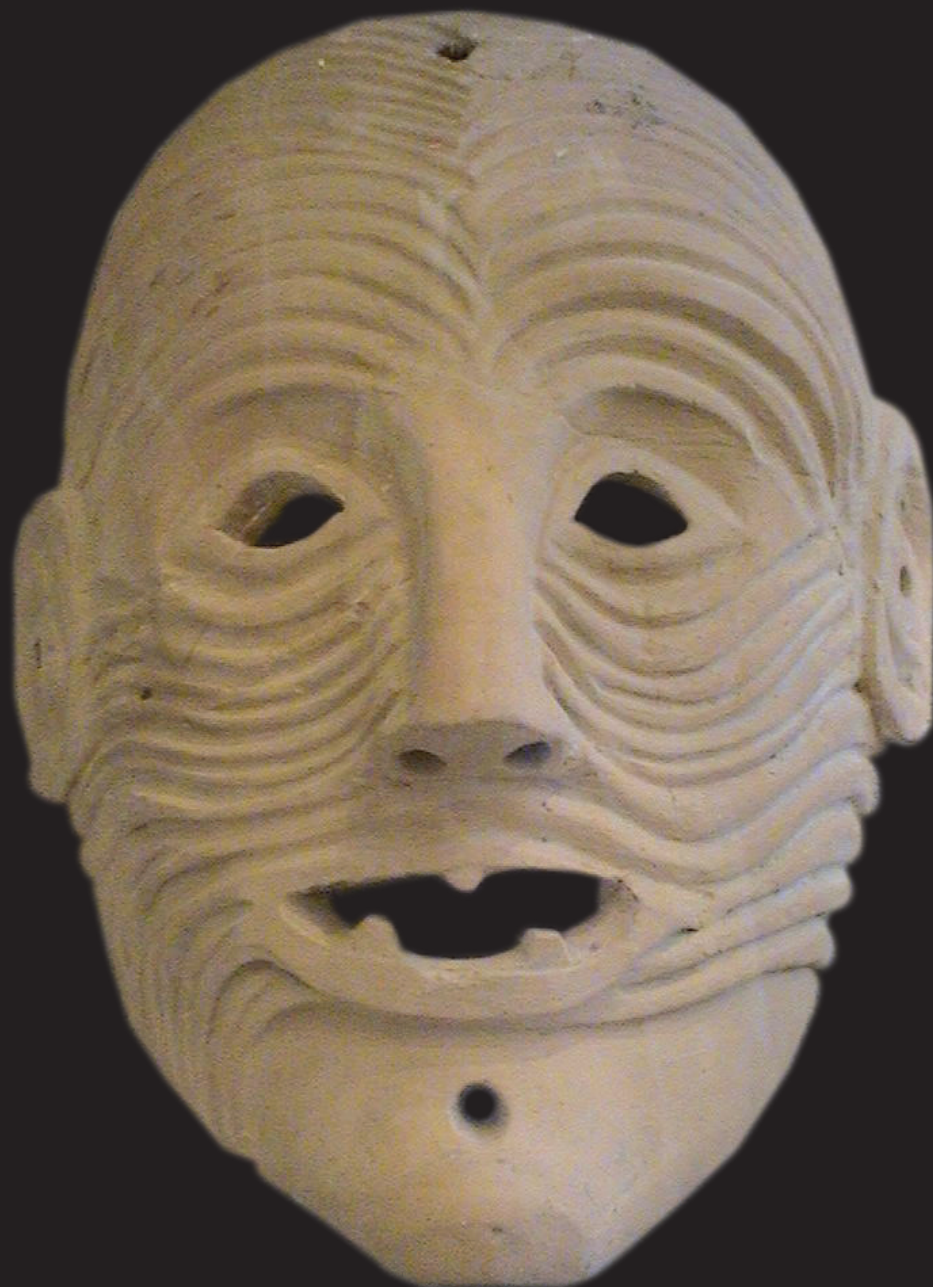
- Parallelamente cresce anche la fiducia nella famiglia e nell'amicizia personale. Inoltre "è in particolare alla sfera della politica che molti giovani avvertono un senso di estraneità" (Cavalli-de Lillo, 1988: 161). Quello che per loro conta è la riuscita personale. Assente è in loro il desiderio di mutare le strutture o, come si affermava in passato, il sistema sociale; "non sono protagonisti di movimenti che pongono al centro delle loro lotte il conflitto generazionale" (Cavalli-de Lillo, 1993, p. 233).

- Crescere nella 'società degli individui' quella che pone l'io al centro delle scelte, non sembra offrire ai giovani quelle sicurezze relazionali, quella fiducia, quel senso di poter contare sugli altri, che sono essenziali per evitare di chiudersi in se stessi, e così diventare prigionieri delle proprie fantasie, e per contrastare ansie e timori e riuscire a non cadere di fronte alle derive depressive (Donati-Colozzi, 1997, p. 281).

- La tradizionale valenza negativa nella cultura italiana del concetto di 'rischio' si è recentemente trasformata; il rischio ha assunto anche una connotazione positiva quando diventa una necessaria componente del successo personale. Nel suo trattato sulla sociologia del rischio, Niklas Luhmann (1991) afferma, riferendosi al passato nel quale non era necessario il concetto di rischio:

certamente il problema dell'incertezza del futuro esiste da sempre, ma allora ci si affidava alla prassi della divinazione che, se non poteva garantire una certezza affidabile, poteva comunque garantire che la propria decisione non suscitasse l'ira degli dei o di altre potenze divine e fosse invece protetta dal contatto con le misteriose forze del destino" (op. cit., p. 17).

Certamente il problema dell'incertezza del futuro esiste da sempre, ma allora ci si affidava alla prassi della divinazione



Le immagini sono tratte da maschere di terracotta raccolte nel museo archeologico di Sparta, che rappresentano espressioni di dolore e di paura contrarie al sorriso imperturbabile richiesto al giovane oplita in occasione del rito iniziatico, nel quale i giovani spartani venivano fustigati per mettere a prova la resistenza al dolore (vedi nel testo).

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

La marginalità, quale esperienza insieme di esclusione e di violenza, è un effetto della distruzione di tradizionali modi di azione

- Il giovane della seconda modernità – intesa da Kahane (1997, p. 22) come una forma di struttura sociale nella quale le caratteristiche ‘moderne’, come la complessità, la differenziazione ed il cambiamento, si sono estese sino a raggiungere un punto culmine - è un giovane con un comportamento più spontaneo del passato, caratterizzato da un forte codice informale, svincolato dalle norme del passato, agisce avendo come punto di riferimento, come guida, i valori della sua cultura, una cultura che risente, come più volte ricordato, sia del processo di globalizzazione che della world culture.

- In *Marginalità e violenza giovanile in aree metropolitane*, Berzano affronta, con chiarezza interpretativa suffragata da verifica empirica, il dramma della violenza giovanile: «*La marginalità, quale esperienza insieme di esclusione e di violenza, è un effetto della distruzione di tradizionali modi di azione e di regolazione dei conflitti, della impossibilità di ricreare i sistemi di identificazione stabile del mondo industriale e di assicurare l'integrazione dei nuovi arrivati*» (p. 35). Ed ancora «*una ulteriore forma di violenza è quella degli individui contro sé stessi, sia che essa assuma forme 'introverse' sia che assuma forme 'estroverse': suicidio, droga, alcolismo, automutilazione e, più recentemente, comportamenti estremi*» (p. 38). «*Perché questo nuovo tipo di violenza?* - si chiede l'Autore - aggiungendo che, seppure una risposta esauriente è probabilmente impossibile, rimane una ipotesi parziale che potrebbe essere individuata proprio *nella cultura del rischio, in un tipo di cultura cioè che contiene in sé degli elementi fortemente devianti per l'individuo e per la società (non penso che la risposta possa essere quella dei "riti di passaggio" o dei "rituali di rischio"*».

Personalmente dissento da tale conclusione. L'assunzione del rischio è infatti una condizione essenziale alla sopravvivenza per i viventi ed in modo particolare per l'uomo che, grazie alle sue attitudini alla sperimentazione del nuovo è riuscito a sopravvivere in una natura inospitale confrontandosi con specie animali ben più dotate di doti predatorie naturali. Pur senza addentrarmi su tale tema, oggetto di una mia pubblicazione insieme a Mauro Croce (*Il gioco e l'azzardo*, 2001), ritengo in sintesi che la propensione per comportamenti a rischio, attualmente registrabili soprattutto tra i giovani, sia espressione di una tendenza compensatoria nei confronti di una *welfare society* nella quale troppi aspetti del vivere sono prestabiliti, soggetti a controllo, pianificazione e tutela. La necessità di rischiare per sopravvivere, in altri termini, ha indotto meccanismi di gratificazione (mediati da mediatori chimici neuronali attualmente ben identificati e che risultano in alcuni individui anche geneticamente condizionanti in modo accentuato) che richiedono in qualche modo di essere gratificati, pena il ricorso compulsivo a comportamenti che li attivino specificatamente.

Quello che manca nella nostra cultura è semmai una sufficiente attribuzione di valore alla assunzione del rischio (contrariamente a quanto avveniva in culture fondate sul coraggio e l'ardimento necessario ad affrontare pericoli connessi alle attività collegate alla caccia e alla guerra) da un a parte, e dall'altra un repertorio di comportamenti socializzati in grado di canalizzare costruttivamente (o meno distruttivamente) tali spinte.

In tema di politiche giovanili

I riti di passaggio nelle culture tradizionali, come abbiamo visto, contemplavano un insieme di procedure specificamente finalizzate ad affrontare tale aspetto garantendo insieme:

- la valorizzazione del coraggio e della capacità di sopportazione del dolore nell'affrontare le prove dolorose;
- una codifica rituale del rischio di morte (reale e/o simbolica) insito nei processi trasformativi importanti della vita;
- un apparato di contenimento/controllo delle pulsioni aggressive mobilitate in tali periodi critici del percorso evolutivo.

Non intendo, con questo, vagheggiare, con semplicistica conclusione, un nostalgico ritorno

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

a riti il cui aspetto crudo e selvaggio è improponibile con l'evoluzione culturale avuta dall'umanità in questi secoli e millenni (circa tre per quanto riguarda l'Occidente), ma ritengo che il disagio collegato intrinsecamente ad una evoluzione culturale che ha avuto un ritmo estremamente accelerato rispetto alle possibilità evolutive della nostra specie non possa essere eluso. Ritengo in altri termini che non si possa interpretare all'interno di una categoria di patologia e devianza una serie di comportamenti giovanili solo perché la nostra cultura non è attualmente in grado di offrire una costellazione valoriale più corrispondente alla vera natura dell'uomo nonché possibilità di espressione legittima alle pulsioni da cui ontologicamente è animato.

Nel suo saggio su *Devianza e politiche sociali a favore dei giovani*, Gallini afferma che:

occorre abbandonare la logica della 'prevenzione del disagio' intesa nel senso di assumere iniziative solo al momento della preoccupazione per ciò che può accadere ai giovani o, peggio ancora, solo dopo eventi traumatici. Ciò significa adottare una prospettiva che tenda a promuovere lo star bene con sé, con gli altri e con l'ambiente, cercando di rivolgersi alla totalità dei giovani rafforzandoli nelle difficoltà e potenziandoli nelle possibilità (op. cit., p. 89).

Le considerazioni e gli studi derivanti da discipline diverse seppure interconnesse, come psicologia, antropologia, sociologia, economia etc, dovrebbero convergere verso una sintesi che fornisca strumenti di scelta operativa a livello politico. La complessità del tema è tale da rendere comprensibile la frammentarietà e vaghezza delle politiche sociali inerenti la "questione giovanile", salvo gli interventi di carattere repressivo, sanitario e socioriabilitativo che si focalizzano su aspetti più delimitati e sintomatici di disagio.

Rispetto alla rigorosa impostazione gerarchica (intesa come autorità indiscussa posseduta dagli anziani) delle culture tradizionali la cultura moderna riconosce un maggiore potere di autodeterminazione ai giovani sia in termini di valori che di stili di vita. Ineludibile quindi un percorso di corresponsabilizzazione dei giovani nelle scelte anche politiche che li interessano. Per Rei (2006) il rilancio di una politica giovanile passa attraverso una nuova politica, tramite «*la cittadinanza sociale giovanile*» intesa come «*prospettiva di una cittadinanza sociale adatta ai giovani richiede di andare oltre le forme tradizionali di tutela e di assistenza, e di sorreggere le transizioni nel ciclo di vita, l'accesso al mercato del lavoro, i percorsi della soggettività, il traffico culturale di identità che ne consegue*» (p. 60).

Le scelte di carattere politico sono anche collegate alle trasformazioni culturali in senso lato e quindi anche religiose.

Dalle osservazioni e considerazioni che abbiamo passato in rassegna in queste pagine risulta evidente, almeno a chi scrive, come l'assetto normativo e valoriale della nostra cultura, anche sotto l'aspetto della religiosità corrente, non dispone di una cornice concettuale che consenta di leggere ed interpretare in modo esaustivo i comportamenti giovanili.

Non si tratta quindi di evidenziare solo un decadimento dei costumi, come semplicisticamente viene spesso denunciato, ma di capire - compito assai più difficile - quali siano le linee di tendenza che si esprimono nei nuovi comportamenti e quali direttrici di carattere anche valoriale vi si esprimano anche se in forme talvolta inadeguate e contraddittorie. Solo a queste condizioni potremo inserirci creativamente nei percorsi

Prospettiva di una cittadinanza sociale adatta ai giovani richiede di andare oltre le forme tradizionali di tutela e di assistenza

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

evolutivi e non trincerarsi in posizioni irrigidite da schemi stereotipi e “non falsificabili”.

Culture tradizionali e società moderna.

La generale tendenza implicita nella cultura democratica tende a livellare la costruzione gerarchica tipica delle culture più arcaiche che comportano sempre un elemento dogmatico e implicitamente totalitario.

Tale livellamento rappresenta un aspetto non secondario all'origine della sparizione dei riti di passaggio che comportavano, come si è visto, un forte enfasi sull'autorità dei più anziani sui giovani.

Tale egualitarismo, laddove indiscriminato, ha tuttavia i suoi corollari negativi, come un clima di permissività educativa che ha evidenziato con chiarezza, specie negli ultimi decenni, i suoi limiti. Non a caso uno psicoanalista particolarmente interessato alla tematica giovanile e dell'identità come E. Erikson (1950) nel suo *Infanzia e società* afferma come

L'opposizione Grande-Piccolo è la prima di quella serie di opposizioni esistenziali come Maschio e Femmina, Governante e Governato. Padrone e Servo, Bianco e Nero che oggi sono tutte investite da sforzi tendenti a disfarle sia sul piano politico, che su quello psicologico. Il fine ultimo di tali sforzi è il riconoscimento dell'eguaglianza tra i due termini dell'opposizione, eguaglianza fondata non sulla negazione della differenza, ma sul fatto che questa stessa differenza è essenziale ad una funzione comune.

In altre parole, sarebbe un grave errore educativo quello di svalutare il gradiente di autorevolezza collegato alla maggiore età-esperienza degli adulti disconoscendo la inevitabilità dell'elemento frustrazione nel percorso maturativo delle nuove generazioni. Un insegnamento, questo, che i riti di passaggi danno in modo anche eccessivo ma il cui senso profondo non è opportuno eludere.

Una riflessione che l'Autore riprende a conclusione del suo libro dove afferma come: «*Con questo libro ho cercato di mettere in luce l'origine nella pratica e nella teoria psicoanalitica dell'idea che il lungo rapporto di ineguaglianza tra il bambino e l'adulto costituisca una delle cause esistenziali sia della virtuosità culturale e tecnica dell'uomo sia della sua sfruttabilità*».

Rimane tuttavia da confermare, a mio parere, l'ipotesi forse ottimistica avanzata da Erikson in relazione alla possibilità di prescindere da forme di rassicurazione ritualizzata, come è avvenuto per millenni nelle generazioni precedenti, quando afferma che: «*lo credo infatti fermamente che le nuove tecniche fondate sulla discussione che vengono attualmente sviluppate in America nell'industria come nella scuola, hanno la possibilità di prender il posto dell'insicurezza offerta dalla continuità della tradizione*».

Società e classi sociali

La grande intuizione di Van Gennep sta nella sua osservazione per la quale:

La società umana è, assimilabile a uno spazio delimitato all'esterno da linee di confine e organizzato all'interno in un certo numero di comparti secondo precise linee di divisione. Una società non soltanto si distingue dalle altre società, stabilendo appunto confini intersocietari, ma provvede pure a tracciare linee di divisione interne. 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 (Remotti, 1981, XVII).

Le società umane non sono tali se non collocano gli individui in qualche comparto, ottenuto appunto mediante operazioni di divisione

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

La società non è quindi un ammasso amorfo di individui. Esiste, in quanto *organismo sociale*, come un *insieme integrato di sotto-sistemi*. Tale concezione richiama, a ben vedere, l'idea del *corpo mistico* di origine cristiana (oltre che la metafora di Menenio Agrippa che, nella lotta tra patrizi e plebei dell'antica Roma, riportò la pace sociale invocando la complementarietà delle diverse classi sociali nell'interesse della *Res publica*). Anche nell'evoluzione degli organismi viventi, si passa infatti dai protozoi ai metazoi più evoluti attraverso un *espediente evolutivo* determinante e cioè il superamento della colonia (inteso come aggregato di cellule uguali) alla *differenziazione* delle cellule stesse in organi e apparati con funzioni diverse a vantaggio di tutto l'organismo. Anche nel corpo sociale non ci sarebbero quindi individui associati in modo indifferenziato, ma sottogruppi aggregati con connotazioni di età e mansioni diverse. Dalla *totipotenza* delle cellule indifferenziate, come avviene nello sviluppo ontogenetico, si passerebbe alla diversificazione progressiva nel rispetto di una logica di insieme *organismica*.

A tale concezione si ispira anche il primo lavoro sociologico di Émile Durkheim con riferimento alla suddivisione del lavoro all'interno di un organismo composto da più individui. Nel suo *De la division du travail social* del 1893, sostiene come la divisione costituisca il criterio per definire tipi diversi di società: società a solidarietà meccanica (quelle primitive) e società a solidarietà organica, prodotta dalla divisione del lavoro (quelle civilizzate). Nella conclusione del libro di Van Gennep si legge come:

Tutte le società conoscono due grandi divisioni: una a base sessuale, che comporta la distinzione o separazione tra maschi e femmine, l'altra a base magico-religiosa, che si esprime nell'opposizione sacro-profano

Tutte le società conoscono due grandi divisioni: una a base sessuale, che comporta la distinzione o separazione tra maschi e femmine, l'altra a base magico-religiosa, che si esprime nell'opposizione sacro-profano. Esistono poi nella maggior parte delle società raggruppamenti speciali, quali società religiose, gruppi totemici, fratrie, caste, classi o anche famiglie, gruppi parentali, classi d'età ecc. Ma le società conoscono ancora altri livelli di divisione, come la distinzione tra il mondo che precede la vita, il mondo dei vivi e il mondo dei morti. A tutto ciò occorre aggiungere il verificarsi di circostanze temporanee come la nascita, il matrimonio, le malattie, i viaggi, la morte - le quali ineriscono direttamente l'individuo e che determinano di volta in volta la sua posizione sociale. Dalla nascita alla morte anzi, prima ancora della nascita e anche dopo la morte - l'individuo non fa altro che passare da una condizione a un'altra, da un compartimento a un altro: in una serie ininterrotta di occasioni determinate l'individuo lascia una stanza per entrare in un'altra di quella grande casa che è la società cui appartiene. Da un punto di vista sociale vivere è un processo continuamente scandito dai movimenti di separazione e di aggregazione, di uscita e di entrata. Vivere è un continuo morire e rinascere.

La suddivisione in sottogruppi rappresenterebbe pertanto la condizione che una società adotta per soddisfare due requisiti fondamentali: la *coesione interna* e la *continuità temporale* del gruppo. Grazie appunto alla creazione di legami di natura particolare tra gli individui che fanno parte di categorie e sottogruppi gli individui supererebbero la condizione di dispersione e indifferenziazione tipica della appartenenza ad una più vasta collettività indifferenziata e svilupperebbero un maggiore senso di appartenenza caratterizzata da una forte solidarietà interna.

È un fatto - sostiene tuttavia Van Gennep (op.cit., p 56) - che ogni classificazione, se stabilisce un legame di solidarietà all'interno di ognuna delle società speciali così discriminate, tende pure a indebolire il legame reciproco tra tutte queste società speciali, nonché il loro legame con l'insieme della società generale». Ogni classificazione è dunque,

Ogni classificazione tende pure a indebolire il legame reciproco tra tutte queste società speciali

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

nello stesso tempo, fattore di solidarietà e fattore di divisione: si divide verso l'esterno per creare solidarietà all'interno. Riprendendo ancora Remotti (op. cit.)

Ogni società deve sapersi destreggiare e trovare un giusto equilibrio tra la tendenza alla divisione e la tendenza alla coesione e all'identità globale. L'organizzazione generale della società è frutto di questo equilibrio. Le società differiscono non soltanto per il numero di ripartizioni interne, ma anche per la facilità o meno delle comunicazioni e per la maggiore o minore profondità e rigidità delle divisioni. Così, mentre il nostro tipo di società è caratterizzato da una notevole facilità di comunicazione interna, le società dei semicivilizzati (per usare l'espressione tipica di Van Gennep) tendono a isolare i diversi compartimenti interni, a stabilire contorni precisi e rigidi e a ridurre le possibilità di comunicazione.

Sacralizzazione e desacralizzazione del life cycle

I passaggi da uno stadio ad un altro del *ciclo vitale* sono connotati puntualmente da connotazioni magico-religiose nelle culture cosiddette tradizionali. Per Van Gennep (1981)

A mano a mano che si discende la serie delle civiltà - termine questo da intendersi nella sua accezione più ampia - si riscontra un più esteso predominio del mondo sacro su quello profano; infatti, nelle società meno evolute a noi note, esso ingloba pressappoco tutto: nascere, partorire, cacciare etc. sono azioni che attengono, per la maggior parte dei loro aspetti, al sacro.

Tale componente tende al contrario a perdersi nelle culture moderne. Nella concezione di Van Gennep (op. cit.), inoltre, «*Ogni società generale comprende numerose società particolari: esse sono tanto più autonome e i loro contorni risultano tanto più precisi, quanto inferiore è il grado di civiltà raggiunto dalla società generale*».

A dispetto del *vantaggio evolutivo* rappresentato dalla differenziazione interna in sottogruppi, le società moderne apparirebbero quindi orientate a prescindere dall'esigenza di ritualizzare in modo fortemente regolato e sacralizzato il passaggio da un sottogruppo ad un altro.

C'è tuttavia, sempre per lo Studioso, un'eccezione: «*Nelle nostre società moderne separazioni abbastanza nette esistono soltanto tra la società laica e quella religiosa, tra il profano e il sacro*» e sono tali per cui: «*le società laiche da un lato e le società religiose dall'altro si mantengono loro stesse separate, proprio per i loro presupposti essenziali*». E ancora: «*Tra il mondo sacro e il mondo profano c'è un'incompatibilità tale che il passaggio dall'uno all'altro non può avvenire senza uno stadio intermedio*».

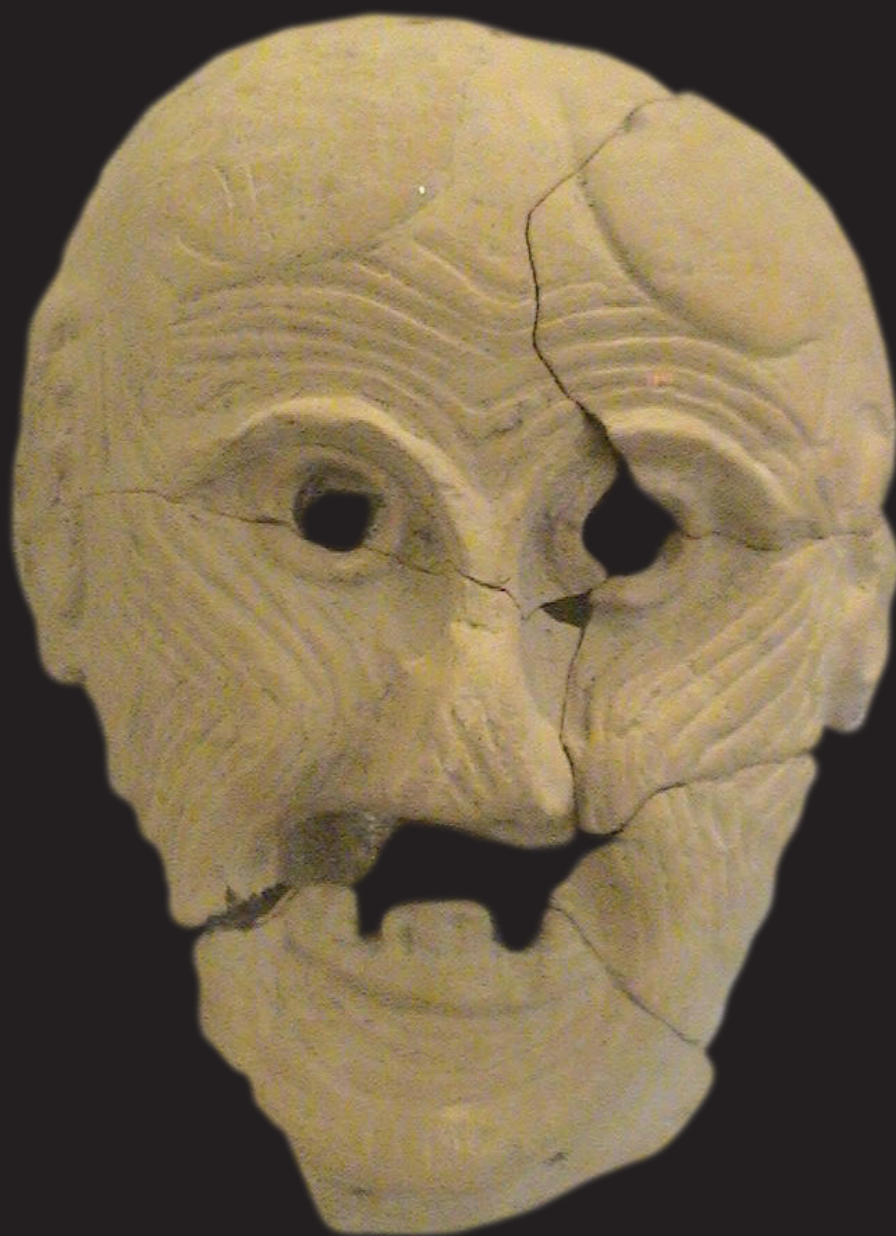
Resta ora da interrogarsi sulle ragioni per le quali una pratica collaudata per millenni in quasi tutte le culture sotto tutte le latitudini sia andata scemando perdendo quasi completamente la sua visibilità e forza nelle culture contemporanee. Anche se i riti di passaggio di cui ci occupiamo hanno il loro presupposto biologico in un fenomeno che tocca l'intimità psicofisica dell'individuo nella fase della sua maturazione sessuale, è la società che sancisce il valore da dare a tale evento. Come sottolinea Brelich (2008, p. 45): «*L'iniziazione è un rito pubblico, il che vuol dire che essa è celebrata dalla comunità come tale; ora, se la comunità è la parte attiva nella celebrazione, è chiaro che essa ne è anche la parte interessata*».

Per vari motivi che abbiamo cercato di lumeggiare in queste pagine, la cultura delle società

Nascere, partorire, cacciare ecc. sono azioni che attengono, per la maggior parte dei loro aspetti, al sacro

Nelle nostre società moderne separazioni abbastanza nette esistono soltanto tra la società laica e quella religiosa, tra il profano e il sacro

L'iniziazione è un rito pubblico, il che vuol dire che essa è celebrata dalla comunità come tale



Le immagini sono tratte da maschere di terracotta raccolte nel museo archeologico di Sparta, che rappresentano espressioni di dolore e di paura contrarie al sorriso imperturbabile richiesto al giovane oplita in occasione del rito iniziatico, nel quale i giovani spartani venivano fustigati per mettere a prova la resistenza al dolore (vedi nel testo).

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

industrializzate evolute non ha ritenuto funzionale perpetuare tali pratiche o, aspetto che del pari stiamo esplorando, non è riuscita ad adeguare i paradigmi valoriali di riferimento al tumultuoso processo di sovrapposizioni culturali verificatesi nella storia moderna. Tale considerazione non tocca solo l'aspetto sociale e culturale, ma anche religioso del fenomeno tanto che, seppure in forma attenuata, restano retaggi di tali riti iniziatici anche nella religiosità corrente. Dando ancora la parola a Brelich (1969, p. 48) infatti:

La crescita fisiologica del bambino è un puro fatto 'naturale' che, come tale, è privo di 'senso': l'uomo lo inserisce nel processo 'culturale' della trasformazione del bambino in adulto secondo i 'valori' che coltiva; ciò, teoricamente, potrebbe farsi anche in via 'profana', mediante l'educazione. Ma questa trasformazione non dipende interamente dalla volontà umana, bensì anche da fattori incontrollabili: ed è per questo che le civiltà religiose ricorrono a interventi rituali (e ciò accade, non si dimentichi, anche negli strati religiosi della contemporanea civiltà occidentale, in cui l'educazione profana è affiancata da vari interventi rituali che, nel cristianesimo, vanno dal battesimo alla cresima.

A mio parere non è solo l'aspettativa per una tutela divina di fronte ad una natura strapotente e minacciosa, e quindi a "fattori incontrollabili", a giustificare l'innesto del vissuto psicobiologico in una cornice sacralizzata, ma per costruire una visione del cosmo coerente intessuta da relazioni di senso e fondata su leggi che regolino sia l'universo che i rapporti tra gli uomini all'interno di una data collettività. Come indica ancora Brelich (op. cit., p. 52):

i miti si servono dei paradigmi narrativi per fornire delle sanzioni sociali e morali. I miti sugli eroi culturali devono spiegare la genesi del cosmo e della società, in quanto questi personaggi modellano la comunità tribale o la società umana. La loro «peregrinazione» simboleggia così il tragitto della vita umana, o almeno la sua prova più importante.

Rispecchiamenti cosmici

E' interessante notare come nelle fasi trasformative del ciclo vitale degli individui è dato riscontrare un elemento di rispecchiamento con i ritmi del giorno e con i cicli delle stagioni e altri fenomeni astrologici. In tale rispecchiamento si identificava, a parer mio, gran parte della tensione delle culture più arcaiche che fondavano gran parte del proprio calendario esistenziale, sia come individui che come collettività, nella sintonizzazione con i cicli cosmici della natura. Come afferma ancora puntualmente Van Gennep (1981, p. 6):

È proprio a questa necessità fondamentale che, in definitiva, rispondono i riti di passaggio. I passaggi cosmici sono infatti sottoposti a cerimonie (del plenilunio, del solstizio e dell'equinozio, del capodanno), ed è necessario 'riconnettere' queste cerimonie ai riti di passaggio che concernono le vicende umane. Naturalizzazione della società umana e socializzazione o umanizzazione della natura possono essere considerate come gli effetti convergenti dei riti di passaggio: i quali si configurano dunque come un ponte, un termine di mediazione tra i due regni o, in modo più pregnante, un codice di lettura comune, che consente di concettualizzare l'uno con le categorie dell'altro e viceversa". Anche per MALE "La trasformazione del «caos» psicofisiologico in «cosmo» sociale, la repressione sociale e la regolamentazione delle emozioni personali nel corso della vita umana avvengono soprattutto attraverso i riti." Più nello specifico: "Il paradigma dell'«inizio» è anche qui il principio fondamentale del rito di iniziazione, spesso sincronizzato con i cambiamenti stagionali e con i riti corrispondenti; ciò è dimostrato, in particolare, dai cicli rituali del tipo di quello di Kunapipi o di quelli mediterranei sugli dèi morenti e risorgenti. In tal modo i riti collegano le sorti dei singoli individui al ritmo generale della vita tribale o naturale.

Duole rassegnarsi alla constatazione di come nelle culture evolute (urbane) si sia persa

La crescita fisiologica del bambino è un puro fatto 'naturale' che, come tale, è privo di 'senso': l'uomo lo inserisce nel processo 'culturale' della trasformazione del bambino in adulto secondo i 'valori' che coltiva

I miti si servono dei paradigmi narrativi per fornire delle sanzioni sociali e morali

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

questa consonanza con i grandi ritmi della natura al punto di relegare i passaggi del ciclo vitale entro dimensioni generalmente privatistiche e improntate a occasioni di consumo più che a condivisioni di cosmici rispecchiamenti.

Trasformazioni dell'individuo sotto il profilo fisiologico e psicologico, partecipazione sociale e dimensione religiosa appaiono spesso frammentate nella pallida ritualità odierna. Non è azzardato sospettare che tale perdita rappresenti forse il lutto più profondo ed il prezzo più alto che le società cosiddette evolute hanno pagato ai processi di modernizzazione. Nonostante le sofferenze collegate ai riti di passaggio gli adolescenti delle società primitive potevano verosimilmente sentirsi partecipi di un grande disegno in cui ogni elemento costitutivo godeva di intense riverberazioni di senso.

Esiste una profonda analogia tra i miti cosmogonici e la mitologia dei momenti (sempre ritualizzati) di passaggio nella vita della personalità, e questo perché ogni passaggio è un rinnovamento. Tale rinnovamento viene però concepito e rappresentato nei riti sempre come una morte e una nuova nascita, vale a dire come una sorta di riproduzione sul piano personale del principio mitologico (per sua natura cosmogonico). Van Gennep (1981, p. 51).

Ogni passaggio è un rinnovamento

Il rapporto tra elemento materiale e simbolico

Un punto sul quale non ritengo di concordare con Van Gennep è la radicalizzazione di tale concezione per la quale il dato biologico rappresenti in definitiva un mero pretesto per la costruzione di una sovrastruttura concettuale che osserva una logica di costruzione sociale.

Per il fatto stesso di riprodurre su un piano simbolico un evento naturale (nascita, morte, unione sessuale e così via) – sostiene l'Autore – il processo di ritualizzazione pone in essere una serie di “eventi” parallela a quella naturale, ma non del tutto coincidente. Così, per esempio, è ben difficile che pubertà fisiologica e pubertà sociale coincidano.

Una breve analisi comparativa delle norme giuridiche relative all'età in cui le ragazze sono considerate nubili fa concludere allo studioso (op. cit., p. 59 e seguenti) che:

a Roma la pubertà sociale precede la pubertà fisiologica, mentre a Parigi la segue. La conclusione è che: Per quanto dunque cerchi di connettere i ritmi sociali a quelli naturali, anzi di interpretare i primi mediante i secondi, la ritualizzazione non consiste in un riconoscimento dei fondamenti naturali, ma è la creazione - attraverso riferimenti naturali - di eventi sociali: è - per dirla in termini più moderni - un linguaggio sociale che impiega termini naturali. Là dove si introducono riti, inevitabilmente si determina una divergenza rispetto alla natura, in quanto si produce una sovrastruttura culturale caratterizzata da una relativa autonomia.

In altri termini il processo di acculturazione di una società comporterebbe una progressiva snaturalizzazione degli eventi collegati al ciclo vitale nelle società tradizionali. Un processo inverso, paradossalmente, si sarebbe verificato al contrario nelle culture più evolute e scientifiche.

Sempre per lo studioso, alla domanda su:

Com'è possibile che nei tipi superiori vi sia una maggiore aderenza ai ritmi e ai processi naturali? La risposta consiste nello sviluppo della conoscenza della natura e delle sue leggi da parte del pensiero scientifico. Questo punto viene ribadito là dove si afferma che anche da noi - come in molte altre società - pubertà fisiologica e momento in cui ci si può sposare non coincidono e che, se finiranno per coincidere, ciò sarà dovuto agli sviluppi del pensiero scientifico.

I processi di ritualizzazione pone in essere una serie di “eventi” parallela a quella naturale, ma non del tutto coincidente

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

La presenza di un elemento materiale nel rito di passaggio definisce il fatto che nello stesso non ci sia unicamente un evento simbolico. Anche nella concreta fenomenica dei riti, spesso assistiamo a una vera e propria separazione materiale dei raggruppamenti sociali. Il gruppo degli adolescenti vive spesso fuori del villaggio, i giovani guerrieri vanno ad abitare nella “casa degli uomini” dopo l’iniziazione solo per fare degli esempi fra gli innumerevoli che si potrebbero citare. L’esempio del matrimonio illustra la tesi secondo cui *«il cambiamento di categoria sociale implica un cambiamento di domicilio»*. In qualsiasi passaggio materiale si incontrerà pur sempre una linea di confine più o meno chiara e rigorosa nonché una *zona neutra* che separa i due spazi attraverso cui avviene il passaggio.

La stessa *pubertà fisiologica* non coincide con la *pubertà sociale* - termine che possiamo considerare come coincidente a quello più usato di adolescenza - sono due cose sostanzialmente diverse e tali da non coincidere se non raramente. Come precisa Van Gennep: *«è opportuno perciò distinguere la pubertà sociale dalla pubertà fisica, così come si distingue una parentela fisica (consanguineità) e una parentela sociale, una maturità fisica e una maturità sociale (maggiore età) etc.»* (Van Gennep, p. 60). In tale prospettiva, l’elemento strutturale, rappresentato dall’aspetto simbolico o di significato sociale, finisce per essere quasi prevalente su quello materiale che, nell’osservazione dei vari riti, può prevedere una ampia variabilità di possibili espressioni per le quali tagliare il prepuzio equivale esattamente a far saltare un dente (Australia ecc.), a recidere l’ultima falange del dito mignolo (Africa del Sud), a tagliare il lobo dell’orecchio o a perforare il lobo, il setto nasale, o a praticare dei tatuaggi o delle scarificazioni, o a tagliare. Quello che conta, per Van Gennep, non è tanto la diversa fenomenologia con la quale il rito si presenta, quanto il significato sociale che lo stesso tende a rappresentare per gli esseri umani pur appartenenti a culture tra loro assai lontane.

L’importanza dell’elemento biologico viene del resto suffragata dalla constatazione che comportamenti ritualizzati si evidenziano anche tra gli animali (discorso che, a bene vedere, potrebbe venire anche ribaltato a sostegno di processi di culturalizzazione anche tra gli stessi animali). Quello che conta, in ogni caso, è il riconoscimento tra i viventi (specie nelle forme più evolute) della funzione socialmente creativa del rituale. Il rituale non è più quindi soltanto un tema tipico degli antropologi, ma anche di biologi, di zoologi, di etologi, come hanno già dimostrato le osservazioni di Julian Huxley, negli anni sessanta, sulle forme di *ritualizzazione fra gli animali* (Rossi, 1970).

Pensiero scientifico e rito

La ritualità conosce dunque un nemico nel pensiero scientifico: il declino della ritualità è direttamente proporzionale allo sviluppo della mentalità scientifica. Se infatti il rito produce una struttura culturale che si sovrappone ai processi naturali, la scienza scioglie questa sovrastruttura lasciando affiorare le leggi naturali, che la società finirebbe per riconoscere come propri criteri di organizzazione. L’aderenza della società - o di certi suoi settori - alla natura, come caratteristica non delle società primitive ma degli stadi più elevati della civiltà, era un’idea che serpeggiava in diversi studiosi della seconda metà dell’Ottocento e dei primi anni del Novecento. È sufficiente ricordare Lewis H. Morgan

È opportuno perciò distinguere la pubertà sociale dalla pubertà fisica

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

(1887), il quale sosteneva che il sistema descrittivo e terminologico di parentela, tipico della nostra civiltà, è «*un sistema naturale*», mentre il sistema classificatorio, quale si trova per esempio nelle società amerinde e asiatiche, ed è tipico delle società primitive, è per certi aspetti «*arbitrario, artificiale e complicato*». Anche Lévy-Bruhl, del resto, asseriva fin da *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), che il pensiero primitivo è tutto dominato dalle rappresentazioni collettive, d'origine sociale, mentre nella civiltà occidentale, caratterizzata dall'emergere dell'individuo, il pensiero logico, d'origine naturale, s'impone ormai nettamente.

Questa linea di pensiero, seppur sostenuta da insigni pensatori, comporta tuttavia un curioso paradosso: la tesi cioè che le società primitive, notoriamente a diretto contatto con la natura, le sue leggi e i suoi cicli biologici, siano più artificiose e mediate culturalmente di quelle moderne e culturalmente “superiori”, sviluppatesi generalmente in metropoli separate dai contesti naturali e frutto, nell'ultimo secolo, di esasperati processi di industrializzazione.

Certo, l'osservazione di certe mutilazioni sessuali e torture iniziatiche, giustifica legittimi sospetti circa la naturalità di dette pratiche, ma anche uno stile di vita alla *Tempi moderni* non conforta circa l'inesausto tentativo dell'uomo di vivere, più o meno consapevolmente secondo natura (*katà physis*, per i Greci). Al di là della tracotante presunzione di superiorità della cultura tecnologico-razionalista che domina l'occidente, da più parti (e curiosamente a partire dal massimo splendore dell'epoca dei Lumi) si è affacciata con Rousseau (con il mito del *Buon selvaggio*), quindi con Nietzsche e con i romantici un progressivo movimento di recupero di aspetti della naturalezza, seppure intrisa di elementi salvatici e potenzialmente minacciosi, che fa registrare un progressivo crescendo anche in tempi recenti. La geniale interazione tra Robinson Crusò e il selvaggio Venerdì ci fa spesso sentire più simpatetici con la naturale religiosità dell'uomo primitivo, ossessionato da un mondo animistico incontrollabile, ma in connaturato rapporto con la natura e gli spiriti che ne animano le piante e gli animali in un comune respiro cosmico. Dimensione questa che l'uomo civilizzato ha malauguratamente perduto separandosi da una natura dalla quale rischia ora di sentirsi (e auguriamoci non irreversibilmente) separato.

La verità, a mio parere, è che ci aspetta ancora un enorme lavoro di *ricerca antropologico-culturale* (per non dire filosofico-religiosa) nel senso proprio di analisi delle diverse modalità esistentive che l'uomo sotto le varie latitudini e in diverse epoche storiche ha esplorato per distillare quelle caratteristiche ontiche che dimostrino di intercettare ed esprimere in modo più efficace gli elementi costitutivi di cui è impastata la sua natura. L'esempio dei riti di passaggio ne fornisce un emblema. Dalla multiforme espressione che gli stessi hanno avuto nelle diverse culture sarebbe interessante poterne cogliere gli elementi strutturali da riproporre alle generazioni future come modelli percorribili e atti a favorire gli scopi per i quali si sono determinati. Essendo la cultura un processo in continuo divenire, è evidente che anche i costumi sociali non possono non seguire gli stessi ritmi evolutivi. Rimane tuttavia pertinente, a mio avviso, porsi tali quesiti e, seppure in modo non definitivo, avanzare delle ipotesi sui modelli su cui costruire la società in cui viviamo.

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

Un'adolescenza infinita

Nelle culture cosiddette primitive l'adolescenza coincide quasi con la pubescenza. I cambiamenti fisiologici, psicologici e sociali collegati al passaggio dallo *status* di fanciullo a quello di adulto si giocano in un periodo relativamente ristretto. Seppure, come abbiamo visto, il processo può diluirsi in una successione di tappe che rispecchiano le fasi della maturazione fisica e l'entrata in possesso di prerogative differenziate all'interno del gruppo sociale, è pur sempre vero che, almeno per quanto riguarda le ragazze, le stesse possono sposarsi poco dopo aver raggiunto la maturità sessuale. Nelle società evolute il raggiungimento dello *status* di adulto, se con tale termine si intende il completamento di un iter di studi-apprendistato, una relativa autonomia economica, abitativa, affettiva (nel senso di aver superato un legame con le figure genitoriali tale da rendere possibile l'apertura a relazioni "non-incestuose"), di pensiero e di stile di vita in senso lato, c'è da chiedersi a che età mediamente un giovane-adulto (non a caso è stato introdotto questo termine) possa considerarsi tale. L'innalzamento progressivo degli *standards* richiesti, per esempio a livello formativo (un medico specialista completa il suo corso di studi sui 30 anni), rende ovviamente progressivamente più lungo il periodo di transizione verso la condizione adulta e che generalmente definiamo come adolescenza.

Ma c'è anche un motivo di carattere socioculturale più ampio: il fatto cioè che tutta la nostra cultura, soggetta ad processi trasformativi continui e con definizioni di status sempre più incerte e multiformi viene nel suo insieme definita adolescenziale.

Dando la parola ad Alberto Melucci, sociologo che più di altri si è occupato di problematiche adolescenziali, possiamo dire che:

L'eccedenza di possibilità culturalmente disponibili allarga i confini dell'immaginario e incorpora nell'orizzonte simbolico regioni intere dell'esperienza, un tempo segnate dalle determinanti biologiche, corporee, materiali. Accade in questo modo che l'esperienza sia sempre meno un dato e sempre più una realtà costruita attraverso rappresentazioni e relazioni, sempre meno un «fatto» e sempre più un «farsi». Così l'adolescenza sembra prolungarsi ben oltre i limiti dell'età e finisce per coincidere con la sospensione indeterminata degli impegni stabili, con una sorta di nomadismo nel tempo, nello spazio, nelle culture. Forme di abbigliamento, generi musicali, appartenenza al gruppo funzionano come linguaggi provvisori e variabili attraverso i quali gli individui si identificano e inviano segnali di riconoscimento verso l'esterno. Gli adolescenti sono coloro che di questa dilatazione dei possibili sperimentano in modo più diretto il richiamo. Apertura quasi senza limiti del campo cognitivo ed emozionale (tutto si può conoscere, tutto si può sperimentare); reversibilità delle scelte e delle decisioni (tutto si può cambiare); sostituzione di contenuti materiali dell'esperienza con costrutti simbolici (tutto si può immaginare). Che ne è allora dell'esperienza? Sopravanzata e invasa dall'appello simbolico dei possibili, essa rischia di vanificarsi in un presente senza limiti, privo di radici perché povero di memoria e avaro di futuro come ogni prodotto del disincanto. L'esperienza si dissolve in immaginario, ma la prova della realtà, con le sue durezze, produce frustrazione, noia, perdita di motivazione. Le nuove sofferenze, le nuove patologie degli adolescenti sono legate al rischio di dissoluzione della prospettiva temporale (1991, 84).

Il denaro come fattore primario di differenziazione sociale nelle società industriali

Coerentemente a tale impostazione, che ci sembra di poter condividere: «Ogni società si

Ogni società si preoccupa di fare in modo che il mutamento degli individui, i loro passaggi da una condizione a un'altra avvengano senza che siano compromesse la coesione e la continuità sociale

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

preoccupa di fare in modo che il mutamento degli individui, i loro passaggi da una condizione a un'altra avvengano senza che siano compromesse la coesione e la continuità sociale; ogni società predispone quindi regole e meccanismi che controllano questi cambiamenti». Il quesito non semplice è quello di raccordare tale enunciato generale, ben osservabile nelle società cosiddette tradizionali, alla società moderna. «*In una società come la nostra - come già Van Gennep (op.cit.) osserva - caratterizzata da una certa labilità delle linee di separazione interne, si realizzano numerosi passaggi che richiedono un semplice mutamento economico,*» come il passaggio da un mestiere ad un altro o l'avanzamento di carriera all'interno di una stessa professione. Nelle culture cosiddette evolute parrebbe quindi che il fattore che maggiormente influisce nel determinare la differenziazione di categorie e classi all'interno della collettività sia quello economico.

In una società senza uso del denaro, l'integrazione delle diverse mansioni avveniva attraverso una fitta rete di scambi producendo il risultato di un funzionamento *organismico* della collettività molto coeso e nel quale il singolo aveva assai meno importanza del gruppo. Con l'estensione e la complessificazione dei gruppi sociali, nonché con l'introduzione del danaro come mezzo universale di scambio, il rapporto stretto e diretto, attraverso le *cose*, si è trasformato gradualmente in un rapporto più mediato e cifrato dall'elemento simbolico-reale rappresentato dal denaro. La maggiore libertà negli scambi nonché nella possibilità di passare da una funzione (casta, fratria) ad un'altra collegata alla diffusione dell'uso del denaro ha verosimilmente alterato profondamente il funzionamento di una collettività. Non è causale che la costituzione di gruppi sociali a forte coesione, come quelli di carattere religioso, prevedono generalmente l'esclusione (o quanto meno la deenfaticizzazione) di tale strumento di regolazione dei rapporti interpersonali. Sta di fatto che, mentre il denaro pare svolgere un ruolo di allentamento dei rapporti di coesione sociale, rappresenta dall'altra, un potente criterio di discriminazione sociale all'interno della collettività rappresentando l'elemento spesso fondamentale nel gerarchizzare le classi sociali ed il ruolo di potere che le stesse detengono. Vere forme di iniziazione possono osservarsi nel passare da una classe sociale ad un'altra. Specie in contesti sociali dove le diverse classi si organizzano in sottogruppi molto omogenei, come è anche il caso degli Stati Uniti. Il reddito determina in modo fortemente vincolante il quartiere dove si vive, la scuola che si frequenta, i servizi sociosanitari a cui ci si riferisce, le attività del tempo libero e quindi le possibilità di scambi sociali con l'unica eccezione, forse, dei luoghi di culto. Tale suddivisioni in classi sociali in funzione del reddito (la cui espressione anche in tema di epidemiologia dei disturbi mentali è stata oggetto di uno studio ben conosciuto di Hollingworth), si sta diffondendo progressivamente nei paesi industrializzati producendo una compartimentazione interna della società meno funzionale di quella intuita da Van Gennep ed al contrario fonte di tensioni sociali su cui la critica al capitalismo ha alimentato le sue principali riflessioni e azioni di contrasto a livello politico.

Evito di entrare in un tema così ampio e dibattuto ma chiudo questo ambito di riflessione richiamando l'importanza di occasioni che consentano la condivisione tra pari anche al di là delle rigide compartimentazioni sociali rappresentate dal censo. Oltre alle organizzazioni



Le immagini sono tratte da maschere di terracotta raccolte nel museo archeologico di Sparta, che rappresentano espressioni di dolore e di paura contrarie al sorriso imperturbabile richiesto al giovane oplita in occasione del rito iniziatico, nel quale i giovani spartani venivano fustigati per mettere a prova la resistenza al dolore (vedi nel testo).

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

religiose, alle attività sportive e di spettacolo, mi riferisco anche ad iniziative, purtroppo non frequenti, di intensa partecipazione anche come si dimostrano essere, ad esempio le contrade senesi. Con il pretesto della competizione annuale del Palio, si consolidano infatti gruppi che si identificano con i diversi quartieri della città e che rappresentano potenti occasioni di coesione sociale che vanno al di là di differenze di classe, sesso, credo politico o altro.

Si tratta di Società di Contrada, appunto, alle quali si accede attraverso una iniziazione (battesimo) e che prevedono una *carriera* che va dal privilegio di suonare il tamburino nei cortei cittadini, sino a portare vessilli, sventolare bandiere in esibizioni pubbliche, essere *arruolati* con particolari funzioni durante la gara e nei suoi complessi preparativi, dare il proprio servizio nelle ripetute e interminabili cene di rione etc. Riporto tale esempio in riferimento ad un tema che va ben oltre il richiamo generico alla conservazione di antiche tradizioni, e come espressione di una ritualità fortemente condivisa (pur sotto un elemento motivazionale di per sé povero come può apparire la conquista di un vessillo) capace di svolgere una importante funzione di coesione sociale.

La società tra continuità e cambiamento

Abbiamo visto come i riti di passaggio, in particolare in adolescenza, risultano particolarmente codificati ed immutabili in società a forte strutturazione interna (quelle cosiddette tradizionali e, in tempi moderni, in quelle a forte connotazione politico-totalitaria o religiosa). Una forte disorganizzazione sociale, d'altra parte, viene identificata come fonte di disagio adattivo con ripercussioni drammatiche in particolare sui giovani. La partita, a questo punto, sembra doversi giocare in un delicato equilibrio tra continuità e discontinuità, reazione ed innovazione, norma e antinorma all'interno di una dialettica intergenerazionale che possa contenerne gli elementi di tensione conflittuale all'interno di ambiti socialmente governabili e potenzialmente evolutivi. Cruciale, a questo proposito, risulterà una "politica sulla questione giovanile" che sappia cogliere gli elementi di rinnovamento senza compromettere le strutture di continuità e di salvaguardia del patrimonio culturale accumulato dalle generazioni precedenti.

«Come difendere anche la propria civiltà, cioè le proprie tradizioni, la propria linea di condotta: mediante le iniziazioni, la società si perpetua, si rigenera, tale e quale essa è», riprende Brelich sul tema aggiungendo come

Rimane ancora - per noi moderni - una difficoltà non facile a superarsi. Non si potrebbe, ci domandiamo, adempiere al compito di plasmare i ragazzi secondo le norme sociali e culturali vigenti mediante un'accurata e prolungata educazione e istruzione? Che bisogno vi è di un procedimento rituale?

Sulla impercorribilità di fare appello ai riti di passaggio, in una società moderna, concordano, fra i tanti, anche (Melucci e Fabbrini, 1991) i quali ritengono che i rdp possano, al massimo, essere utilizzati come pregnanti metafore.

Il nucleo della personalità è disperso, frammentato e inconsistente. La percezione di sé è segnata dalla velocità della trasformazione, dalla disarmonia del cambiamento fisico e

Mediante le iniziazioni,
la società si perpetua, si
rigenera, tale e quale essa è

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

nello stesso tempo dal bisogno di darsi coerenza e unità. La possibilità di progettarsi nel futuro mette anche in contatto con l'esperienza della frustrazione e della sofferenza che accompagna sempre chi cambia, quando il soggetto lascia il noto per l'ignoto e misura le sue aspettative con la prova della realtà. *I riti di passaggio delle società tribali hanno sempre assolto al compito di introdurre a questa esperienza.* Al di là delle differenze tra le culture sono presenti in modo costante pratiche che sanciscono il distacco, l'identificazione e la differenziazione: attraverso il rito esse costituiscono una formalizzazione della fatica di crescere. Ciò che nei riti di iniziazione rende significativo il percorso è la presenza nel ragazzo di un profondo desiderio e volontà di superare la prova. E solo dal dolore della separazione, desiderato e temuto, che può prendere avvio il processo di cambiamento. Il ragazzo può investire nuove energie, quelle rese disponibili dalla elaborazione della ferita: il venir meno della sicurezza e della possibilità di soddisfare in modo immediato il bisogno stimola nuove ricerche, perché ogni forma di pensiero, di riflessione, di attività umana, rappresenta una deviazione della spinta verso la gratificazione immediata. All'origine di ogni crescita troviamo dunque un'esperienza di privazione non subita, ma almeno in parte scelta: si rinuncia all'oggetto in grado di placare il bisogno, l'avvolgente riparo offerto dalla casa, dalla madre, dalla comunità degli adulti. Quando non uccide il dolore fa crescere. Per noi che non possiamo vagheggiarne il ritorno, i riti di passaggio sono una metafora. Ci dicono che la prova è la capacità stessa di far convivere desiderio e necessità, paura e fierezza, volere e temere. *«Tutti i nostri sforzi debbono quindi concentrarsi intorno al fine di attenuare l'influsso delle superstizioni inconsce sull'educazione infantile e sui mezzi economici e sociali che sono a fondamento dell'identità dei fanciulli».* (Erikson, 1968, p. 384).

L'attuale società americana, in effetti, appare una anticipazione di un trend che si va globalizzando rapidamente nelle società economicamente evolute nelle quali gli elementi che contribuiscono maggiormente a conferire ai giovani elementi di appartenenza gruppale sono: il corso di studi, il censo e l'attività sportiva. Personalmente considero carente una tale "dotazione valoriale" a disposizione dei nostri giovani ed i fenomeni massicci di ricorso ai riti pseudo-iniziativi collegati all'uso delle droghe, del gioco d'azzardo, delle condotte a rischio e delle sette ne sono verosimilmente una chiara dimostrazione. Resta, ovviamente, un quesito aperto in tema di possibili sbocchi evolutivi.

Alcune considerazioni conclusive

Da quanto precedentemente riferito possiamo trarre alcune considerazioni conclusive riassumibili nei seguenti punti:

- le società umane tendono naturalmente a strutturarsi in sottogruppi in funzione di caratteristiche biologiche come la appartenenza di genere, l'età e, nelle fasi più evolute, culturali come le attitudini alla differenziazione nel lavoro e nelle diverse funzioni (religiose, belliche, di sussistenza, artigianali etc.);
- prescindendo da nascita e morte, il momento più significativo dell'uomo appare il passaggio dall'età infantile all'età adulta;

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

- tale passaggio non è puntuale ma copre un certo periodo di tempo, che definiamo adolescenza, e che copre un lasso di tempo tanto più lungo quanto maggiore è il livello di culturalizzazione della società con i corollari delle complessificazione ed elevazione degli standards prestazionali;
- tale passaggio evolutivo viene immancabilmente accompagnato, nelle società cosiddette tradizionali (quelle cioè relativamente stabilizzate nella definizione dei propri processi di culturalizzazione) da riti definiti da Van Gennep riti di passaggio (rdp);
- tali rdp comprendono strutturalmente una prima fase di distacco dal nucleo familiare di origine, una seconda fase di marginalità (come stato di non appartenenza né alla categoria sociale dei ragazzi né degli adulti) ed una terza di inclusione nella collettività degli adulti;
- i riti di passaggio, nelle culture tradizionali, risultano codificati da una serie di momenti a forte implicazione simbolica che connotano i diversi aspetti inerenti la trasformazione stessa dell'individuo da fanciullo ad adulto e che possono identificarsi in:
 - I. nella fase preliminare:
 - l'abbandono della casa e della famiglia di origine
 - il rifiuto del cibo infantile
 - II. nella fase liminare
 - l'emarginazione sociale
 - il furto
 - la convivenza con i pari
 - l'affidamento ad una guida-traghettonatore
 - il segreto
 - l'iniziazione alla sessualità
 - la componente misterica
 - la segnatura indelebile (mutilazione, tatuaggio etc)
 - la prova di resistenza
 - la selezione naturale
 - la appartenenza al nuovo gruppo sociale
 - la trasmissione dei saperi
 - III. nella fase postliminare
 - la cerimonia di inclusione nella collettività degli adulti
 - l'attribuzione di un nome nuovo
- tale passaggio può, a sua volta, diluirsi in una serie di tappe successive che possono coprire un arco più lungo di tempo in funzione del conseguimento delle capacità e attitudini adulte;
- la componente rituale si innesta su una premessa di carattere biologico che, nel caso dei riti di passaggio collegati all'adolescenza (che rappresenta la dimensione psicosociale che accompagna la pubescenza), si identifica nella maturazione dei caratteri sessuali primari (psicobiologici) e secondari (socio-culturali);

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

- tale collegamento non appare tuttavia come necessariamente coincidente. In taluni casi si ha al contrario uno scollamento tra evento biologico ed elaborazione simbolica;
- i riti di passaggio esprimono, nelle culture tradizionali, una sostanziale coincidenza tra evento biologico, sociale (tutta la collettività partecipa alle fasi significative del rito) e religioso;
- la sacralità dei riti di passaggio nasce da:
 - I. collegamento tra l'elemento contingente del rito ed il richiamo ad una natura mitico-archetipa cui si ispira
 - II. collegamento del *life cycle* a cicli cosmico-stagionali del pari sacralizzati
 - III. dallo stretto collegamento con norme etiche inerenti la condizione adulta cui il giovane viene introdotto
 - iv. componente iniziatica a verità esoteriche amministrate da dignitari con funzioni sacerdotali
 - V. statuto di compiutezza riconosciuto all'individuo nello stadio di adulto rispetto alla incompiutezza del fanciullo
 - VI. immutabilità del rito una volta canonizzato da una pratica secolare o millenaria
- la disgiunzione tra evento biologico ed elaborazione simbolica si rende viepiù evidente in misura della non-coincidenza tra maturazione biologica ed entrata nella condizione adulta tipica delle società moderne;
- il passaggio dall'età infantile a quella adulta nelle società moderne appare meno ritualizzato per via delle:
 - dimensione interculturale con conseguente ibridazione dei costumi e delle tradizioni
 - minore sacralizzazione collegata ai cicli vitali
 - deenfattizzazione nella cultura cristiana del valore collegato alla maturazione sessuale
 - minore demarcazione in funzione della appartenenza di genere
 - compartimentazione della collettività in sottogruppi collegati a funzioni sociali diverse e conseguente diversificazione di censo
 - maggiore enfasi sulla libertà individuale rispetto alla identità di gruppo
 - diluizione estrema del processo di trasformazione dell'individuo da fanciullo ad adulto
 - definizione più incerta delle prerogative caratteristiche della condizione di adulto
 - laicizzazione del tessuto sociale e minore adesione a pratiche rituali pubbliche
- i sintomi di disagio evidenziati dai giovani hanno portato le società industriali ad identificare una questione giovanile caratterizzata da fenomeni di marginalità sociale, delinquenza e abuso di droghe
- più che la precarietà di condizioni di vita (pur presenti in molti casi) pare incidano sul disagio giovanile in generale:
 - I. la discrepanza tra ambizioni indotte da una società dei consumi e la concreta accessibilità ai beni

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

II. la difficoltà e lunghezza del processo di crescita ed il raggiungimento di *standard* prestazionali richiesti dalle società evolute

III. un tessuto sociale disorganizzato (periferie metropolitane, contesti sociali caratterizzati da immigrazione recente e caotica)

IV. la mancanza di codici comportamentali ampiamente condivisi a livello sociale e religioso come punti di riferimento nel processo maturativo

V. definizione del gruppo adolescenziale come dimensione oppositiva all'*establishment* degli adulti e senza figure con funzioni di mediatore-guida tra i due status sociali

- più recentemente, almeno nel nostro Paese, anche sulla scorta di ricerche epidemiologiche e di costume, sembra potersi osservare un trend evolutivo caratterizzato da:

I. minore contestazione nei confronti del mondo degli adulti

II. uso più diffuso ma con minore carattere autodistruttivo delle droghe

III. minore differenziazione tra drogato e non-drogato, tra droghe pesanti o meno, anche in funzione di una modalità più articolata e consapevole nelle assunzioni

- pur in assenza di riti adolescenziali di passaggio codificati nella nostra cultura, è dato osservare una serie di comportamenti (legittimati o non) a questi riconducibili nelle forme di:

- **comportamenti legittimati** come:

- progressione nella carriera scolastica con le “prove” collegate ai vari passaggi

- partecipazione ad attività sportive strutturate con enfasi sulla appartenenza al gruppo e guida da parte dell'allenatore

- regolamentazione più o meno codificata di orario in cui far rientro a casa la sera, età per la consegna delle chiavi, consegna di un mezzo di locomozione autonomo (motorino), autorizzazione a frequentare discoteche o pubs, autorizzazione a consumare alcolici insieme agli adulti,

- autorizzazione ad intessere relazioni affettive con (maggiore o minore) tolleranza sull'esercizio della sessualità

- distinzione di uno spazio domestico relativamente autonomo con stile di arredo personalizzato

- autorizzazione alla diversificazione della identità estetica come vestire con fogge a forte caratterizzazione giovanile, autorizzazione al taglio dei capelli (preceduto decenni addietro dall'uso di portare i capelli lunghi), piercing e tatuaggi.

- **comportamenti non legittimati o “devianti”** (generalmente) come:

- uso di droghe (alcol, marijuana, ecstasy etc)

- comportamenti devianti (furto, vandalismo, aggregazione in bande, promiscuità sessuale, abbandono della scuola e rifiuto all'inserimento sociale, etc.)

Un'ipotesi forse azzardata

La diffusione ubiquitaria in tutte le culture di riti di passaggio in età adolescenziale depone

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

È auspicabile, a giudizio dello scrivente, ipotizzare un'evoluzione dei costumi nella direzione di un recupero di riti a forte radicamento biologico-naturalistico atti a sancire momenti universalmente condivisibili per giovani in funzione delle diverse classi di età

per una esigenza strutturale degli stessi nell'economia maturativa dell'individuo e per la stabilità della collettività. La mancanza di riti a forte caratterizzazione simbolica - che valgano a sostenere i processi di svincolo dalla famiglia di origine, di appartenenza al gruppo dei pari e di graduale ingresso nella collettività degli adulti - potrebbe giocare un ruolo non marginale sulla condizione di disagio adattivo dei giovani nelle società industrializzate.

Al di là delle diversità di censo, di livello di istruzione e di credo religioso è auspicabile, a giudizio dello scrivente, sembra importante ipotizzare un'evoluzione dei costumi nella direzione di un recupero di riti a forte radicamento biologico-naturalistico (comparsa dei caratteri sessuali, acquisizione di abilità e gestione dell'autonomia personale) atti a sancire momenti universalmente condivisibili per giovani in funzione delle diverse classi di età. Tali attività potrebbero prendere lo spunto da rievocazioni di pratiche cerimoniali antiche privandole di aspetti più crudi ed inattuali ma conservandone il significato simbolico nei suoi aspetti universalmente condivisibili (Zerbetto 2012). Tale riappropriazione di pratiche cerimoniali potrebbe garantire da un lato una biodiversità culturale (in funzione delle diverse tradizioni etniche di riferimento) e dall'altra il recupero di elementi strutturali sostanzialmente condivisi dalle diverse tradizioni a sostegno del sentimento di universale appartenenza al genere umano e alle sue categorie collegate al ciclo vitale.

Quali riti e quali miti per il terzo millennio?

Un rito, per avere efficacia, implica tuttavia un mito: un racconto che conferisca ad una pratica condivisa un significato simbolico universalmente accettato all'interno del gruppo sociale in cui si colloca.

I sacramenti proposti dalla fede cristiana - come le festività nella tradizione ebraica ed in molte altre culture - hanno sviluppato nel corso dei millenni una incredibile funzione di contenimento ed elaborazione costruttiva delle ansie collegate alle sofferenze di ogni genere cui è esposta la condizione umana in generale ed in particolare nelle tappe trasformative del ciclo evolutivo dell'individuo come riti di passaggio iscritti in codici di significato e di azione simbolica. Nascita, adolescenza, matrimonio, morte, colpa e perdono hanno trovato nella canalizzazione simbolica del sacramento, come nelle festività ad esso associato, una potentissima forza di coesione sociale e di architettura culturale condivisa.

Tale costruzione risulta attualmente meno universalmente condivisa con la conseguenza di uno sfilacciamento di idee e di pratiche rituali condivise.

Salva l'aspirazione a rivitalizzare tale patrimonio dando nuovi e più attuali significati a tali miti-riti - prospettiva coltivata da molti e che personalmente rispetto - credo tuttavia che siano giunti i tempi nei quali porci il quesito circa i miti fondamentali (al di là di quelli mediatici e consumistici) su cui la nostra cultura può rifondarsi.

Molti fenomeni sociali appaiono infatti poco comprensibili o tendono ad essere banalizzati se non sappiamo coglierne il significato profondo, ontologico. Direi archetipo. La vita notturna in discoteca, la voglia di scendere in piazza e di ballare al suono di ritmi percussivi sino a raggiungere uno stato di trance, l'uso dell'alcol e di sostanze psicoattive, solo per fare un esempio, non potrebbero nascondere - al di là delle forme pur inadeguate nella

Credo tuttavia che siano giunti i tempi nei quali porci il quesito circa i miti fondamentali (al di là di quelli mediatici e consumistici) su cui la nostra cultura può rifondarsi

quali si esprimono – un più latente richiamo di Dioniso che, come nella Tebe descritta da Euripide nelle Baccanti, batte alle porte della nostra città? Dio o ciarlatano? Principio universale da accogliere o minaccia da reprimere? Forza che va canalizzata in un rito collettivo «*accogliendolo nel dispositivo dello stato*» per usare un'espressione di J.P. Vernant o da relegare negli scantinati di una sotto-contro-cultura alla quale ci condanniamo a rimanere estranei?

Il punto chiave, a mio parere, è la riscoperta di un nuovo senso religioso non più legato al tema della trascendenza quanto a quello dell'*immanenza*. Si tratta cioè di riappropriarci del diritto ad essere religiosi pur non essendo credenti, in senso tradizionale, e di esplorare *Le orme del sacro* - utilizzando un suggerimento di Galimberti (2000) - che possiamo scorgere in una condizione mondana ma non per questo priva di quella pregnanza di significati che ne esprime l'*anima* - riprendendo in questo caso Hillmann - se solo siamo in grado di coglierla.

Su questo tema, in gran parte, da esplorare e che ritengo costituirà un obiettivo primario per il terzo millennio, chiudo il mio intervento augurandomi che altre occasioni di riflessione si aprano a favorire lo scambio delle idee e la crescita della coscienza collettiva.

Bibliografia

AA.VV. (1968) *Deutsche a Praga*, de Donato Editore.

Berzano L. (1997) *Giovani e violenza. Comportamenti collettivi in area metropolitana*, Ananke Torino.

Berzano L. (2000) *Marginalità e violenza giovanile in aree metropolitane*, in L. Tomasi (a cura di), *Il rischio di essere giovani. Quali politiche giovanili nella società globalizzata*, FrancoAngeli, Milano.

Bowlby J. (1969) *Attaccamento e perdita. L'attaccamento alla madre*, Torino, Boringhieri, 1972.

Bowlby J. (1979) *Costruzione e rottura dei legami affettivi*, Milano, Cortina, 1982.

Brake M. (1985) *Comparative Youth Culture. The Sociology of Youth culture and youth subcultures in America Britain and Canada*, Routledge New York.

Brake M. (1985) *Comparative Youth Culture: The Sociology of Youth Cultures and Youth Subcultures in America, Britain, and Canada*, Routledge, London.

Brandi C. (2011) *Viaggio nella Grecia antica*, Bompiani.

Brecher E. (1972) *Licit & Illicit Drugs*, Little, Brown and Company, Boston.

Brelich A. (1969) *Paides e Parthenoi*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Brelich A. (2008) *Le iniziazioni*, Editori Riuniti, Roma.

Cavalli De Lillo Buzzi (2007) *Rapporto giovani. Sesta indagine dell'Istituto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino.

Cavalli A., De Lillo A. a cura di (1993) *Giovani anni 90. Terzo rapporto IARD sulla condizione giovanile*, il Mulino, Bologna.

Coleman J. S. (1961) *The adolescent Society*, Free Press New York.

Donati P., Colozzi I. (1997) *Giovani e generazioni*, il Mulino, Bologna.

Eisenstadt S. N. (1996) *Da generazioni a generazioni*, (trad. it) Etas Kompass Milano.

Elliade M. (1949) *I mito dell'eterno ritorno*, tr. it. Edizioni Borla, Roma, 1966.

Elliade M. (1956) *Il sacro e il profano*, Torino: Bollati Boringhieri, 1973.

Elliade M. tr. it (1996) *L'esperienza. Vita religiosa, individuale e collettiva* (3° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* - 17 volumi- diretta da Mircea Eliade), Milano: Jaca Book.

Erikson E.H. (1968) *Gioventù e crisi d'identità*, (trad. it) Armando Roma Erikson, E. H., 1959, *I cicli della vita. Continuità e mutamenti*, Armando, Roma.

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

Erikson E. H. (1950)*Infanzia e società*, Armando, Roma.**Fabbrini A., Melucci A. (1991)** *I luoghi dell'ascolto. Adolescenti e servizi di consultazione*, Guerini e Associati, Milano.**Falconi C. (1969)***La contestazione nella Chiesa*, Feltrinelli.**Galimberti U. (2000)***Le orme del sacro*, Feltrinelli Ed. Milano.**Gallini R. (2000)** *Devianza e politiche sociali a favore dei giovani*, in Tomasi L. *Il rischio di essere giovani. Quali politiche giovanili nella società globalizzata?*, Franco Angeli, Milano.**Hervieu-Wane F. (2005)** *Une boussole pour la vie. Les nouveaux rites de passage*, Paris.**Herzfeld M. (1997)** *Cultural Intimacy. Social poetics in the nation-state*, London & New York, Routledge; trad. it. *Intimità culturale*, Napoli, L'Ancora 2003.**Huxley J. a cura di (1962)***Idee per un nuovo umanesimo*, Editori Riuniti.**Kahane A. Sarcassano M.L. (1997)** *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall'Iliade all'Oresteia*, New Press Como.**Kerényi K. (1998)***Gli dei della Grecia*, EST, Milano.**Kerényi K. (1998)***Miti e misteri*, Bollati Boringhieri, Torino.**Kerényi K. (1983)***Nel Labirinto*, Torino, Bollati Boringhieri.**Le Breton D. (2002.)** *La vie en jeu, pour exister*, in *L'adolescence à risque. Corps a corps avec le monde*, coll. Mutations n.211, Autrement Paris.**Levy-Bruhl L. (1910)** *Le problème de la mentalité humaine dans les sociétés inférieures*, in *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris Année 1910 Vol. 1, N.1*, Paris.**Lewis H. Morgan (1887)** *La società antica o ricerche sulla linea del progresso umano dallo stato selvaggio, attraverso la barbarie, alla civiltà*.**Luhmann N. (1991)***Funzione della religione*, Brescia, Morcelliana.**Luhmann N. (1991)***Teoria della società*, Franco Angeli Milano.**Malinowski B. (1970)** *Cultura*, in P. Rossi (a cura di), *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino.**Niklas, L. (1991)***Sociologia del rischio*, tr.it., Bruno Mondadori Milano.**Parsons M. (1942)** *Age and sex in The Social Structure of the United States*, In *American Sociological Review*, 7 pp. 604-614.**Pettazzoni R. (1955)***L'onniscienza di Dio*, Einaudi, Milano.**Pietropolli Charmet G (2000)** *I nuovi adolescenti. Padri e madri di fronte a una sfida*, Raffaello Cortina Editore 262.**Propp, V. J. (1966)** *Morfologia della fiaba*, tr. it. Newton, Roma, (1976).**Rei D. (2006)** *Post Società. Materiali di sociologia e politica sociale*, Segnalibro Collana Saggistica.**Remotti F. (2013)***Fare umanità. I drammi dell'antropoiesi*, Laterza.**Rossi, (1970)** *Ritualizzazione negli animali e nell'uomo su Padri, storia di una metamorfosi*, Atti del convegno AIGA 2014, Borla Ed. <http://www.rivistadiagricultura.org/articoli/anno-2014/storia-naturale-del-rapporto-tra-uomo-e-animale>.**Tomasi L. (2000)** *Giovani a rischio nella seconda modernità in Il rischio di essere giovani. Quali politiche giovanili nella società globalizzata*, Franco Angeli Edizioni.**Van Gennep A. (1909)** *Les rites de passage*, Paris, Nourry. trad. it. *I riti di passaggio*, Torino, Bollati e Boringhieri 1981.**Vernant J. P. (1975)** *Introduzione a Marcel Detienne. I giardini di Adone*, trad. it. di L. Berrini Paletta Torino Einaudi.**Vernant J. P. (1976)** *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico e psicologico*, con Naquest Vidal trad. it. di M. Rettori Einaudi Torino.**Vernant J.P. (1974)** *L'immagine e il mito nella società nell'antica Grecia*, trad. it. P. Pasquino e L. barrino Paletta Einaudi Torino (1981).**Vernant J. P. (1996)** *Edipo senza complesso*, tr. it. Mimesis, Milano.**Vernant, J. P., (2001)***Figure, idoli, maschere*, tr. it., Il Saggiatore, Milano.**Webster H. (1942)** *Taboo. A sociological study*, Stanford University Press, California.**Zerbetto R. Frisanco R. (1990)** *Adolescenti oggi. Stili di vita e fattori di rischio nella provincia di Siena*, a cura della ASL 30 Area Senese e del Provveditorato agli Studi di Siena Giuntina Edizioni.**Zerbetto R. (2004)** *Triangolazione edipica*.*Squilibrio della funzione materna e paterna nel determinismo del carattere orale e della dipendenza*, in Mario Mengheri, a cura di, Sentieri. Itinerari di psicopatologia – psicosomatica – psichiatria, III, 1-2, 2003, Edizioni ETS.

Riti di passaggio in adolescenza tra passato e futuro di Riccardo Zerbetto

Zerbetto R. (2014) *Sono figlio/a della Madre terra (Gea) e del Cielo stallato (Uranos). La costellazione edipica. Squilibrio della funzione materna e paterna nel determinismo del carattere orale e della dipendenza*, su Padri, storia di una metamorfosi. Atti del convegno AIGA 2014, Borla Ed.

Zerbetto R. (2009) *Il Virgilio dantesco ed altri antecedenti dello psicoterapeuta*, In C. Loredi e P. Moaselli, a cura di, *Atti del Congresso su Dimensioni cliniche e modelli teorici della relazione terapeutica*, FrancoAngeli ed., Milano.

Zerbetto R. (2012) *Psicoterapia e percorso iniziatico*, su *Il nostro mare affettivo: la psicoterapia come viaggio* a cura di P. Moselli, FrancoAngeli Ed.

Zerbetto R. (2012) *Sul complesso di Oreste e l'archetipo del matricidio*, pubblicato sul Numero monografico del Giornale storico del Centro Studi di Psicologia e Letteratura fondata da Aldo Carotenuto, Volume 8 aprile 2012, Fascicolo 14. Numero monografico su: *Uccidere donne*.

Note sull'autore

Riccardo Zerbetto: Neuropsichiatria e direttore del Centro Studi di Terapia della Gestalt, riconosciuto dal MIUR per lo svolgimento di corsi in psicoterapia con sede a Milano e Siena. Già Presidente della Associazione Italiana di Psicologia Umanistica e Transpersonale nel 1984, della European Association for Psychotherapy (EAP) nel 1996-7, della Federazione Italiana delle Scuole e Istituti di Gestalt (FISIG) nel 1996-8, promotore della EAP-Italia e socio onorario della Federazione Italiana delle Associazioni di Psicoterapia (FIAP). Già consulente del Comune di Roma e del Ministero della Sanità nel 1980 sulle tossicodipendenze. E' co-Fondatore e Past-President di Alea-Associazione per lo studio del gioco d'azzardo e Direttore Scientifico di Orthos, Associazione che gestisce un programma intensivo per giocatori in ambito residenziale finanziato dalla regione Toscana. Ha svolto incarichi di insegnamento in Psicopatologia presso la Scuola di specializzazione in Psichiatria dell'Università di Siena.

*Il Divino in se stesso non può esser
Espresso. Tutto ciò che può esser
Espresso sono i suoi Simboli.*

Gershon Scholem¹

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito

di Tania Re

Abstract

In ambito antropologico il fenomeno “rito” rappresenta un campo d’indagine dai confini ampi e di difficile tracciatura. Da sempre filosofi, semiologi e linguisti si sono adoperati per cercare la definizione di simbolo e di “mondo simbolico”. Il simbolo secondo Jung appartiene alla sfera collettiva, gli unici simboli sono quelli che derivano dalla vita dell’universo e non dalla vita propriamente individualistica dell’individuo. L’etimologia del termine infatti ci indica che “simbolo” deriva dal greco *symbollo*, un verbo che significa appunto “mettere insieme” e nell’attività pratica si trattava di un coccio o di una moneta spezzata in due parti che andavano poi ricongiunte dai rispettivi proprietari.

Due parti che si ricongiungono, due metà che si avvicinano, il Sé e l’Altro che trovano uno spazio di contatto, anche questo è simbolo. Se pertanto il simbolo è in grado di mettere in comunicazione o per meglio dire in relazione, il rituale non può non essere legato alla sfera simbolica.

Il rituale originario di gruppo veniva vissuto in quanto doveva essere corso e percorso quale configurazione inconscia, e ogni singolo individuo veniva afferrato in qualità di totalità dall’operare rituale che egli eseguiva con la totalità del corpo, perché “percorrere” il rito significa, originariamente, “danzare” il rito.

Quello che gli antropologi hanno cercato di fare a partire dall’Ottocento, il secolo che sancì la nascita dell’antropologia come scienza, è stato quello di definire che cosa sia il “rito” e perché sia nato all’interno dei gruppi umani. Pertanto, a seconda del periodo e della corrente antropologica, è stata data maggior importanza ad alcuni aspetti inerenti al “rito” a seconda dell’antropologo e a seconda della corrente a cui egli apparteneva. Il rituale ha sempre come elemento caratterizzante un riferimento di ordine mistico, magico, religioso, che supera inequivocabilmente la materialità della vita quotidiana. Ancora oggi, nelle società moderne sono presenti molte cerimonie, mentre nelle cosiddette società “tribali” è possibile scorgere una forte presenza di forme rituali.

In anthropology the “ritual” phenomenon is a difficult field to trace.

Always philosophers, semioticians and linguists have worked to look up the definition of a symbol and of the “symbolic world”. The symbol, as Jung says, belongs to the collective sphere, the only symbols are those that derive from the life of the universe and not from strictly individualistic individual’s life. The etymology of the term in fact tells us that “symbol” comes from the greek word “symbollo”, a verb that means “put together” and in practical it was a coin broken into two parts which were then reunited by their respective owners.

Two parties that are reunited with the two halves approaching, the “Self” and the “Other” who find a contact space, this is also a symbol. If therefore the symbol is able to put in communication or better to say in relation to, the ritual has to be linked to the symbolic sphere.

The group’s original ritual was performed because it has to be followed as a unconscious configuration, and each individual was grasped as a totality from the operating ritual he performed with the whole body, because “tread” the rite, originally means, “dance” the rite.

What anthropologists have tried to do from the nineteenth century, the century that marked the birth of anthropology as a science, was to define what the “rite” and how it was born within human groups.

Therefore, depending on the time and anthropological current, it has been given greater importance to certain aspects related to the “rite” according to anthropologist and depending on the current to which the anthropologist belonged. The ritual has always as a reference characterizing mystical, magical, religious element, which clearly overcomes the materiality of everyday life. Even today, in modern society there are many ceremonies, while in so-called “tribal” society is possible to see a strong presence of ritual forms.

Parole chiave: forme rituali, simbolo, antropologia, Sé

Keyword: ritual forms, symbol, anthropology, Self.

«Si direbbe che l’uomo, il quale cerca invano la sua esistenza e da ciò trae una filosofia, ritrovi solo nell’esperienza della realtà simbolica la via del ritorno a quel mondo in cui egli non si sente straniero» (Jung, 1980, p.70).

Parlare di aspetti che riguardano l’uomo mettendosi nella prospettiva “umana troppo umana” di essere uomini risulta essere un’esperienza affascinante ed inquietante nello stesso tempo. La navicella dell’umano ingegno di fronte ad antichi baratri mai ancora comple-

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

Di conseguenza il Caos, il Principium primo accomuna gli uomini a qualsiasi latitudine essi vivano.

Il luogo sacro veniva raggiunto strisciando e arrampicandosi, nuotando per laghi sotterranei, percorrendo strettissime piste costeggianti abissi, ascendendo camini rocciosi verticali e sorpassando tetti di roccia quasi impraticabili

tamente esplorati neppure dalla più moderna e sofisticata tecnologia prova un brivido di terrore o per meglio dire un brivido di sacro terrore.

«Dunque, per primo fu Caos» così Esiodo (1994, p.71) inizia la narrazione sull'origine del mondo; Caos è una presenza costante in tutti i racconti che riguardano la cosmogonia dell'universo, siano essi tratti da un testo sacro o da una trattazione scientifica. Di conseguenza il Caos, il *Principium* primo accomuna gli uomini a qualsiasi latitudine essi vivano. I nomi che vengono attribuiti a questa situazione pre-temporale e pre-spaziale sono ovviamente diverse a seconda della cultura con la quale ci troviamo a dialogare. Ma nonostante questo *impasse* linguistico è importante rilevare le caratteristiche costanti che riguardano una tale situazione.

Dunque prima che il principio vitale trovasse posto sulla Terra, una realtà polimorfa, contraddistinta dal disordine e connotata generalmente dal colore nero imperversava ovunque. Era il nulla eterno, senza dei, senza natura, senza uomo, senza vita. A questo punto, la luce, l'Aurora dei tempi diviene necessaria per colmare questo senso di disperato vuoto e di desolazione profonda. E così "luce fu"⁴ o fu il "big bang", ovvero quello scoppio primordiale, luminoso e infuocato da cui si generò l'universo e la vita.

Che cosa, si chiede Neumann, può infatti aver spinto l'uomo "primitivo", a ricercare il senso del "sacro"?

Spesso è stato descritto attraverso quali vie avventurose, pericolose, e a volte lunghissime, si debbano raggiungere quelle caverne poste nel profondo dei monti, che servivano da luoghi di culto all'uomo del periodo glaciale, e in cui egli dipingeva le sue magiche pitture animalistiche. Il luogo sacro veniva raggiunto strisciando e arrampicandosi, nuotando per laghi sotterranei, percorrendo strettissime piste costeggianti abissi, ascendendo camini rocciosi verticali e sorpassando tetti di roccia quasi impraticabili; e tutto ciò nella più profonda oscurità rotta solo dall'incerta fiamma di piccole lampade a muschio, in mezzo a pericoli continuamente impediti lungo la via. (Neumann, 1976, p. 95-133)

Cosa può avere indotto l'uomo dei primi tempi a esporsi volontariamente a tali immensi pericoli per frequentare, per l'appunto, un luogo di culto del genere?

Si tratta dell'archetipo della via misteriosa, al cui termine si trova un evento di trasmutazione che si svolge in un luogo sacro, nello spazio centrale, l'utero della Grande Madre; ma quel luogo di trasmutazione può essere raggiunto solo percorrendo una via iniziatica conducente in un labirinto così pericoloso da minacciare la morte e in cui non è possibile alcun orientamento cosciente (Neumann, op.cit.).

Della situazione dell'uomo dei primi tempi nelle viscere dei monti, si può dire altrettanto bene che sia essa a provocare l'archetipo quanto che sia quest'ultimo a provocarla. Tale scontro di situazione ambientale umana e di archetipo, però, rende l'archetipo suscettibile - e questo è decisivo - di coscienza, perché, tramite la straordinaria tensione dell'intera personalità e del gruppo, al punto di rottura la proiezione archetipica irrompe nella coscienza umana in qualità di immagine, e, in uno stesso medesimo accadimento l'archetipo si manifesta nella psiche umana mentre il luogo si manifesta quale "luogo sacro".

L'evento fondativo del rito consiste, dunque, in ciò: che il gruppo o il singolo, seguendo la tendenza dell'archetipo, operante inconsciamente, subisce un processo in cui l'archetipo irrompente diviene esperienza conscia. E la coscienza insorge in quanto, dalla tensione inconscia della situazione archetipicamente diretta, riluce, solo ora come coscienza, il lampo dell'illuminazione e della rivelazione; oppure, in quanto in una coscienza già presente viene ora a comparire una nuova porzione di coscienza nella forma

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

Filosofi, semiologi e linguisti si sono adoperati per cercare la definizione di simbolo e di “mondo simbolico”

dell'immagine e del simbolo archetipici (Neumann, op.cit.).

In questi passi tratti da una delle opere più interessanti scritte da Neumann, troviamo una dissertazione che si fonda sull'utilizzo di alcuni vocaboli che nel corso dei secoli e a seconda delle diverse teorie filosofiche e scientifiche hanno trovato definizioni plurime.

Filosofi, semiologi e linguisti si sono adoperati per cercare la definizione di simbolo e di “mondo simbolico”.

Tralasciando qui la lunga *querelle* semiologica-linguistica, mi vorrei soffermare solamente sullo studio svolto da Marthe Chollot-Varagnac che nella sua opera *Les origines du graphisme symbolique. Essay d'analyse de écritures primitives en Préhistoire* (Editions de la Fondation Singer-Polignac), offre un'importante riflessione sulle forme rinvenute nelle celebri grotte di Altamira, Lascaux, Chauvet e Cosquier, motivi geometrici che, secondo il parere dell'autrice “[...] sono stati disegnati senza utilizzare comparazioni naturalistiche”. L'autrice ne ha identificato ventiquattro tipi che nel corso di tremila anni si sono sempre più “schematizzati” partendo da forme naturalistiche fino ad arrivare all'ideogramma. In questo percorso dell'uomo Marthe Chollot-Varagnac evidenzia «[...] un bisogno crescente di comunicare fra gli uomini».

A questo proposito è interessante ricordare le ricerche svolte dagli studiosi della preistoria che, utilizzando le più moderne tecnologie, hanno analizzato le pareti dei frammenti crani-fossili rapportandole alle acquisizioni simboliche e alle progressive acquisizioni dei modi di comunicazione.

Relativamente agli Ominidi si è evidenziata così l'importanza dei resti delle circonvoluzioni meninge impresse sui fossili.

Come ha formulato J. Piveteau, sottolineando l'importanza ricoperta dalla progressiva specializzazione delle aree cerebrali, «[...] non pare possibile spiegare il completamento del nostro corpo se non in funzione dello spirito; non si può capire il corpo dell'uomo se non considerando che l'uomo è intelligente» (Piveteau, 1996, p.75).

Jung così definisce il simbolo:

Per simbolo bisogna intendere un mezzo atto ad esprimere una intuizione, per la quale non si possono trovare altre e migliori espressioni.

Per simbolo bisogna intendere un mezzo atto ad esprimere una intuizione, per la quale non si possono trovare altre e migliori espressioni. Quando Platone con la parabola della caverna esprime il problema della teoria della conoscenza, o quando Gesù Cristo esprime con parabole la sua idea di Regno di Dio, abbiamo dei veri e propri simboli, cioè dei tentativi di esprimere ciò per cui non esiste nessun concetto verbale (Jung, 1964, p.56).

Il simbolo secondo Jung, alla sfera collettiva, gli unici simboli sono quelli che derivano dalla vita dell'universo e non dalla vita propriamente individualistica dell'individuo.

Microcosmo-uomo e macrocosmo-universo possono pertanto entrare in comunicazione proprio grazie al simbolo e al linguaggio simbolico il quale non possiede regole fisse di sintassi ma comunica in un linguaggio “altro” diventando nello scorrere della vita dell'essere umano il compagno del processo di individuazione che permette di ricostituire quell'ordine primordiale e mitico, la forse mitica età dell'oro.

L'etimologia del termine infatti ci indica che “simbolo” deriva dal greco *symbollo*, un verbo che significa appunto “mettere insieme” e nell'attività pratica si trattava di un coccio o di

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

Se pertanto il simbolo è in grado di mettere in comunicazione o per meglio dire in relazione, il rituale non può non essere legato alla sfera simbolica.

una moneta spezzata in due parti che andavano poi ricongiunte dai rispettivi proprietari. Due parti che si ricongiungono, due metà che si avvicinano, il Sé e l'Altro che trovano uno spazio di contatto, anche questo è simbolo.

Se pertanto il simbolo è in grado di mettere in comunicazione o per meglio dire in relazione, il rituale non può non essere legato alla sfera simbolica.

Neumann nel suo scritto sulla funzione psicologica del rito, così definisce il simbolo:

E' il luogo dell'illuminazione dell'operare, in cui si esprimono contenuto di senso e significato di ciò che viene fatto. Il simbolo dev'essere inteso, non solo partendo dalla sua efficacia afferrante la personalità totale in via emotiva, ma anche, per l'appunto, quale precursore di una coscienzializzazione in cui lo psichico dell'uomo comincia a diventare perspicuo a sé stesso.

Il rituale originario di gruppo veniva vissuto in quanto doveva essere corso e percorso quale configurazione inconscia, e ogni singolo individuo veniva afferrato in qualità di totalità dall'operare rituale che egli eseguiva con la totalità del corpo, perché "percorrere" il rito significa, originariamente, "danzare" il rito. La danza è l'operare in cui una figura archetipica che sta alla base del rituale, il cerchio, la spirale, la via iniziatica, il labirinto, ecc., viene realizzata dal corpo stesso senza alcuna coscienza riflessa.

L'individuo danzante, il gruppo danzante e la via archetipica danzata formano un'unità connettente interiorità ed exteriorità, che, quale via simbolica, stabilisce la realtà archetipica del rituale.

In questo atto, la capacità rituale del singolo viene garantita da misure preparatorie, da riti di ingresso, purificazioni, segregazioni ecc., e il processo di trasformazione viene messo in movimento con l'ausilio della maschera, con la mutazione rituale della personalità tramite tatuaggio o veste rituale, tramite il contatto con il simbolo, e così via.

Ma il fenomeno psicologico decisivo, che agli inizi vien sempre raggiunto e che più tardi va perduto, è l'instaurazione della totalità del singolo tramite l'evocazione dell'identità somatica quale istanza transpersonale, subordinata dall'Io e trascendente la coscienza.

Così come, originariamente, l'identità corporea (come nell'esempio addotto della via delle caverne) veniva provocata spontaneamente dall'altissima tensione e dalla totale dedizione, così, in seguito, viene posta in moto volontariamente e consciamente, specialmente tramite la danza, emozionalmente carica. Le preparazioni alla danza, durante molte ore, di ogni iniziazione e di ogni festa di primitivi, vengono sentite come duro lavoro. Anche gli ausili caratteristici del rituale, droghe, bevande inebrianti, musica ecc., mirano all'integrazione del singolo nel gruppo, alla modificazione della coscienza e all'inserimento delle istanze psicofisiche subordinate dall'Io.

Nel rituale di gruppo, viene interrotta l'egoità del singolo, se ne instaura il nesso col trascendente Sé di gruppo, che è poi quanto dire: il nesso col Sé spirituale del gruppo e della specie, cioè con gli antenati. Quando, nel rito, il mondo essenzialmente efficace delle potenze numinose viene evocato e messo in attività, anche l'uomo che lo evoca deve trasformarsi nella sua realtà essenziale, o unirsi con essa, perché vista la cosa psicologicamente, lo strato psichico che viene evocato è quello transpersonale che è nell'uomo e che può essere messo in movimento solo tramite una vera metamorfosi dell'uomo, e cioè, esclusivamente, tramite un reale legame dell'uomo con lo strato profondo del numinoso che si trova nel suo inconscio (Neumann, op.cit.).

Platone ha chiamato questo numinoso presente all'interno di ogni individuo *daimon*:

La specie di anima che in noi è sovrana bisogna interpretarla nel senso che la divinità l'ha attribuita a ciascuno come **demone**, che noi diciamo risiedere alla cima del nostro corpo, affermando con pieno diritto che ci solleva dalla terra verso la parentela con il cielo, perché **noi siamo una pianta celeste**, non terrena: lì infatti, da dove sorge l'origine prima dell'anima, la divinità appendendo la nostra testa e radice, mantiene eretto tutto il corpo. Chi dunque si sia piegato alle passioni o all'ambizione e a esse si dedichi intensamente, inevitabilmente ha assunto solo opinioni mortali, e non gli manca proprio nulla di ciò

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

Ma c'è una sola cura per ogni cosa e per ogni essere: attribuire a ciascuno l'alimentazione e i movimenti adatti.

che fa diventare, nei limiti del possibile, tutto quanto mortale. E rimane in lui solo questo elemento, perché questo appunto egli ha sviluppato. Ma chi si sia preoccupato della cultura e dei pensieri veri e abbia esercitato soprattutto questa fra le sue facoltà, deve senz'altro nutrire, se riesce a raggiungere la verità, pensieri immortali e divini, e, per quanto è possibile alla natura umana partecipare dell'immortalità, non gliene manca neppure una parte; anzi onorando sempre la divinità e rispettando il demone che vive in lui, egli è straordinariamente felice. Ma c'è una sola cura per ogni cosa e per ogni essere: attribuire a ciascuno l'alimentazione e i movimenti adatti. Alla parte di noi che è divina sono movimenti affini i pensieri e le rotazioni dell'universo: ciascuno deve conformarsi a essi correggendo le nostre orbite mentali corrotte e relative al divenire e apprendendo invece le orbite armoniose dell'universo (Platone, 1994, p.147-151).

Nella ricerca di un *sensu* esistenziale che attanaglia da sempre l'Essere umano, vi è il linguaggio simbolico che permette un'*apertura*, che crea una congiunzione tra dentro e fuori, che trascende la materia per inerparsi sulle spire dell'assoluto. Un'entità divina, capace di restituire, nello scorrere della banalità quotidiana, lo spirito divino proprio di ogni uomo. In esso risiede la redenzione per l'uomo, il *superamento*, di cui è stato visionario anticipatore Nietzsche, del limite fenomenico.

“[...] il simbolo è intimamente connesso a qualcosa di pericoloso e minaccioso, così da poter essere scambiato con quello; oppure, al suo apparire, può suscitare proprio il male e la distruzione. Comunque sia, l'apparizione del principio di salvezza è collegata intimamente alla distruzione e alla devastazione” (Jung, 1969, p.267).

Questo è nel contempo il senso dei riti che, come ha individuato Neumann (op.cit., p.186-187), ha ormai perso le sue origini ed è diventato copia di un'antica realtà luminosa:

L'evoluzione della coscienza porta necessariamente al crollo dell'originario rituale e collettivo.

L'evoluzione della coscienza porta necessariamente al crollo dell'originario rituale e collettivo. Nel corso dell'evoluzione dell'umanità, la funzione del singolo diviene sempre più evidente; comincia il processo dialettico fra il gruppo e il singolo creativo e il rituale di gruppo viene completato e sostituito da rituali fondati dal singolo.

La diversità degli uomini, operante fin dagli inizi, tende a che il collettivo incarichi individui particolarmente dotati ad agire da “uomini della medicina”, profeti, condottieri: e questi, allora, assumono una posizione di eminenza nella vita collettiva.[...]

Il singolo, mentre si guadagna sempre maggiore estensione dell'essere individuale e del mondo individuale, deve necessariamente ripagare tutto ciò con una corrispondente perdita, cioè una sempre maggiore enucleazione dalla propria partecipazione mistica al gruppo e al suo mondo. L'individualizzazione del singolo, di conseguenza, viene compensata da un'evidenziazione, e da un incremento di potenza, delle istanze che, a questo punto, debbono dominare la frequentazione del numinoso in rappresentanza del gruppo: è così che si giunge a una nuova, fatale, se pur necessaria, differenziazione all'interno dell'umanità, e cioè la separazione dei sacerdoti, in qualità di gruppo permanente, da quei singoli creativi che, per natura propria, sono predestinati alla frequentazione del numinoso.

Il sacerdote, in quanto maneggia il rituale in luogo del gruppo, diventa strumento impersonale del collettivo, anche se, naturalmente preferisca interpretarsi come strumento impersonale delle potenze.

Si giunge ora allo sviluppo del ritualismo: il rituale diventa indipendente dagli uomini e vien messo in opera senza essere supportato da analogo processo psichico entro l'uomo, diventa “accadimento in sé”, spettacolo, in cui gli archetipi si muovono, ma che non è più movimento dell'uomo tramite cui si muovevano gli archetipi. Ciò garantisce al rituale il suo carattere di eternità quanto alla sua contemplazione,

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

ma la teofania mostrata nel rituale non è più, ora, una teofania accadente nell'uomo.

Ed è così che il rituale diventa un pericolo, un 'oppio per il popolo'.

Il punto di gravità sta in ciò: che il rito in via di degenerazione, non solo non apporta più alcuna nuova conoscenza e nuova illuminazione, ma di contro a una coscienza evoluta, opera come cosa invecchiata e regressiva in quanto impediente la conoscenza.[...] Il movimento illuministico antiritualistico si fonda su un tratto creativo della situazione originaria tanto quanto vi si fonda la tendenza profetico mistica: mentre questa cerca di ripetere il carattere archetipico dell'esperienza originaria, l'altra si attiene al suo vettore coscienziale.

L'illusionismo di massa, con l'irrealtà delle sue emozioni e dei suoi procedimenti, è l'ultimo discendente del rituale di gruppo.

Già nel 1700, in piena età illuministica, il filosofo Leibniz delinea l'uomo come "monade senza finestre", un'entità chiusa nella sua dolorosa individualità, incapace di rapportarsi con altri individui anch'essi monadi chiuse.

Il rito che rappresentava in origine una via di comunicazione, una danza, ha cessato il suo movimento per raggelarsi nell'individualità. Ma se l'individualità è necessaria, il problema è che non è sufficiente all'uomo così come non lo è la materialità.

In ambito antropologico il fenomeno *rito* rappresenta un campo d'indagine dai confini ampi e di difficile tracciatura.

Quello che gli antropologi hanno cercato di fare a partire dall'Ottocento, il secolo che sancì la nascita dell'antropologia come scienza, è stato quello di definire che cosa sia il "rito" e perché sia nato all'interno dei gruppi umani.

Pertanto, a seconda del periodo e della corrente antropologica, è stata data maggior importanza ad alcuni aspetti inerenti al *rito* a seconda dell'antropologo e a seconda della corrente a cui egli apparteneva.

Malinowski, ad esempio, ha dato maggior risalto le funzioni psicologiche del rito.

Durkheim e sulla sua scia Radcliffe-Brown hanno dato al rito una funzione di legittimazione dei valori collettivi. Gluckman ha individuato all'interno del rito una soluzione dei vari conflitti sociali. Turner nella sua analisi si è orientato agli aspetti simbolici. Leach e Tambiah hanno esplorato rispettivamente gli aspetti linguistici e semantici. D'Aquili, Laughlin e McManus hanno sostenuto l'esistenza di una effettiva continuità tra i rituali degli animali e quelli propri della sfera umana. Goody ha contestato l'esistenza stessa del "rituale" in ambito teorico. Geertz ha sostenuto che l'unico ambito di pertinenza della ricerca antropologica per quanto riguarda la sfera del rituale sia quella indigena. Rappaport, al contrario di Geertz, attribuisce al rito spiegazioni di ordine ambientale ed economiche di cui gli esseri umani non sarebbero consapevoli. Bloch individua nell'analisi dei processi storici una chiave di lettura per la comprensione del rito.

Ad una tale varietà di eminenti nomi deve, per ovvie ragioni, corrispondere un'altrettanta varietà di teorie, ognuna rappresentante una possibile strategia di indagine incapace, però, di ingabbiare completamente la complessità dei fenomeni rituali. Questi ultimi, infatti non solo appartengono a diverse ambiti della vita (sociale, economico, politico) ma risultano essere strettamente legati a significati simbolici inscindibilmente legati ai miti di fondazione, alla cosmologia e allo stesso concetto di cultura.

Da questa pluralità di variabili sorge inevitabile la necessità di privilegiare nell'analisi antro-

Il rito che rappresentava in origine una via di comunicazione, una danza, ha cessato il suo movimento per raggelarsi nell'individualità.

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

pologica un aspetto del rito o un particolare tipo di rituale.

L'antropologia, ai suoi albori si orienta verso due campi di indagine:

- il rito
- la parentela.

L'analisi di queste due sfere non può non risentire delle teorie evoluzionistiche che proprio in questo periodo, la seconda metà dell'Ottocento, trovano il loro momento di massima espansione. Per questo motivo, viene evidenziato sempre di più il netto distacco tra le società *primitive*, dislocate oltreoceano e la società occidentale, patria del pensiero razionale e delle moderne scoperte scientifiche, che soprattutto a partire dal Seicento hanno dato avvio alla scienza moderna.

Da questa contrapposizione tra queste due realtà, per molti aspetti così antitetiche, nasce l'esigenza di studiare in campo antropologico l'evoluzione delle credenze andando alla ricerca dell'origine primordiale di queste.

Così, Tylor, antropologo britannico, formula una delle prime teorie per quanto riguarda l'animismo: lo studioso sottolinea che la radice dell'animismo non vada ricercata in ambito sociale ma sia legata esclusivamente ai meccanismi del funzionamento della mente umana. Questo fatto permette a Tylor di considerare l'animismo come la matrice prima da cui ogni religione (monoteista, politeista o rivelata) trae la sua origine arcaica.

Il passaggio verso forme di culto *più evolute* segna nel contempo il progressivo sviluppo della scienza basata, sempre secondo Tylor, su principi di causazione impersonale, antitetici con i principi di causazione personalistica propria dell'animismo e della magia. Quest'ultima è il tema centrale della famosa opera di Frazer: *The Golden Bough* (Il ramo d'oro).

La magia sancisce il rapporto fra l'uomo e la natura fin dalle epoche più remote; in origine ogni uomo è "mago di sé stesso" e ricorre agli incantesimi esclusivamente per il proprio utile, in seguito viene delineandosi la figura dello specialista, che utilizza la propria arte e le proprie conoscenze a vantaggio di tutta la comunità curando le malattie, prevedendo il futuro e controllando il tempo atmosferico. Frazer nel corso della sua analisi su credenze e rituali, afferma che "coll'andar del tempo la falsità della magia divenne sempre più evidente e il mago cedette così il posto al sacerdote che, rinunciando al tentativo di dominare direttamente i fenomeni naturali [...] si propone di raggiungere lo stesso scopo attraverso la divinità. Così il re, dopo essere stato inizialmente mago, tende a sostituire le pratiche "stregonesche" con le funzioni sacerdotali della preghiera e del sacrificio (Frazer, 1990, p.56).

I nessi causali su cui si basa la magia sono, secondo Frazer, il principio di similarità (il simile produce il simile) e quello di contiguità (le cose che sono state a contatto una volta continuano ad agire una sull'altra anche a distanza).

Questa distinzione fra magia "omeopatica e simpatica" risulta essere uno degli argomenti più interessanti di tutta l'opera di Frazer che, come sottolinea Tambiah, antropologo di spicco del Novecento, verrà fruttuosamente ripreso da Jakobson nell'analisi delle associazioni metonimiche e metaforiche e da Lévi-Strauss nello studio del pensiero selvaggio.

Nel panorama ottocentesco troviamo un altro personaggio importante per quanto riguarda l'analisi dei rituali ed in particolare del comportamento magico: Marett (1914). Egli ritiene che la magia sia una risposta ad uno stato di tensione: «Quando un uomo è travolto dall'odio o dall'amore [...] e [...] non può trovare altro rimedio, ricorre alla finzione per alleviare

Da questa contrapposizione tra queste due realtà, per molti aspetti così antitetiche, nasce l'esigenza di studiare in campo antropologico l'evoluzione delle credenze andando alla ricerca dell'origine primordiale di queste.

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

la tensione»; la magia quindi si delinea come un'attività simbolica "sostitutiva", dotata di una funzione catartica.

Al contrario Durkheim, altro antropologo di spicco dell'Ottocento, al contrario dei precedenti, sostiene nelle *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) che i riti costituiscano il fondamento delle religioni primitive, mentre i miti sarebbero soltanto *concrezioni successive*. Per questo motivo l'analisi di Durkheim si basa su una lettura eminentemente sociologica dei fenomeni religiosi poiché la società impone agli uomini norme e valori a cui essi devono *sottomettersi* ma che essi non hanno *né prodotto né voluto*. Pertanto le norme imposte dalla società esercitano sulla psiche individuale una pressione forte perché costituiscono della rappresentazioni collettive che inducono il singolo a pensare che esistano delle potenze fuori di lui, identificate appunto come divinità. Durkheim elabora la sua tesi nel panorama evoluzionista che domina gran parte dell'Ottocento e pertanto il suo proposito di comprendere la natura dei fenomeni religiosi si confonde con la ricerca delle origini, ossia delle prime manifestazioni dei fenomeni soprannaturali.

In *Les formes élémentaires de la vie religieuse* l'antropologo identifica la religione primaria con il *totemismo*, madre di tutte le future forme di culto.

Queste sono le teorie principali che, permeate dal *sacro* evoluzionismo, emergono nel corso dell'Ottocento e che instaurano le basi per gli studiosi del Novecento.

Non dobbiamo però pensare che le teorie novecentesche siano semplicemente dei calchi di quelle del secolo precedente. Infatti nel corso del Novecento emergono filoni di ricerca totalmente nuovi e originali.

Malinowski, la cui vocazione per l'antropologia sembra essere nata dalla lettura del *Ramo d'oro* di Frazer, ha svolto gran parte delle sue ricerche sulle isole Trobriand, piccoli lembi di terra nel Sud del Pacifico. Su queste isole, gli isolani presentavano a Malinowski una particolarità: erano infatti presenti contemporaneamente tra i Trobriandesi due tipi di pesca, l'una condotta vicino alle coste, l'altra in alto mare. Sebbene le due forme di pesca possano apparire molto simili, la prima veniva condotta senza alcun rituale mentre la seconda, quella in alto mare, era connessa con attività propiziatorie. Malinowski giunse perciò alla conclusione che di fronte a avvenimenti carichi di imprevedibilità, l'umanità tutta tende a fare attività rituali in grado di dare una risposta allo stato emotivo. La magia, pertanto, è un fenomeno compensatorio, sostitutivo, in grado di esorcizzare la presenza inquietante dell'ignoto. I rituali magici vengono poi consolidati dalla tradizione, si ricorre infatti al rito magico perché esso è stato elaborato dagli antenati nel tempo "mitico" ed è stato tramandato di generazione in generazione senza subire variazione alcuna.

Se la dimensione emotiva può scatenare l'esigenza di una risposta, l'attività magica è l'unica in grado di sopperire a questa necessità.

Malinowski distingue la magia dalla religione: l'obiettivo delle due sfere è il medesimo ma i meccanismi d'azione sono profondamente diversi.

Si ricorre infatti alla magia per esigenze pratiche mentre la religione diventa indispensabile per quelle situazioni che riguardano gli interrogativi di ordine esistenziale.

L'antropologo analizza i riti magici alla luce della teoria funzionalista nell'opera *A scientific*

In *Les formes élémentaires de la vie religieuse* l'antropologo identifica la religione primaria con il *totemismo*, madre di tutte le future forme di culto.

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

theory of culture. Come suggerisce il titolo stesso il proposito è quello di fare un'analisi scientifica che metta in luce i rapporti di causalità tra i bisogni umani e la cultura concepita come valido strumento capace di soddisfarli.

Secondo l'antropologo, i riti magici hanno il compito di placare l'angoscia proprio in quelle società dove gli individui sono più esposti alle calamità naturali, là dove la sopravvivenza quotidiana è segnata dall'incertezza e dalla precarietà.

Dalla sua esperienza sulle piccole isole del Pacifico, Malinowski evidenzia che il ricorso alla magia sia uno sforzo dell'uomo di fronteggiare l'ignoto, l'imprevisto, tutto ciò che l'essere umano non è in grado di controllare esclusivamente con le proprie capacità tecniche. Le capacità umane hanno dei limiti ben precisi, oltre i quali *"gli sforzi pratici fondati razionalmente"* non valgono nulla; tuttavia gli uomini si ribellano all'inattività, pur *"rendendosi conto della propria impotenza"*:

[...] una volta che si è imbarcato per un lungo viaggio o si trova in mezzo alla battaglia o a metà del ciclo di coltivazione, l'indigeno cerca di rendere la sua fragile canoa più capace di tenere il mare con gli incantesimi, o di evitare le cavallette e gli animali selvatici con un rito, o di sconfiggere il nemico con l'aiuto delle danze (Malinowski, 1970).

Secondo l'interpretazione di Malinowski la magia compare in tutte quelle attività della sfera umana dove l'abilità manuale e la conoscenza non sono sufficienti per garantire la certezza del successo; gli uomini ricorrono alla magia solo nel momento in cui sanno di non poter esercitare un controllo sul "caso"

Secondo l'interpretazione di Malinowski la magia compare in tutte quelle attività della sfera umana dove l'abilità manuale e la conoscenza non sono sufficienti per garantire la certezza del successo; gli uomini ricorrono alla magia solo nel momento in cui sanno di non poter esercitare un controllo sul "caso". Per questo motivo la sfera magica non ha nulla da condividere con la scienza, infatti i principi di simpatia e di similitudine su cui la magia si basa creano rituali magici basati esclusivamente su associazioni simboliche legate ai "risultati da conseguire". A questo punto non possiamo non scorgere nell'analisi Malinowskiana l'importanza attribuita alla componente psicologica: la magia ha lo scopo primario di soddisfare i bisogni emotivi inconsci dell'individuo il quale quando viene "abbandonato dalla conoscenza" e "sperimenta la propria impotenza" viene spinto a cercare un'attività sostitutiva. In questo panorama la magia si identifica come lo strumento più adatto a redimere questi desideri votati altrimenti al fallimento e capace di ristabilire la tensione emotiva e psicologica.

Malinowski, pur sottolineando gli aspetti più strettamente individuali legati alle pratiche rituali, non nega però l'importanza del gruppo dove le tradizioni e il consenso collettivo rafforzano la credenza nelle pratiche magiche e costituiscono un fattore importante di integrazione sociale.

In antitesi alla posizione presa da Malinowski, troviamo la tesi portata avanti da Radcliffe-Brown il quale sostiene che molte attività rituali, in particolare quelle legate alla sfera magica e iniziatica rafforzano il senso di angoscia e di impotenza dell'individuo. In questo modo ci troviamo di fronte alla posizione, completamente opposta alla precedente, dove è il rito stesso a generare uno stato di tensione psicologica e non quest'ultima a produrre il rito. Nell'evoluzione degli studi antropologici, la posizione di Malinowski viene sempre più arginata mentre fino agli anni cinquanta del Novecento mentre prende il sopravvento il paradigma struttural-funzionalista di Radcliffe-Brown. L'antropologo, prendendo spunto

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

Mentre Malinowski distingue la religione dalla magia, Radcliffe Brown sostiene che in effetti la distinzione tra mondo magico e mondo religioso non esista.

dalle considerazioni fatti da Durkheim nell'Ottocento, afferma che la forza delle tradizioni tende ad assumere nel singolo individuo la forma di un obbligo morale che, durante il rituale, si genera insieme all'emozione collettiva.

Lo scopo di Radcliffe-Brown, pertanto è quello di sottolineare l'ambito collettivo dove il rito prende forma e che determina la nascita di emozioni individuali che hanno lo scopo di fissare determinati valori nei partecipanti.

Mentre Malinowski distingue la religione dalla magia, Radcliffe Brown sostiene che in effetti la distinzione tra mondo magico e mondo religioso non esista. I rituali per l'antropologo appartengono, nella loro essenza più profonda, all'espressività simbolica. Il compito dello studioso è quello di indagare ciò che si cela dietro i rituali stessi che agiscono tutti attraverso un linguaggio simbolico che aspetta soltanto di essere codificato.

L'esperienza sul campo di Radcliffe Brown si è svolta sulle isole Andaman, un piccolo gruppo di isole a sud dell'India. Lì l'antropologo ha avuto modo di comprendere che esiste un codice rituale legato al momento della nascita per cui entrambi i genitori devono seguire determinate regole onde evitare problemi al nascituro e a loro stessi.

Anche per Radcliffe Brown, come per Durkheim la dimensione emotiva è una conseguenza del rito stesso.

La tesi di Radcliffe-Brown verrà poi ripresa da due dei suoi allievi, Fortes ed Evans-Pritchard che, sulla scia degli insegnamenti impartiti dal maestro, affermeranno che siano proprio i riti a sancire e legittimare le relazioni sociali e da questo deriva la necessità della loro ripetizione periodica. Durante la cerimonia rituale, inoltre, vi è l'utilizzo di simboli che servono a creare una rete di valori sacri e intangibili, non solo tra i partecipanti ma all'interno di tutta la comunità.

All'interno del panorama struttural-funzionalista vi è poi un altro personaggio di rilievo che però si discosta decisamente dai due precedenti, Gluckman, il quale insieme ai suoi allievi formerà un'importante corrente di pensiero all'interno della scuola antropologica britannica.

Nel 1962 pubblica *Essays on the ritual of social relations* dove l'analisi del rituale viene strettamente legata alle relazioni sociali.

Il contributo di Gluckman si rifà ai *Riti di passaggio* di Van Gennep, ma il richiamo all'opera si dimostra essere di impronta profondamente critica.

Gluckman sostiene infatti che il testo del belga Van Gennep sia noioso perché mancante di un fondamento critico: Van Gennep infatti non spiega come determinati riti (di passaggio) si esplichino in un determinato modo.

Lo scopo di Gluckman è proporre una teoria sociologica dei rituali di passaggio, secondo l'antropologo esistono infatti due forme differenti:

- il rituale.
- la cerimonia.

Il rituale ha sempre come elemento caratterizzante un riferimento di ordine mistico, magico, religioso, che supera inequivocabilmente la materialità della vita quotidiana. La cerimonia, al contrario, viene *standardizzata* senza alcun riferimento al mondo mistico. Nelle

Il rituale ha sempre come elemento caratterizzante un riferimento di ordine mistico, magico, religioso, che supera inequivocabilmente la materialità della vita quotidiana.

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

Il rituale, inoltre, si presenta in associazione a potenziali situazioni di conflitto causati dagli stessi legami parentelari.

società moderne sono presenti molte cerimonie, mentre nelle cosiddette società *tribali* è possibile scorgere una forte presenza di forme rituali.

Se da una parte lo stesso Gluckman è affascinato dall'analisi che Van Gennep fa dei riti di passaggio, la sua esigenza è di comprendere il perché di tali rituali.

La sua risposta prenderà come riferimento l'organizzazione sociale: infatti in società che basano la loro struttura sulle classi di età e su relazioni di parentela incrociate tra famiglie (discendenze patrilineari e matrilineari), un individuo è, ad esempio, contemporaneamente padre di famiglia e capogruppo. Per sancire questo passaggio tra questi due diversi *status* è necessario, in piccoli spazi e in piccole comunità, effettuare un rito che codifichi il passaggio tra i due ed elimini la possibilità di confusione tra i ruoli.

Il rituale, inoltre, si presenta in associazione a potenziali situazioni di conflitto causati dagli stessi legami parentelari. La ritualizzazione serve nello stesso tempo a mascherare e ad esprimere queste contraddizioni, necessarie comunque per la nascita della dimensione sociale.

Questa posizione verrà ripresa fra gli anni Quaranta e Sessanta da molti antropologi britannici nello studio della stregoneria soprattutto in Africa. Tra questi il più famoso è Pritchard che ha fornito un importante contributo con la sua opera *Witcraft, Oracles and Magic* in cui le credenze nella magia e nella stregoneria vengono presentate come un sistema cognitivo coerente, capace di dare vita, usando le parole dello stesso Pritchard, ad una *filosofia naturale*.

Fra gli antropologi della Scuola britannica, è importante ricordare poi Turner, allievo di Gluckman, colui che più di ogni altro si distacca dalla prospettiva struttural-funzionalista perché rivolge la sua attenzione sia a forme di organizzazione non strutturate sia alla dimensione simbolica delle pratiche rituali.

Nella sua opera *The forest of Symbols*, come sottolinea il titolo stesso, l'autore sottolinea la polivalenza semantica dei simboli utilizzati nel rito e distingue tre livelli di significato:

- **il livello esegetico** che coincide con il significato fornito all'antropologo dagli informatori che a seconda che questi siano "specialisti del rituale" o profani daranno informazioni differenti.

- **il livello operativo** che emerge dall'analisi del contesto sociale e rituale in cui viene utilizzato e riguarda il modo operativo con cui i simboli entrano in funzione.

- **il significato posizionale** che si identifica dall'esame del rapporto che il simbolo ha con gli altri simboli, di associazione o contrapposizione.

Turner nella sua analisi osserva che a livello esegetico i simboli rituali presentano "una polarizzazione di significato" intorno a due nuclei centrali e distinti:

- **il polo ideologico** dove si collocano i principi di organizzazione, i tipi di gruppo, le norme e i valori.

- **il polo sensoriale** dove si situano i significati riguardanti "fenomeni e processi naturali e fisiologici".

il polo sensoriale dove si situano i significati riguardanti "fenomeni e processi naturali e fisiologici"

Nonostante sembri evidente il riferimento esplicito alla psicanalisi considerando anche i riferimenti che lo stesso autore fa a personaggi quali Reik, Jones e Bettelheim di chiara matrice

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

L'opera di Turner risulta essere fondamentale per la comprensione de vari aspetti legati al rituale e oltre a risentire sia dell'influenza sia di Radcliffe-Brown, sia di personaggi legati all'psicanalisi si richiama anche all'opera centrale di Van Gennep: *Les rites de passage*.

psicanalitica, non possiamo non evidenziare l'influsso della teoria struttural funzionalista. I significati sensoriali dei simboli (il latte materno, il sangue dei cacciatori, le ferite della circoncisione), infatti, sono dotati secondo Turner di un'intensa forza emotiva che viene utilizzata per sancire significati ideologici di tutta la comunità.

L'opera di Turner risulta essere fondamentale per la comprensione de vari aspetti legati al rituale e oltre a risentire sia dell'influenza sia di Radcliffe-Brown, sia di personaggi legati all'psicanalisi si richiama anche all'opera centrale di Van Gennep: *Les rites de passage*.

Turner infatti dà molta importanza alla fase di *liminalità* che si pone tra la separazione dell'individuo dalla *societas* e la sua successiva reintegrazione.

Gli iniziandi infatti dopo essere stati separati dal gruppo di appartenenza, devono vivere per un periodo di tempo in un luogo definito, compiere determinate azioni, aventi tutte una precisa finalità.

Il momento di liminalità è per Turner il momento più importante, quando è possibile il manifestarsi di particolari caratteristiche della vita sociale.

In questa fase che potremmo definire di *transizione* il mondo simbolico prende il sopravvento sulle regole sociali. Si parla perciò di "effervescenza simbolica" che si riflette sugli stessi rapporti sociali. Gli iniziandi infatti sono tutti allo stesso livello sociale, le distinzioni tra gli individui spariscono e si crea una *communitas*, priva di gerarchie e di norme sociali. E' un momento di grande creatività soprattutto per le capacità cognitive dell'individuo: nei riti di iniziazione gli iniziandi vengono messi di fronte ad un ventaglio di possibilità, ad una molteplicità di espressioni simboliche che possono e devono stimolare la creatività dell'individuo.

Turner evidenzia in questo modo l'importanza dell'esplosione del mondo simbolico, in particolare sofferma la sua attenzione sulle forme assunte dai simboli: troviamo infatti maschere o raffigurazioni che uniscono il mondo animale e quello umano, il principio maschile con quello femminile.

Come nella *communitas* vengono meno le distinzioni sociali, così dal punto di vista cognitivo-simbolico, gli esseri umani sperimentano nuove combinazioni tra gli elementi del reale. Qui è d'obbligo fare una considerazione sull'importanza dei riti di passaggio: questi hanno una forte valenza pedagogica, in essi è possibile la trasmissione della conoscenza dai vecchi agli iniziandi sotto forma di racconti mitici e tradizioni.

In questa fase di transizione, di crescita, i simboli aiutano gli individui ad apprendere la conoscenza, la base della loro stessa cultura.

Durante la fase liminale viene data al gruppo la possibilità di esplorare le varie forme nelle quali le categorie costituenti la cultura possono essere organizzate.

È la fantasia creativa del rituale.

La fantasia permette l'inserimento dell'elemento ludico, del gioco sempre visto in un'ottica pedagogica dove all'individuo è d'obbligo apprendere un sapere che gli sarà utile una volta rientrato nell'assetto normativo della società.

Poiché abbiamo parlato a lungo di riti di passaggio, è opportuno soffermarsi, seppur brevemente, sull'opera scritta che è stata scritta nel 1909 dall'antropologo belga Van Gennep.

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

Il libro ha suscitato l'interesse di molti studiosi, anche appartenenti alla sfera psicanalitica ma, come abbiamo avuto modo di vedere, alcune critiche sul metodo di analisi utilizzato dall'antropologo.

Sebbene sia improponibile ricordare qui tutti i "tipi" di rituale di passaggio che lo studioso rileva, il suo scopo centrale è quello di individuare una vasta categoria di pratiche rituali legate sia ad eventi importanti per il processo di riproduzione delle società sia ai mutamenti che scandiscono la vita di ogni individuo sancendone i successivi passaggi.

Ciascun passaggio viene definito, secondo Van Gennep da tre fasi successive:

- **fase di separazione** dove l'individuo viene allontanato dal gruppo di appartenenza
- **fase liminale** dove l'individuo si trova in una condizione marginale, di sospensione
- **fase di aggregazione** dove l'individuo, dopo aver raggiunto il nuovo stato può essere reintrodotta all'interno della comunità.

Il libro ha suscitato l'interesse di molti studiosi, anche appartenenti alla sfera psicanalitica ma, come abbiamo avuto modo di vedere, alcune critiche sul metodo di analisi utilizzato dall'antropologo.

La lettura del testo per me è stata motivo di interesse, l'esposizione è chiara e di facile apprendimento. Il problema risiede nella vastità di dati riportati dall'antropologo che vengono poi inseriti all'interno di categorie che costituiscono i cosiddetti passaggi nello scorrere della vita sia dell'individuo sia della comunità.

Troveremo così, all'interno dell'opera, i riti legati alla nascita, alla pubertà fino ad arrivare alla tappa conclusiva dell'esistenza umana: la morte.

All'interno del panorama antropologico Novecentesco oltre a Turner, Malinowski e Van Gennep è d'uopo ricordare poi l'importanza ricoperta da un altro personaggio di spicco, Geertz che proporrà uno studio il cui proposito sarà per la prima volta quello di proporre una vera e propria "interpretazione".

"Interpretare", secondo l'antropologo, significa comprendere i modi in cui i membri di una determinata società si comportano, agiscono e si relazionano reciprocamente. La cultura viene paragonata ad un enorme testo letterario, popolato di simboli ed immagini che devono essere letti ed interpretati. Il proposito di Geertz è quello di calarsi il più possibile nel ruolo del nativo annullando completamente la divisione tra studioso e "oggetto" studiato. L'antropologo si è occupato dell'analisi di fenomeni legati all'ambito religioso soprattutto in un'opera il cui titolo è "*Religione come sistema culturale*" dove la religione viene messa in profonda relazione con l'ambito culturale. Lo scopo è evidentemente quello di calarsi il più possibile nella realtà studiata, ma se da una parte questo può essere un proposito di analisi lodevole, dall'altra risulta essere deficitario di una comparazione tra la cultura studiata durante la ricerca etnografica e le altre culture.

Di tutt'altro indirizzo perciò è Horton, il cui studio è stato definito legato alla corrente del "neointellettualismo".

La sua formazione è stata profondamente influenzata dal pensiero del filosofo Popper, e l'ha portato a sostenere che le credenze magiche e religiose non siano altro che il tentativo di spiegare gli eventi naturali. Per questo motivo, la magia e la religione presentano numerose analogie con la scienza occidentale: la religione, infatti, come la scienza crea «[...] entità o forze che operano dietro o all'interno del senso comune» (Horton, 1993).

Horton pone la sua attenzione su un punto che sostengo essere centrale per l'analisi dei

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

La convinzione che i rituali abbiano un'importanza secondaria rispetto alle credenze si riflette nell'atteggiamento di Horton nei confronti delle teorie sul rito precedenti, sia quella emozionalista sia quella sociologica.

fenomeni magici all'interno della cultura razionale occidentale: il pensiero occidentale ha infatti in questa nuova ermeneutica del rito, «*sostituito atomi e molecole a dei e spiriti*» (Horton, op.cit.). Secondo Horton la religione, come la scienza posa le sue fondamenta sull'astrazione.

Nonostante la fedeltà all'impianto tyloriano, Horton si distacca in modo significativo dall'intellettualismo ottocentesco; il suo neo-intellettualismo riconosce alla religione la capacità di utilizzare gli stessi processi cognitivi della scienza: "tecniche di inferenza (induzione, deduzione, analogia) e procedure per la verifica della validità empirica degli enunciati" (Horton, op.cit.).

Il nocciolo centrale della teoria elaborata da Horton si identifica proprio nell'importanza assegnata non al rito ma al complesso sistema di credenze che strutturano il rito stesso.

La convinzione che i rituali abbiano un'importanza secondaria rispetto alle credenze si riflette nell'atteggiamento di Horton nei confronti delle teorie sul rito precedenti, sia quella emozionalista sia quella sociologica.

Benché Horton rappresenti un passaggio importante nell'evoluzione teorica sull'analisi del rito, non possiamo non evidenziare il limite della sua teoria, ossia quella di considerare la sfera religiosa come puro bisogno intellettuale di conoscenza completamente avulso dalla dimensione storica e sociale.

Sebbene, come abbiamo visto finora molti pensatori risentano nell'elaborazione delle loro teorie dell'influenza delle teorie ottocentesche, troviamo comunque nel panorama antropologico del Novecento figure che applicano allo studio del rituale i nuovi modelli elaborati dalle scienze cognitive, dalla linguistica e dalla teoria della comunicazione.

Pertanto Leach, negli anni Sessanta propone una spiegazione del rito come processo comunicativo basandosi sulle scoperte fornite da una scienza che potrebbe apparire lontana dalla sfera antropologica: l'etologia. La scoperta che anche gli animali comunicano all'interno della stessa specie attraverso dei rituali determina un punto di rottura con le teorie precedenti basate esclusivamente sull'interpretazione magico-religiosa del rito.

Secondo Leach il rito è spesso costituito da una serie di azioni lunga e complessa: un discorso scomponibile in paragrafi, frasi, parole, sillabe e fonemi la cui articolazione, basata su un codice d'origine ad un processo comunicativo.

Il rito possiede perciò sia la struttura del linguaggio sia le funzioni del linguaggio stesso. Leach a questo proposito afferma che ogni società primitiva

[...] ha realizzato un efficace adattamento alle condizioni ambientali in cui vive e la sopravvivenza dei suoi membri è affidata alla capacità di trasmettere, "di generazione in generazione, un insieme di informazioni dettagliate sulla topografia del territorio [...] e sulla maniera migliore di sfruttare le risorse (Leach, 1966). La realizzazione di ciò è possibile in assenza di scrittura e di sistemi di istruzione istituzionali [...] grazie ai riti. [...] Molti miti e rituali vengono considerati, nelle società primitive, una ricapitolazione della creazione del mondo e questa creazione si traduce in una lista di nomi attribuiti a persone, luoghi, animali e cose. [...] Il mondo è creato da un processo di classificazione, e la ripetizione, mitica o rituale, della classificazione consente di preservare la conoscenza che questa racchiude.

Così nel rito troviamo un messaggio non formato da singoli fonemi come nel caso del linguaggio ma una serie di oggetti, formule, canti, invocazioni, danze che appartengono ad

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

un medesimo universo simbolico e in grado di trasmettere un messaggio ai partecipanti. Pertanto attraverso il rito è possibile il passaggio nel tempo delle conoscenze relative ai rapporti tra gli individui e con l'ambiente. Il rito pertanto acquista una funzione espositiva di una summa di conoscenze che devono essere apprese dall'individuo per poter orientarsi all'interno dell'ambiente in cui vive.

Il debito che l'antropologia ha nei confronti della linguistica non può essere circoscritto all'influenza di Trubeckoj e Jakobson su Lévi-Strauss e, attraverso la sua mediazione, sulle teorie strutturaliste del rito; anche un altro personaggio, Tambiah si è servito di informazioni provenienti dall'ambito della linguistica prendendo come modelli Austin e Pierce.

Tambiah, infatti, rifacendosi alla nozione di "performance" di Pierce tende a privilegiare la dimensione verbale del rito, in particolare dei riti magici e dei riti di passaggio. Gli uomini ricorrono a formule magiche proprio perché credono che esse possiedano delle doti soprannaturali, il linguaggio "magico" fa ricorso spesso alla metafora e alla metonimia che permettono entrambe il passaggio di determinate proprietà da una sostanza o da un individuo verso un oggetto.

Il linguaggio, se vogliamo parlare nei termini di comunicazione, permette il trasferimento da un mittente (sostanza) ad un oggetto (destinatario).

Il confronto tra magia e scienza, così discusso da Tylor, Frazer e Horton, non esiste all'interno del pensiero di Tambiah che, al contrario condanna ogni forma di giudizio dato sui fenomeni. Il confronto tra magia e scienza non ha infatti ragione di essere perché il rito non può e non deve essere sottoposto a esami razionali di verità o falsità, propri del pensiero occidentale.

C'è stato un tempo in cui al rito era data una potenza terapeutica, questo è tutto quello che l'eco antico può sussurrare.

Il confronto tra magia e scienza, così discusso da Tylor, Frazer e Horton, non esiste all'interno del pensiero di Tambiah che, al contrario condanna ogni forma di giudizio dato sui fenomeni.

C'è stato un tempo in cui al rito era data una potenza terapeutica, questo è tutto quello che l'eco antico può sussurrare.

Bibliografia

Aristide E. (1984) *Discorsi sacri*, Adelphi, Milano

Aristofane (1980) *Pluto*, trad. it., Rizzoli, Milano

Chevalier J., Gheerbrant A. (1986)

Dizionario dei simboli, trad. it., BUR, Milano

Cosmacini G. (1997) *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, Edizioni Laterza, Milano

Esiodo (1993)

Le opere e i giorni, trad. it., Rizzoli, Milano

Esiodo (1984) *Teogonia*, trad. it., BUR Milano

Frazer J. (1990)

Il ramo d'oro, Bollati Boringhieri, Torino

Gadamer H.G. (1994)

Dove si nasconde la salute, Cortina Editore, Milano

Galimberti U. (2002) *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano

Galimberti U. (1983) *Il corpo*, Feltrinelli, Milano

Galimberti U. (1984)

La terra senza il male, Feltrinelli, Milano

Groddeck G. (1996)

Satanarium, Il Saggiatore, Milano

Giorello G. (1999) *Introduzione alla filosofia della scienza*, Bompiani, Milano

Girone M. (1998) *Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Levante editori, Bari

Good Byron J. (1994) *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, trad. it., Edizioni Comunità, Torino

Lo svelamento del simbolo e la danza del rito di Tania Re

Graves R. (1983) *I miti greci*, Longanesi, Milano

Hillman J. (1996) *Il sogno e il mondo infero*, trad.it., Edizioni EST Milano

Horton, R. (1993). *Patterns of thought in Africa and the West: Essays on magic, religion, and science*. Cambridge, Cambridge University Press.

Husserl E. (1960)
Meditazioni cartesiane, Bompiani, Milano

Jung C. G. (1980)
Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre, in Opere, vol 9, Boringhieri, Torino

Jung C. G. (1969) *Tipi psicologici*, Opere, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino

Jung C. (1964) *La psicologia analitica e l'arte poetica*, Einaudi, Torino

Kerényi K. (1998) *Gli dei della Grecia*, EST, Milano

Kerényi K. (1997)

Miti e misteri, Bollati Boringhieri, Torino

Kerényi K. (1983)
Nel Labirinto, Bollati Boringhieri, Torino

Sterpellone L. (2002)
La medicina greca. Essebiemme ed, Parma

Malinowski B. (1970)
Cultura", in P. Rossi (a cura di),
Il concetto di cultura, Einaudi, Torino

Marett R.R. (1914), *The Threshold of Religion*, Methuen, London

Margaron H. (2001)
Le stagioni degli dei, Cortina Editore, Milano

McKenna T. (1991)
The Archaic revival, Harper Collins, New York

Meier C.A. (1987)
Il sogno come terapia, Edizioni Mediterranee, Roma

Michelet J. (1995) *La strega*, Bur, Milano

Neumann E. (1976)
La grande madre, Astrolabio, Milano

Nietzsche F. (1978)
La nascita della tragedia, Adelphi, Milano

Nietzsche F. (1980) *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano

Omero (1972) *Iliade*, trad. it., Einaudi, Torino

Otto F. Walter (1973)
Spirito classico e mondo cristiano, trad.it., La Nuova Italia editrice, Firenze

Otto F. Walter (1973)
Spirito classico e mondo cristiano, trad.it., La Nuova Italia editrice, Firenze

Pancheri P. (1993) *Stress, Emozioni, Malattia*, Edizioni Scientifiche e tecniche Mondadori, Milano

Pindaro (1995) *Le Pitiche*, a cura di Bruno Gentili, Paola Angeli Bernardini, Ettore Cingano e Pietro Giannini, Mondadori, Milano

Platone (1994) *Timeo*, Mondadori, Milano

Re T. (2016)

Il rito dell'incubazione a Epidauro in l'Eterno Ulisse, 12 <http://www.eteroulisse.it/>

Re, T., Ventura, C., Vitiello, G., Simões, M., Martins, J.E. (2015). Transcultural Perspective on Consciousness: a bridge between Anthropology, Medicine and Physics. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 11 (2), 228-241

Re, T., Palma, J., Simões, M., Martins, J.E. (in corso di stampa). Transcultural Perspective on Consciousness: Traditional use of Ayahuasca in Psychiatry in the 21st century. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*

Re T, Zerbetto R. (2016) *Il rito dell'incubazione a Epidauro tra acque, simboli e piante* in Fitoterapia 33 <http://www.fitoterapia33.it/>

Stannard R. (1998)
La scienza e i miracoli. Conversazioni sui rapporti tra scienza e fede, Longanesi & C.

Van Gennep A. (1999)
I riti di passaggio, Boringhieri, Torino

Note sull'autore

Tania Re è laureata in Psicologia, è Antropologa specializzata in Antropologia della Salute ed Etnomedicina e Naturopata. E' Socia Fondatrice della Cattedra Unesco "Salute Antropologia, Biosfera e sistemi di cura" presso l'Università di Genova (IT), collabora con il Centro Regionale Toscana per la Fitoterapia (CERFIT) – Ospedale Careggi, Firenze (IT). Da sempre è interessata a comprendere i sistemi provenienti da antiche tradizioni di cura che connettono mente, corpo e spirito. Da anni accompagna ricercatori, interessati e curiosi nei luoghi a Lei cari, là dove risiedono "Le Radici della Cura" (www.taniare.org).

*Fare quello che ci dicono è qualcosa a cui attribuiamo troppa importanza.
Si dice che vengano commessi più crimini in nome
dell'obbedienza che della disobbedienza.
Il vero pericolo è rappresentato da chi segue ciecamente qualsiasi autorità"*

Banksy (street artist)

La trasgressione come rito di passaggio

di Michela Parmeggiani

Abstract

Lo scopo dell'articolo è quello di evidenziare la valenza positiva della trasgressione in adolescenza. Sulla base dell'esperienza nella conduzione di gruppi di psicoterapia con adolescenti devianti, si propone un percorso di sperimentazione di parti creative di sé. Attraverso la metodologia integrata tra tecniche di Gestalt e psico-educazione attraverso il movimento, che prevedono l'utilizzo di diverse discipline di espressività corporea (in particolare arti marziali a mani nude e attività in outdoor), si propone una metodologia di lavoro che si concentra su tre parole chiave: azione, corpo, gruppo. In conclusione si propone di valorizzare la componente creativa della provocazione negli adolescenti per poterla trasformare, attraverso un percorso mirato, in reale capacità trasgressiva, indispensabile elemento di crescita.

The purpose of the article is to highlight the positive value of the transgression in adolescence. Based on the experience in conducting psychotherapy groups with deviant adolescents, it proposes an experimental path of creative parts of themselves. Through the methodology integrated with each Gestalt techniques and psycho-education through movement, involving the use of different disciplines of body language (especially martial arts barehanded and activities in outdoor), it proposes a methodology of work that focuses on three key words: action, body, group. In conclusion, the article enhances the creative component of provocation adolescents in order to transform, through a targeted way, in real transgressive capacity, essential element of growth.

Parole chiave: Trasgressione, adolescenti, devianza, riti di passaggio

Keyword: Transgression, adolescence, deviance, rites of passage

Secondo la nostra cultura cattolica, la nascita stessa dell'umanità prende avvio da una trasgressione: se Adamo ed Eva non avessero disobbedito non saremmo qui.

C'è una caratteristica sostanziale nella devianza a questa giovane età: nella maggioranza dei casi si tratta di falsa delinquenza.

Secondo la nostra cultura cattolica, la nascita stessa dell'umanità prende avvio da una trasgressione: se Adamo ed Eva non avessero disobbedito non saremmo qui. In occidente anche la mitologia ci ricorda il valore della trasgressione: se Prometeo non avesse rubato il fuoco, non sarebbe nata la civiltà. Personalmente ho simpatia per questo eroe che ha trasgredito non per seduzione ma per scelta, per ribellione all'autorità degli dei. Mi occupo da più di vent'anni, sia nei servizi di tutela minori che, più recentemente, come giudice onorario, di adolescenti autori di reato; mi piace tenere sullo sfondo questi due modelli di trasgressione che mi orientano nel mio lavoro. Mi diverte sottoporre questi esempi del serpente tentatore e di Prometeo come una sorta di test ai ragazzi: hai scelto o ti ci sei trovato? Si tratta di capire il livello di consapevolezza sul quale andare ad intervenire perché la trasgressione sia davvero un elemento di crescita per il ragazzo. Nella mia esperienza se sono un gregario e mi sono lasciato coinvolgere spesso gli aspetti dominanti saranno vicini al senso di colpa e alla paura. Se ho scelto, pur nell'errore, riconosciuto o meno, avrò a che fare con la forza di volontà e la capacità di dire di no. La pedagogia giuridica, perché si attivi un percorso riparativo, ritiene fondamentale saper cogliere la richiesta d'aiuto celata dietro il passaggio all'atto, resosi concreto nella commissione del reato. C'è una caratteristica sostanziale nella devianza a questa giovane età: nella maggioranza dei casi si tratta di falsa delinquenza. Intendo dire che l'irregolarità comportamentale, anche quando formalmente costituisce reato, non è sintomo di una tendenza delinquenziale, ma espressione di una crisi evolutiva che potrebbe, se ben superata, aprire il campo all'acquisizione di competenze fondamentali nel percorso di crescita. Le trasgressioni così come la capacità di disobbedire fanno parte delle competenze per il passaggio all'età adulta. Solo imparando a dire di no si

La trasgressione come rito di passaggio di Michela Parmeggiani

Nelle società tradizionali la trasgressione è circoscritta ad un periodo ben preciso della vita, l'adolescenza appunto, superata la quale il rito di passaggio, spesso severo se non cruento, sancisce la fine dell'età d'oro: da ora si sta nei binari di un riferimento culturale e di una organizzazione sociale molto forte.

Abbandonati dalla storia, disimpegnati dalla società, i ragazzi sono presi sul serio solo dal mercato. Il quale ne fa l'icona del consumo, perché intuisce che l'età dell'eros e delle passioni è una formidabile macchina

possono gettare le basi per sviluppare il valore di virtù come il coraggio e il rispetto, parole che appartengono, nel loro significato più alto, a un lessico d'altri tempi. Nelle società tradizionali la trasgressione è circoscritta ad un periodo ben preciso della vita, l'adolescenza appunto, superata la quale il rito di passaggio, spesso severo se non cruento, sancisce la fine dell'età d'oro: da ora si sta nei binari di un riferimento culturale e di una organizzazione sociale molto forte. L'iniziazione dei giovani per marcare il passaggio dall'immaturità all'età adulta nella società "fluida" di oggi è tutt'altra storia. Non ho particolari nostalgie di pratiche che non ci appartengono, né penso sia il caso di riesumare quello che non c'è più: la nostra società è molto cambiata e questo è un dato di fatto, così come lo è che mancano le prove d'ingresso nel mondo adulto. Questo sembra portare come conseguenza un passaggio più faticoso, sfilacciato, che magari si protrae per troppo tempo, in mancanza di una linea di demarcazione definita. Il mondo degli adulti è chiamato a fare da interlocutore, e dovrebbe riuscire a tenere il confine, dando così la possibilità agli adolescenti di varcarlo, seppur in modo scarsamente ritualizzato. Certo che se gli adulti latitano, gli adolescenti si organizzano a modo loro, trovando da sé possibili prove d'iniziazione che spesso però non adempiono il loro scopo, proprio perché pensate dagli stessi che vorrebbero superarle, e diventano rituali di trasgressione perpetuata senza motivo, perdendo così anche il loro, pur remoto, valore iniziatico. Risulta difficile attribuire ai comportamenti a rischio delle intenzioni trasgressive; più frequentemente le azioni che vorrebbero essere tali sembrano piuttosto espressioni ripetute di disagio. Si evidenzia un vuoto: si diventa grandi da soli. Come suggerisce Stefano Laffi

«Abbandonati dalla storia, disimpegnati dalla società, i ragazzi sono presi sul serio solo dal mercato. Il quale ne fa l'icona del consumo, perché intuisce che l'età dell'eros e delle passioni è una formidabile macchina» (op. cit., Laffi, 2014, p. 81).

Così anche la trasgressione rischia di essere un business e i ragazzi, privi di stimoli e alternative culturali, spesso si arrendono a essere semplicemente quello che la società gli chiede di essere: consumatori sonnambuli, senza progettualità per il futuro, edonisti e vuoti. Riscoprire il valore della trasgressione "sana" può essere invece un indispensabile elemento di libertà. Siamo oramai abituati a pensare che l'atto trasgressivo sia una sorta di istantaneo momento d'eccesso, più che un'espressione delle parti più creative di sé, esercizio di superamento del limite, del pregiudizio. Credo che i ragazzi siano portatori di un desiderio legittimo di crescere divertendosi, in armonia col dovere/piacere di diventare adulti responsabili, e noi adulti abbiamo invece il dovere di offrire loro delle occasioni di sperimentazione di sé costruttive, alternative alla fatica di diventare grandi in solitudine e senza guide. Credo sia importante non perdere la funzione di guida per chi si occupa di adolescenti, integrandola con l'interesse per quello che ogni ragazzo può portare di nuovo. Come ci insegna Hillman *«Vedere, credere in ciò che si vede. Questo fatto conferisce immediatamente il dono della fede alla persona che riceve lo sguardo. Il dono della vista è superiore ai doni dell'introspezione. Poiché tale vista è una benedizione: trasforma»* (op. cit., p. 55). Per questa ragione ho raccolto la sfida, nei percorsi di terapia di gruppo con adolescenti, di recepire quanto di positivo può esserci in un'azione trasgressiva, anche quando costituisce un vero e proprio reato, offrendo

La trasgressione come rito di passaggio di Michela Parmeggiani

Quello che sembra carente oggi è una forma d'accompagnamento attento, esterno alla dimensione patologizzante della cura, anche per i ragazzi autori di reato. Per questo conduco da anni percorsi di accompagnamento psico-educativo con gli adolescenti che hanno il valore di un percorso iniziatico di sperimentazione.

occasioni di sperimentazione di sé che altri contesti non propongono. La tendenza degli operatori può essere infatti quella di riporre la massima fiducia nel parlare con i ragazzi per accompagnarli nel processo di crescita; un rischio possibile è quello di trasformare qualsiasi cosa, compresa la spinta sana verso la trasgressione in un problema di cui parlare assieme per individuare opportune soluzioni. Quello che sembra carente oggi è una forma d'accompagnamento attento, esterno alla dimensione patologizzante della cura, anche per i ragazzi autori di reato. Per questo conduco da anni percorsi di accompagnamento psico-educativo con gli adolescenti che hanno il valore di un percorso iniziatico di sperimentazione; questo offre la possibilità di formarsi un bagaglio d'esperienza per affrontare in modo più responsabile le successive prove evolutive. La proposta è quella di dare valore a quelle che, dal mio punto di vista, sono le tre fondamentali caratteristiche da seguire nel lavoro con gli adolescenti: corpo, azione, gruppo. La scelta di un approccio che parta dal corpo è dovuta all'impressione che le parole non aiutino necessariamente a svelare stati d'animo ma che, anzi, soprattutto in un'età alestitimica per definizione, portino lontano dal sentire autentico, creando confusione. Gli adolescenti esprimono i loro conflitti attraverso l'azione, raramente attraverso le parole. Il gruppo è il catalizzatore di processi, il corpo è il protagonista delle emozioni incarnate, l'azione è il motore del cambiamento. Il percorso proposto ai ragazzi si articola in una decina d'incontri; il fare assieme e poi il condividere l'esperienza crea il territorio comune sul quale poi intervenire con gli strumenti propri della Gestalt, in particolare quelli inerenti il contatto e la consapevolezza. Cerco quindi di favorire nell'individuo una sorta di attenzione fluttuante verso le proprie reali necessità di quel momento, e verso i relativi movimenti di resistenza nel riconoscerle, per poi orientarsi verso un contatto con il mondo dove poter trovare il modo di soddisfarle. Questo consente di orientare efficacemente le spinte dell'azione trasgressiva verso obiettivi più soddisfacenti e rispecchianti parti di sé autentiche. Si tratta di applicare un modello integrato, che può essere appreso attraverso la formazione esperienziale agli operatori, che prevede l'utilizzo sia di tecniche di Gestalt che di espressività corporea e arteterapia. Per i ragazzi l'identità costituisce una fase di un processo evolutivo; la si può considerare come un'entità dinamica in grado di utilizzare sia le opportunità favorevoli presenti nel contesto per superare eventuali blocchi di crescita, sia di promuovere avanzamenti ulteriori verso la maturità. Per fare ciò è necessario che l'adolescente sviluppi la propria capacità ad-gressiva, nel senso di essere in grado di perseguire un obiettivo e di sostenere le inevitabili frustrazioni che incontra nel percorso. Per questo utilizzo tecniche di combattimento a mani nude dove, una volta esaurita la carica violenta del gesto, resta l'esperienza di essere riusciti a vedersi in azione. Attraverso le arti marziali si riesce ad essere arrendevoli e forti, si può imparare quindi a diversificare le risposte, acquisendo così una competenza fondamentale alla crescita. Si tratta di sostenere gli adolescenti nell'individuare una via verso cui canalizzare il proprio potenziale creativo in una qualsiasi dimensione della loro vita, per sbloccare la sofferenza e aprire al cambiamento. Promuovere una sana cultura del rischio significa incentivare la sperimentazione di sé con curiosità esplorativa, stimolando così la capacità di mettersi alla prova in modo responsabile. Da qualche anno accompagno i miei giovani pazienti a

La trasgressione come rito di passaggio di Michela Parmeggiani

Durante il percorso esperienziale i partecipanti sono affiancati anche da me, che li supporto “sul campo” nei momenti di incertezza e li incentivo alla scoperta di aspetti di sé magari meno evidenti o sconosciuti.

fare esperienze in questo senso, ad integrazione del percorso di psicoterapia in gruppo, anche attraverso attività in *outdoor*, guidandoli nell'esplorazione di sé e nell'acquisizione di un atteggiamento il più possibile positivo nei confronti dell'assunzione di rischio. Con il supporto logistico e competente dell'esperto accompagnatore, i ragazzi che lo desiderano vengono condotti in un bikepark per provare l'adrenalina di un'esperienza “a rischio” sufficientemente attraente per loro e formativa sul piano esperienziale, psicologico ed emotivo. Durante il percorso esperienziale i partecipanti sono affiancati anche da me, che li supporto “sul campo” nei momenti di incertezza e li incentivo alla scoperta di aspetti di sé magari meno evidenti o sconosciuti. L'utilizzo del mezzo bicicletta secondo la modalità in discesa è significativo in quanto garantisce all'individuo una liberazione di endorfine e scariche adrenaliniche molto vicine alle sensazioni che raccontano i ragazzi nel mettere in atto comportamenti “trasgressivi” non tutelanti di sé e talvolta di altri. Il gioco aumenta il senso di benessere, consente l'espressione del talento individuale, permettendo la sperimentazione di un'ampia gamma di emozioni. Questa disciplina rivela inoltre i diversi stili comportamentali e le reazioni di fronte a uno stimolo esterno; rende immediatamente consapevoli delle conseguenze delle proprie azioni, stimolando così il senso di responsabilità verso sé, gli altri e l'ambiente circostante. In conclusione, ritengo che parlare oggi di iniziazione al mondo adulto significa principalmente dare ascolto a quello che i ragazzi ci propongono come provocazione e restituirla, bonificata, come trasgressione, nella sua accezione più creativa.

Bibliografia

Aristide E. (1984) *Discorsi sacri*, Adelphi, Milano

Cavalan, J. (1993) *L'arte del combattere*, Milano, Luni

Fabbrini A, Melucci A. (2004) *L'età dell'oro*, Milano, Feltrinelli

Hillman J. (1975) *Loose Ends*, Zurich, Spring Publications, trad.it *Trame perdute*, Milano, Cortina, 1985

Laffi S. (2014) *La congiura contro i giovani*, Milano, Feltrinelli

Mottana P. (2010) *Eros, Dioniso e altri bambini*, Milano, F. Angeli,

Naranjo C. (2004) *Cambiar la educaciòn para cambiar el mundo*, Editorial La Llave, D.M., trad.it *Cambiare educazione per cambiare il mondo*, Milano, Forum editore, 2006

Valcarengi M. (2009) *L'insicurezza*, Milano, Mondadori

Note sull'autore

Michela Parmeggiani: psicologa, psicoterapeuta, didatta FISIG associata CSTG, ex Giudice Onorario. Si occupa di adulti e adolescenti nel settore pubblico e privato. Ha creato il progetto “Centesimo Macaco” di psico-educazione attraverso il movimento. Forma e supervisiona operatori secondo il modello integrato gestalt e movimento (michela.parmeggiani@fastwebnet.it)

Le fragilità nascoste dell'adolescenza

di Giulia Camuri

Abstract

L'adolescenza è uno dei periodi più fragili nel cammino della vita umana. A seconda dei passaggi precedenti, delle tappe evolutive, dello stile di attaccamento, del carattere e della personalità, si determina una maggiore o minore vulnerabilità a sviluppare condotte patologiche di dipendenza che, talora, possono associarsi a vere e proprie patologie psichiatriche. Fattori biologici insieme a fattori ambientali e psicologici contribuiscono allo sviluppo di tali condizioni, collocandosi all'interno del paradigma bio-psico-sociale. Tra le sostanze di abuso, alcool e cannabis sono le più utilizzate, ma recentemente nuove droghe sintetiche stanno acquisendo rilevanza. Scopo del presente studio è di analizzare le principali caratteristiche psicologiche alla base della personalità dipendente, offrendo anche una base biologica ai comportamenti di addiction.

Adolescence is one of the weakest periods in the path of human life. Depending on the previous steps, the developmental stages of attachment style, character and personality, determine more or less vulnerability to develop pathological behaviors of addiction that may be associated with real psychiatric conditions. Biological factors along with environmental and psychological features contribute to the development of such conditions the realms of bio-psycho-social paradigm. Among the substances of abuse, alcohol and cannabis are the most used, but recently new synthetic drugs are gaining importance. The purpose of this study is to analyze the main psychological characteristics underlying the addictive personality, even offering a biological basis of addiction behavior.

Parole chiave: dipendenza, craving, adolescenza, spettro ossessivo-compulsivo

Keyword: dependance, craving, obsessive-compulsive spectrum

L'adolescenza è quel periodo durante il quale diveniamo terreno fertile per la nascita di fobie, episodi depressivi, disturbi dell'alimentazione e abuso di sostanze. Tra le sostanze di abuso maggiormente utilizzate vi sono l'alcool e la cannabis e nel determinare il passaggio da un uso occasionale a una dipendenza patologica giocano caratteristiche intrinseche del soggetto (genetica, tratti di personalità, etc.), fattori ambientali e caratteristiche farmacologiche della sostanza in esame (tipo di effetto, durata, etc.). L'adolescenza rappresenta, infatti, un periodo fragile, durante il quale vengono gettati mattoni importanti per costruzione dell'identità e durante il quale si stabilisce un equilibrio tra il bisogno dell'altro e la traccia dei propri confini. Uno dei punti centrali dello sviluppo verte attorno al gioco tra l'interiorizzazione delle figure oggetto e la differenziazione dalle stesse. In adolescenza, un forte desiderio e bisogno dell'altro, genera pertanto un senso di angoscia e minaccia per la propria identità. Nel complesso, la dipendenza dall'altro deriva dall'equilibrio tra narcisismo e desiderio-bisogno dell'oggetto. Gli adolescenti che ricorrono a sostanze stupefacenti sono, infatti, custodi di una vulnerabilità narcisistica, che li porta a ricorrere ad un oggetto che deve essere sempre presente, sempre disponibile e capace quindi di proteggere da angosce di separazione ma che, tuttavia, non può essere interiorizzato ma rimane fluttuante in superficie.

Il ricorso a sostanze diviene quindi un modo per sedare il conflitto inerente la relazione ambivalente con l'oggetto (P. Jammet, 1992), oltre che un modo per padroneggiare gli scambi tra sé e l'altro mantenendo distanze tollerabili.

Sono state delineate due tipologie principali di adolescenti "abusatori". Il primo gruppo, rappresentato da soggetti irritabili e impulsivi, con elevata propensione al novelty seeking

Il ricorso a sostanze diviene quindi un modo per sedare il conflitto inerente la relazione ambivalente con l'oggetto (P. Jammet, 1992), oltre che un modo per padroneggiare gli scambi tra sé e l'altro mantenendo distanze tollerabili.

Le fragilità nascoste dell'adolescenza di Giulia Camuri

La ricerca compulsiva del piacere contribuisce infatti a placare il malessere interiore e il difficile adattamento alla società. Alcuni autori hanno proposto il craving come forma di anestesia e allontanamento dal dolore (Caretto et al., 2008)

L'Ambulatorio Minori afferente al Dipartimento di Neuroscienze di Genova ha proposto un intervento psicoterapeutico medio-breve di stampo psicodinamico indirizzato all'adolescente in difficoltà e, parallelamente, un coinvolgimento genitoriale tramite incontri periodici effettuati da un terapeuta della stessa equipe.

(Cloninger et al., 1993) e con frequente sviluppo verso una struttura borderline o antisociale. In questi, la dimensione impulsiva è caratterizzata da una bassa soglia per la produzione di una risposta a stimoli interni o esterni, con aspetti di disinibizione motoria e aggressività. Da un punto di vista biologico, gioca invece un ruolo un deficit a carico del sistema serotonergico e il coinvolgimento della corteccia orbito-frontale. Il secondo gruppo appare al contrario caratterizzato da tendenza all'evitamento e alla fobia sociale. Il ricorso alla sostanza, viene pertanto assunto con finalità differenti, quali stordirsi, sciogliersi, placare un dolore interno e mitigare una disregolazione affettiva, migliorare l'adattamento al mondo esterno. La ricerca compulsiva del piacere contribuisce infatti a placare il malessere interiore e il difficile adattamento alla società. Alcuni autori hanno proposto il craving come forma di anestesia e allontanamento dal dolore (Caretto et al., 2008), oltre che come forma di contenimento di emozioni altrimenti non tollerabili e generalmente connesse ad esperienze traumatiche precoci. Queste emozioni possono venir chiamate traumatiche quando connesse ad una mancata mentalizzazione e restituzione da parte del nucleo familiare, emozioni che assumono forma pre-simbolica, fisiologico-motoria, dolorosa e disorganizzante e che richiedono ai fini di essere placate un supporto modulatore esterno, nel nostro caso una sostanza stupefacente. Hollander e collaboratori (Hollander 1993) avevano a tal proposito individuato proprio nello spettro compulsivo-impulsivo l'oscillazione dei comportamenti di addiction, laddove allo spettro compulsivo appartiene l'obiettivo di placare il dolore e a quello impulsivo la ricerca di piacere. La dipendenza patologica può quindi essere vista anche come parte dello spettro ossessivo-compulsivo, basata su difese di natura dissociativa. Un dato rilevante è l'associazione tra abuso di sostanze e comorbidità psichiatrica, che raggiunge percentuali in adolescenza pari al 50% (Sadok et al., 2007). La comorbidità psichiatrica, rappresentata principalmente dai disturbi dell'umore e da quelli dello spettro psicotico, può rappresentare la causa o la conseguenza dell'abuso stesso. E' infatti noto come sostanze per alcuni soggetti innocue, siano capaci di slatentizzare un disturbo psichiatrico in soggetti geneticamente predisposti.

L'Ambulatorio Minori afferente al Dipartimento di Neuroscienze di Genova ha proposto un intervento psicoterapeutico medio-breve di stampo psicodinamico indirizzato all'adolescente in difficoltà e, parallelamente, un coinvolgimento genitoriale tramite incontri periodici effettuati da un terapeuta della stessa equipe. Il percorso prevede la contrattazione dei tempi di cura, che si articolano in colloqui settimanali di 35 minuti l'uno e ripetibili fino a un massimo di 40 sedute.

In generale, l'approccio terapeutico all'abuso di sostanze può includere interventi di diverso tipo, a partire da terapia psicodinamica individuale, CBT, gruppi di auto-aiuto, terapia mirata al sostegno familiare, fino ad arrivare al ricorso a una farmacoterapia specifica. Al centro della terapia, in ogni caso, sono poste frequentemente le problematiche relative alla regolazione affettiva, alla tolleranza della frustrazione, al bisogno di soddisfazione ed all'autostima. (Khantzian, 1997).

Un ultimo dato di grande importanza appare il legame tra neuroscienze, impulsività e addiction, che riesce a spigarci la vulnerabilità individuale per condotte a rischio, dovuta

Le fragilità nascoste dell'adolescenza di Giulia Camuri

Un ultimo dato di grande importanza appare il legame tra neuroscienze, impulsività e addiction, che riesce a spigarci la vulnerabilità individuale per condotte a rischio, dovuta a un'incompleta maturazione dei processi inibitori regolati dalla corteccia prefrontale.

a un'incompleta maturazione dei processi inibitori regolati dalla corteccia prefrontale. In termini ambientali, ciò che contribuisce a tale comportamento e alla compromissione cerebrale da un punto di vista epigenetico, risiede in un attaccamento insicuro, caratterizzato da incuria e violenza, definibile all'interno di un ambiente patogeno e traumatizzante. Gli abusi, la trascuratezza emotiva e i disturbi dell'attaccamento provocano infatti un vero e proprio deficit psicobiologico con conseguenze importanti sulla costruzione dell'identità e sulle condotte a rischio.

Bibliografia

Caretti V. Creparo G. (2008)

Trauma e psicopatologia Astrolabio.

Cloninger C. R., Svakic D. M., Przybeck T. R.

(1993) *A psychobiological model of temperament and character. Archives of General Psychiatry.*

Hollander E., Baldini Rossi N., Pallanti S.

(1993) *"Pathological Gambling" in Clinical Manual... and obsessive-compulsive related/spectrum disorders (de Caria and Hollander).*

Khantzian E. J. (1997) *The self medication*

hypotesis of substance use disorders: a reconsideration and recent applications Harv. Rev. Psychiatry.

Jammet P. (1992)

Psicopatologia dell'adolescenza Borla.

Sadock B. J., Sadok V.A. (2007)

Kaplan & Sadok- Synopsis of Psychiatry Wolters Kluwer New York.

Brevi note sull'autore

Giulia Camuri nasce a Milano il 26.09.1985. Laureata in Medicina e Chirurgia, la sua antica passione per la psiche umana e per le tortuosità dell'animo la spinge a specializzarsi in Psichiatria nel Luglio 2016. Una costante ricerca di integrazione mente-corpo e una generale insoddisfazione per l'approccio biologico riduttivo, la porta ad avvicinarsi alla Psicoterapia, diplomandosi in Psicoterapia della Gestalt a ottobre 2015. Attualmente esercita in ambito privato come Psichiatra e Psicoterapeuta e nel settore delle Comunità Psichiatriche riabilitative.

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola

di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

L'analisi che alcuni autori, antropologi e psicologi, hanno fatto dell'evoluzione dei riti di passaggio dalle società tradizionali all'attualità ci ha incoraggiati a progettare interventi che si facessero eredi della funzione un tempo del rito.

I rituali che la modernità vorrebbe estinti, sopravvivono mimetizzati sotto nuove spoglie, migrando nelle favole, nella performance teatrale e terapeutica.

Il gruppo di lavoro Scuola Prevenzione e Salute (SPS), costituitosi presso il Centro Studi di Terapia della Gestalt (CSTG), ha ideato e progettato un modello di intervento gestaltico di tipo esperienziale, il "Circuito di Gestalt", che trova la sua naturale declinazione nel mondo scolastico. La prima sperimentazione ha coinvolto una scuola secondaria di secondo grado di Milano. Nel presente contributo si approfondiscono i principali presupposti teorici che riconoscono nel processo rituale un importante contenitore culturale che regola e favorisce lo sviluppo umano, e al contempo l'evoluzione armonica del corpo sociale. La cultura, per consentire al bambino di farsi uomo e di sentirsi parte della sua comunità di riferimento, ha sempre ritualizzato il passaggio evolutivo e di crescita che caratterizza il periodo adolescenziale. Tuttavia, nell'ultimo secolo – e in particolare nelle società tecnologizzate – queste forme di ritualizzazione sembrano essersi disperse dando origine ad una sorta di stallo che estende nel tempo e nello spazio questa fase liminale dello sviluppo. Il rito esperienziale proposto da SPS mira pertanto a recuperare questa dimensione per sostenere e favorire lo sviluppo del sé e quindi il processo di integrazione sociale. Nel Circuito di Gestalt i ragazzi attraversano ambientazioni in cui possono fare esperienze corporee, emozionali e relazionali al confine fra sé e mondo. L'intervento si ispira al concetto di performance quale cornice strutturata che però lascia all'interazione e al processo la possibilità di generare nel qui e ora nuove consapevolezze. Rito, performance, arte e psicoterapia rappresentano le tre principali dimensioni che hanno consentito di mettere a punto questo modello di intervento con e per la scuola.

The numerous anthropological and psychological studies which have analyzed rites of passage in traditional societies, have encouraged us to design projects able to recover the function of rites and to implement these in schools.

Rituals survive in modern society camouflaged in a new guise such as for example tales, theatrical and psychotherapeutic performances.

The work group named Scuola Prevenzione e Salute (SPS), constituted in Centro Studi di Terapia della Gestalt (CSTG), has designed a gestaltic and experiential intervention model implemented in the scholastic context: the "Gestalt Circuit". In the first experimentation we involved a group of students in a secondary school in Milan. In this article we present the main theoretical assumptions which consider the ritual process as a cultural framework in regulating and promoting human and social development. Culture has always ritualized the evolutionary transition and growth during adolescence allowing the child to become a man and to integrate in his/her community. However, in the last century – and particularly in industrialized societies – these forms of ritualization seem to have dismissed, giving rise to a sort of impasse that extends in time and in space this liminal phase of personal development. Therefore, the experiential ritual proposed by SPS aims to recover this dimension in order to support and encourage the development of the self and the process of social integration. In the Gestalt Circuit, students go through different spaces where they can make physical, emotional and relational experiences on the boundary between the self and the world. The project is inspired by the concept of performance as a structured frame which allows for interaction and processes to generate a new awareness in the here and now. Ritual, performance, art and psychotherapy are the three main dimensions that have allowed us to develop this project together with and for schools.

Parole chiave: rituale, adolescenza, performance, educazione, scuola

Keyword: ritual, adolescence, performance, education, school

1. Introduzione

Quello che avviene in psicoterapia non pertiene primariamente all'ambito del comprendere ma dell'esperire. Se di vita si tratta, è un evento che è lecito aspettarsi e non solo una comprensione intellettuale (...). E se di evento si tratta – se un Erlebnis siamo chiamati ad evocare – ecco che lo spazio terapeutico si confonde gradualmente con quello del teatro.

Riccardo Zerbetto

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

Questa mancanza di occasioni di confronto con se stessi e di scoperta delle proprie aspirazioni spesso si traduce in una difficile sedimentazione dell'informazione veicolata dai docenti che fatica a trovare un sostrato su cui attecchire realmente.

Negli scorsi anni si è formato all'interno del CSTG (Centro Studi Terapia della Gestalt) un gruppo di confronto fra colleghi psicoterapeuti, operatori del counseling e studenti ancora in formazione, accomunati dall'esperienza e dall'interesse verso il mondo scolastico. Ciò che ci ha spinto a ritrovarci è stata la constatazione di come all'interno della scuola gli studenti facciano sempre più fatica a trovare spazi di rappresentazione e sviluppo della propria originalità in modo creativo. Le attività curriculari sostengono un processo di apprendimento attraverso una trasmissione unilaterale di informazioni e competenze. Raramente gli studenti trovano spazi in cui scoprire e affermare le proprie inclinazioni e i propri talenti. Questa mancanza di occasioni di confronto con se stessi e di scoperta delle proprie aspirazioni spesso si traduce in una difficile sedimentazione dell'informazione veicolata dai docenti che fatica a trovare un sostrato su cui attecchire realmente. A volte la stessa relazione fra docenti e studenti manca di una connotazione affettiva, di una reale capacità di contatto, utile a veicolare una efficace trasmissione dei contenuti delle lezioni. Le testimonianze raccolte da chi, fra noi, da più tempo lavora come psicologo allo sportello d'ascolto scolastico, o come responsabile di interventi psicologici in classe, parlano di una istituzione scolastica in difficoltà nel sostenere lo sviluppo degli studenti e di contattarne gli effettivi bisogni. Anche le famiglie spesso faticano a comprendere come poter collaborare con la scuola. Mancano gli spazi e quelli tradizionali (colloqui con i docenti, consigli di istituto, etc) sembrano non essere più efficaci. Per questo ci è subito parso fondamentale pensare ad un progetto rivolto al mondo scolastico nella sua interezza.

2. Scuola, Prevenzione e Salute

Il progetto "Scuola, Prevenzione e Salute" (SPS) considera la scuola come un organismo costituito da un'articolazione di soggetti interdipendenti. Se il fine è la formazione degli studenti, il suo perseguimento è la risultante di un processo che coinvolge un sistema in cui interagiscono diversi attori: gli studenti, gli insegnanti, le famiglie, gli amministrativi, coloro che si occupano della logistica, gli educatori e gli psicologi.

Per SPS la priorità consiste nel rivolgersi alla scuola come comunità, aiutando gli attori in campo a stare in contatto gli uni con gli altri nell'espressione dei propri bisogni, timori, aspettative, desideri.

SPS considera pertanto ogni scuola come una realtà unica e originale da esplorare e scoprire passo dopo passo al fine di ascoltare i bisogni emergenti e cogliere a quale livello sia più utile sintonizzarsi e situarsi. Le priorità identificate dalla scuola (interventi con gli studenti, sostegno ai genitori, supervisioni agli insegnanti, etc.), rappresentano il punto di ingresso da cui partire per lavorare su di un'intera struttura complessa e interdipendente.

L'esperienza ci ha dimostrato che ogni annualità di progettazione e intervento presso una scuola apre alla possibilità di lavorare su nuovi obiettivi l'anno successivo, con una sostanziale estensione dell'arco degli attori coinvolti. Solitamente si comincia con una richiesta d'intervento che riguarda il singolo studente fuori dalla classe, per poi passare a un ingresso nell'aula con interventi sul gruppo-classe, a un coinvolgimento dei genitori con momenti

Le priorità identificate dalla scuola (interventi con gli studenti, sostegno ai genitori, supervisioni agli insegnanti, etc.), rappresentano il punto di ingresso da cui partire per lavorare su di un'intera struttura complessa e interdipendente.

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

Il sé emerge al confine di contatto. La relazione “sé – mondo” si esplica attraverso micro-conflitti, passaggi di confine, frizioni fra rappresentazioni individuali, all’interno del gruppo classe, a sua volta all’interno del mondo scolastico.

di confronto su tematiche sensibili e alla condivisione con gli insegnanti di obiettivi di ordine sempre più complesso.

L’attenzione alla complessità della persona (sensazioni, emozioni, cognizioni, motivazioni e valori) propria della Gestalt, unita ad una concezione della scuola come comunità, ci spingono a considerare il potenziale *rituale* di alcuni interventi di Gestalt a scuola.

Il sé emerge al confine di contatto. La relazione “sé – mondo” si esplica attraverso micro-conflitti, passaggi di confine, frizioni fra rappresentazioni individuali, all’interno del gruppo classe, a sua volta all’interno del mondo scolastico.

Se la funzione del rituale ha a che fare con il sostegno all’emersione del sé nell’ambito della cultura che gli fa da cornice e sfondo, allora sarà possibile proporre interventi di Gestalt a scuola in cui gli studenti possano fare esperienza di sé in relazione al contesto: l’esito di queste esperienze, nelle parole di Riccardo Zerbetto, è “un evento”: l’emersione del sé individuale, ed allo stesso tempo di una figura di insieme (la cultura scolastica) dinamica e cangiante che sia più della somma delle parti.

Spesso i nostri interventi hanno avuto come focus un tema che fosse espressione di un bisogno emerso nel gruppo classe e rilevato dai docenti (ad esempio la gestione di un conflitto, lo sviluppo delle relazioni fra compagni, il sostegno all’espressione di sé nel gruppo). Ci siamo trovati quindi a negoziare con la scuola la possibilità di proporre alla classe delle esperienze di gruppo, e individuali all’interno del gruppo, utilizzando metodi attivi, tecniche teatrali, meditative, di centratura sul “qui ed ora”.

Fra queste esperienze, una in particolare si presta a un’analisi del valore che può avere un intervento psicoeducativo che faccia tesoro dell’eredità dei rituali, specie dei riti di passaggio, propri delle società tradizionali: il “Circuito di Gestalt”.

Prima di descrivere questa esperienza pionieristica ci occuperemo delle ragioni che ci fanno azzardare un parallelo fra questa e i rituali. Un’attenta analisi della funzione dei riti consente di scoprire che la loro pretesa scomparsa nelle società contemporanee, dominate dal mito del progresso e della tecnologia (Galimberti, 2000), spesso in realtà sia solo apparente. I rituali sopravvivono in forma mimetica sotto altre sembianze. D’altronde è propria del rituale, quale veicolo di trasmissione dei valori a fondamento di una comunità (ovvero della sua mitologia di riferimento), la caratteristica di cambiare in forma e struttura, di modificare la propria “gestalt”. Non è forse sempre stata prerogativa dei miti quella di presentarsi agli umani sotto mentite spoglie per meglio condurli ad assecondare i loro scopi? *«La mitologia è una psicologia dell’antichità. La psicologia è una mitologia dell’epoca moderna»* (J. Hillman, 1979, p. 36).

Diversi autori a cavallo fra antropologia e psicologia hanno studiato la funzione dei rituali nelle società tradizionali rilevandone il potenziale terapeutico rispetto al rischio di disgregazione entropica degli individui (crisi di identità), e di una complementare deriva nelle comunità. Il rito consente in pratica l’integrazione fra tradizione e innovazione facendo fronte alle “crisi della presenza” (De Martino, 1973) che nella comunità rischia di produrre

Fra queste esperienze, una in particolare si presta a un’analisi del valore che può avere un intervento psicoeducativo che faccia tesoro dell’eredità dei rituali, specie dei riti di passaggio, propri delle società tradizionali: il “Circuito di Gestalt”.

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

L'individuo non è solo nel suo disagio. È invece artefice di un legame con la propria mitologia di riferimento che, se non alimentato consapevolmente, produce fratture patologiche per sé e per gli altri.

Van Gennep prima, e Turner poi, hanno studiato il meccanismo del rito: le tre fasi che hanno identificato sono analoghe a quelle rintracciate da Losi nei processi migratori (Losi, 2000), e da Polster (Polster, 1995) nel processo terapeutico: contatto, modellamento, ri-configurazione.

frammentazione sociale, e negli individui sintomi psichici.

Il meccanismo attraverso il quale il rito opera questa integrazione risiederebbe nel *sincretismo*: la capacità di rileggere l'attualità alla luce della propria tradizione, a partire dai miti fondativi. Ciò configura la possibilità di significare la propria realtà (e il proprio disagio) come espressione di un'appartenenza a dimensioni archetipiche, manifestazione di ascendenze mitiche, quindi di una natura primordiale, ma inscritta nella stessa cornice di senso che costituisce l'essere parte di una cultura.

L'individuo non è solo nel suo disagio. È invece artefice di un legame con la propria mitologia di riferimento che, se non alimentato consapevolmente, produce fratture patologiche per sé e per gli altri.

Riscoprire la forza delle proprie appartenenze e di legami metastorici negati o dimenticati, sviluppa integrazione e coesione.

A partire da questa riflessione autori come Victor Turner hanno rintracciato in quali dimensioni si sia incarnata la funzione del mito nella contemporaneità. Lungi dall'essersi estinta, la potenza dei miti permane e reclama il proprio spazio nel mondo, anche intrapsichico. "Onorare gli dei", riscoprire la pluralità della propria natura e capire come declinarla qui ed ora, ha molto a che fare con una terapia fenomenologicamente orientata. Sé periferici, marginali, rinnegati possono in terapia essere rimessi in circolo sviluppando una rappresentazione di sé maggiormente fluida e dinamica.

Le "Life Focus Communities" promosse da Erving Polster vanno in questa direzione. La scuola sembra essere un luogo particolarmente adatto in questo senso, sia perché mette in relazione diversi attori sociali e generazioni in un'ottica di coesione sociale e sviluppo di comunità, sia perché sono i più giovani, specie gli adolescenti, a poter meglio fruire di dimensioni capaci di configurarsi quali "riti di passaggio".

Van Gennep prima, e Turner poi, hanno studiato il meccanismo del rito: le tre fasi che hanno identificato sono analoghe a quelle rintracciate da Losi nei processi migratori (Losi, 2000), e da Polster (Polster, 1995) nel processo terapeutico: contatto, modellamento, ri-configurazione.

Da una configurazione iniziale, si passa all'assimilazione di introietti e nuovi stimoli attraverso un processo di masticazione e di riduzione dell'altro a sé, verso una ri-configurazione creativa e maggiormente adattiva nell'attualità.

La novità insieme perturba e alimenta lo sviluppo. Perché possa essere utilizzata come propellente nei processi evolutivi deve prima essere assimilata, ridotta a sé.

In questo processo Hillman ci suggerisce di utilizzare gli archetipi come strumenti: i miti a fondamento di una cultura sono narrazioni, matrici a cui possiamo rifarci per la decodificazione, il contatto, e l'assimilazione del mondo. Se ce ne scordiamo, i miti ritornano a reclamare il loro posto nel mondo intrapsichico sotto forma di sintomi.

I miti fondativi creano appartenenza, non se assecondati passivamente (quindi dimenticati), ma se assimilati a sé.

Per questo oggi è importante rintracciare dove la funzione dei rituali sia migrata, quali rappresentazioni abbiano assunto il posto che un tempo era di miti ora resi obsoleti, specie

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

Molti indizi concorrono a far sì che il potenziale del rito, fra le altre forme contemporanee che ne hanno ereditata la funzione, sia oggi da rintracciarsi nella psicoterapia, specie in quella di gruppo.

La negazione delle appartenenze simboliche, la rottura dei legami con i miti propri di una cultura, può essere all'origine di quello che chiamiamo "patologia psichica": un disequilibrio, come descritto da De Martino, fra il sé e la cultura.

in società globalizzate e, potremmo dire, "a mitologie multiple".

Victor Turner analizza il processo di decadimento e sviluppo di nuove rappresentazioni nel suo testo *Dal rito al teatro* (1986). Le analogie fra teatro e terapia sono note, specie in Gestalt. Perls si considerava forse più attore che terapeuta, e l'invenzione del monodramma dimostra tutta la potenzialità del palcoscenico nel dare spessore all'esperienza individuale. La favola è stata spesso (Propp, 1966; Turner, 1986; Losi, 2000) analizzata quale erede del rito. Anche Hilmann (1984) ne assume il valore metaforico in terapia nel servire alla costruzione di nuove narrazioni di sé.

Molti indizi concorrono a far sì che il potenziale del rito, fra le altre forme contemporanee che ne hanno ereditata la funzione, sia oggi da rintracciarsi nella psicoterapia, specie in quella di gruppo. Per questo crediamo che una terapia capace di farsi carico consapevolmente della funzione del rituale verso la coesione del sé, l'integrazione dell'innovazione, lo sviluppo delle appartenenze dovrebbe uscire dai setting terapeutici tradizionali e riconoscere creativamente nuovi spazi di rappresentazione, a partire dalle scuole.

3. La funzione dei riti

[...] il tarantismo costituiva un dispositivo simbolico mediante il quale un contenuto psichico conflittuale che non aveva trovato soluzione sul piano della coscienza, e che operava nell'oscurità dell'inconscio rischiando di farsi valere come sintomo nevrotico, veniva evocato e configurato sul piano mitico-rituale, e su tale piano fatto defluire... facilitando un relativo equilibrio psichico (De Martino, 1961, p. 76).

La negazione delle appartenenze simboliche, la rottura dei legami con i miti propri di una cultura, può essere all'origine di quello che chiamiamo "patologia psichica": un disequilibrio, come descritto da De Martino, fra il sé e la cultura. Il rituale nelle culture tradizionali ha in questo senso un potere riequilibratore.

Il rituale è un dispositivo che produce ordine e sviluppo insieme, e lo fa riconnettendo gli individui alle proprie matrici culturali d'origine.

In ciò riecheggia il richiamo al potere del "*daimon*" a cui fa riferimento Hillman (1997). Secondo l'autore, le malattie avrebbero a che fare con la rottura di legami fra sé e archetipi culturali. Una sospensione del contatto fra sé e mondo dei significati simbolici, di cui il mito è portatore e garante, produrrebbe la patologia.

La funzione del rituale si situa fra la conservazione delle strutture che hanno il compito di garantire stabilità al sistema, e l'integrazione dell'innovazione.

Riccardo Zerbetto nello studio qui pubblicato, si è interessato ai riti di passaggio in adolescenza, a partire dalla constatazione che nelle società desacralizzate l'estinzione di dispositivi integrativi utili allo sviluppo di appartenenze, come i rituali, comporta una deriva esistenziale di cui spesso sono vittime gli adolescenti. La mancanza di strumenti di coesione sociale e la spinta verso l'individualismo, fragilizza, specialmente quando vengono a mancare dispositivi simbolici utili all'accompagnamento verso l'età adulta.

L'adolescenza è in sé un'epoca di sperimentazioni, un "laboratorio" per l'innovazione sociale. L'assunzione di responsabilità, non mediata da momenti di affiliazione e strutturazione del sé simbolizzati collettivamente, può risultare un compito impossibile per l'individuo privato del suo reticolo culturale.

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

Anche Sara Bergomi (2009) ha sviluppato approfonditamente l'analisi della funzione del rito attraverso le categorie della Gestalt, mettendone in luce il valore terapeutico in analogia con l'enfasi sulla sperimentazione, ed al concetto di "*mise en action*".

L'esperimento chiede alla persona di esplorare attivamente se stessa. (...) Questo processo trasforma i sogni, le fantasie, i ricordi, le reminiscenze e le speranze in avvenimenti vivi, presenti, dinamici. (Zinker, 1977, p. 98).

La messa in atto volontaria è al contrario (dell'acting out), una sottolineatura che agevola la presa di coscienza, la consapevolezza, proponendo un'azione visibile, tangibile, ("incarnata"), mobilitando il corpo e le emozioni e permettendo così al cliente di vivere la situazione più intensamente che non descrivendola, di sperimentare ed esplorare sentimenti mai identificati, dimenticati, repressi, perfino sconosciuti. (Ginger, 1990, p. 25).

4. Tra terapia, rito e teatro

Sono molte le analogie fra dispositivo terapeutico in Gestalt e rituale.

L'analisi del meccanismo attraverso il quale il rituale produce cambiamento nell'individuo fu sviluppata da Van Gennep (1909) che ne descrisse per primo la struttura.

Secondo Van Gennep si possono distinguere tre fasi:

- riti di *separazione*, o preliminari, che agevolano lo svincolo dell'individuo da una situazione originaria;
- riti di *marginine*, o liminari, che collocano l'individuo in uno stato di sospensione;
- riti di *aggregazione*, o postliminari, che accompagnano l'individuo a riaffiliarsi al proprio contesto comunitario alla luce del nuovo status acquisito per effetto del rito.

L'etnologo Natale Losi (2000) prende in considerazione le esperienze radicali dei migranti e propone un modello dinamico sulla migrazione come processo di continuo cambiamento, che inizia nel contesto sociale del paese d'origine e prosegue nel nuovo paese per generazioni e generazioni. Losi identifica tre fasi, con esplicito riferimento al modello di Van Gennep:

- *socializzazione intensificata*, che rinforza la consapevolezza circa la propria identità culturale;
- *de-socializzazione*, con dissoluzione di valori tradizionali e acquisizione di nuovi;
- *ri-socializzazione*, con assimilazione di nuovi valori e di una nuova identità culturale.

Anche Erving Polster (1995) propone un modello tripartito. Quando l'autore affronta la costruzione del Sé e la possibile integrazione degli introietti in terapia, l'autore individua tre fasi:

- *contatto*;
- *tailoring* (rimodellamento);
- *configurazione*.

In una terapia inizialmente il cliente prende coscienza dei suoi meccanismi di auto interruzione, delle proprie difese, delle proprie resistenze, e dei propri *unfinished business*.

Da ciò può emergere la consapevolezza di introiezioni non adeguatamente assimilate che il cliente, tramite un processo di scomposizione in fattori primi e di rimodellamento (*tailoring*), può ora rendere meglio integrabili.

Sono molte le analogie fra dispositivo terapeutico in Gestalt e rituale. L'analisi del meccanismo attraverso il quale il rituale produce cambiamento nell'individuo fu sviluppata da Van Gennep (1909) che ne descrisse per primo la struttura.

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

Il soggetto può avere così accesso ad una nuova configurazione del Sé maggiormente adattiva.

Il rituale può indicarci alcune direzioni per rendere effettivamente la crisi foriera d'innovazione: il senso del disagio va ricercato in una disarmonia che non si riduca agli angusti confini dell'individuo.

Ciò che hai ereditato dai Padri, riconquistalo, se vuoi possederlo davvero (R. Kaës).

Il soggetto può avere così accesso ad una nuova configurazione del Sé maggiormente adattiva. Il meccanismo che renderebbe efficace terapia e rituali sarebbe quindi lo stesso: da un rafforzamento della consapevolezza di sé nell'attualità, scaturirebbe un lavoro di scomposizione in elementi primi e selezione degli introietti, verso una loro reintegrazione ad un livello sovraordinato.

La fase più delicata e carica di pathos, ma anche promettente e foriera di innovazione; sarebbe quella di mezzo: la fase liminale, che Victor Turner analizza come il momento in cui possono emergere storicamente nuove forze che si impongono nel campo sociale, nuove *gestalt* che assumano spazio in figura nel campo plurale dei sé dell'individuo. In questo senso la crisi, la condizione di sospensione che mette in discussione categorie esistenziali un tempo forse funzionali, ma ora avvertite in tutta la loro inadeguatezza, si configura come il momento dell'innovazione in potenza.

Il rituale può indicarci alcune direzioni per rendere effettivamente la crisi foriera d'innovazione: il senso del disagio va ricercato in una disarmonia che non si riduca agli angusti confini dell'individuo. Attribuire il sintomo (come fa tanta psichiatria organicista) ad un guasto biologico, isola la persona e produce ulteriore sofferenza. In antitesi a questa prospettiva si pone la "teoria della creatività" di Gardner (1993) che interpreta la crisi come espressione di una disarmonia fra sé, sistema simbolico di riferimento e contesto sociale comunitario. In questo senso la causa della crisi potrebbe risiedere nella rottura di legami simbolici fra il sé e la mitologia alla base di comuni appartenenze. Se questa rottura può generare sofferenza, è anche vero che la ricomposizione creativa di questi "microconflitti" sarebbe per l'autore il motore dell'evoluzione individuale e allo stesso tempo del progresso sociale.

5. La migrazione del rituale

«Ciò che hai ereditato dai Padri, riconquistalo, se vuoi possederlo davvero» (Goethe in Freud, 2013). Similmente al Polster di *Ogni vita merita un romanzo* (1988), Hillman, ne *Le storie che curano* (1983), propone un approccio narrativo alla terapia. «La guarigione, se arriva, è prima di tutto guarigione del nostro senso narrativo» (Hillman, 1983 p.93). Le fiabe funzionerebbero come dispositivi utili a recuperare il legame spezzato fra l'individuo, e la sua mitologia di riferimento.

Natale Losi propone di utilizzare la fiaba in funzione terapeutica, specie per aiutare a ricostruire le traiettorie di coloro il cui progetto migratorio si trovasse "sospeso", in una condizione simile alla fase liminare del rituale. La favola aiuterebbe così a rileggere l'esperienza bloccata sotto una nuova luce.

In particolare sarebbe la metafora dell'eroe, costretto ad allontanarsi da casa e a superare innumerevoli prove prima di potervi fare ritorno, a funzionare da modello per poter rileggere in positivo esperienze altrimenti svuotate di senso.

Losi si ricollega alle analisi di Vladimir Propp sulle invarianti presenti nelle fiabe indo-europee. L'antropologo russo ipotizza che all'estrema uniformità di struttura delle fiabe corrisponda una loro comune origine, condivisa con credenze, miti e religioni. In *Le radici storiche dei racconti di fate* Propp sostiene inoltre che vi sia stato un passaggio dai rituali di iniziazione nelle società tradizionali ai nuclei più antichi delle fiabe magiche. Le fiabe

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

La fiaba rappresenta un esempio di “migrazione” del rituale. Laddove il rito non ha più pregnanza, la sua funzione viene ereditata da altri artefatti.

rappresenterebbero quindi forme di evoluzione “per decadimento” dei rituali di iniziazione che narrerebbero ciò che una volta concretamente accadeva (Propp; 1966). Questo spiegherebbe il potere attrattivo delle fiabe, artefatti sviluppatisi come evoluzione dei rituali, forme di sopravvivenza della funzione che il rito avrebbe avuto un tempo.

La fiaba rappresenta un esempio di “migrazione” del rituale. Laddove il rito non ha più pregnanza, la sua funzione viene ereditata da altri artefatti. Quello che un tempo accadeva realmente, nelle fiabe viene soltanto rappresentato.

Se la funzione dei rituali è stata assunta progressivamente dalle fiabe prima, e poi da altri artefatti, è legittimo chiedersi sotto quali sembianza si nascondano i riti oggi e quali forme ne abbiano assunto la funzione.

Victor Turner è fra gli antropologi che più si sono occupati di questo tema. Turner definisce il rituale, in accordo con Van Gennep, come un elemento di integrazione che rafforza i valori comuni superando la conflittualità sempre presente nel corpo sociale (Turner, 1986). L'autore considera quindi la società come un campo di forze, luogo dei conflitti e della negoziazione dei significati, e osserva il rituale quale momento collettivo in cui l'ordine è ribadito e, allo stesso tempo, riformato.

Turner si interessa particolarmente alla fase intermedia del rituale (che chiama fase “liminale”) considerandola come quella più carica del potenziale innovativo, e afferma:

«l'essenza della liminalità consiste nella scomposizione della cultura nei suoi fattori costitutivi e nella ricomposizione libera o 'ludica' dei medesimi in ogni e qualsiasi ricomposizione possibile, per quanto bizzarra» (Turner, 1982, p. 61).

Per Turner (1986) la liminalità rimette in gioco i rapporti fra le categorie culturali consentendo una ristrutturazione fra le parti che allo stesso tempo supera l'immagine d'insieme originaria, e mantiene la necessaria fedeltà alla tradizione da cui scaturisce. In questo modo la ricomposizione si propone di interfacciarsi con la realtà in modo più adeguato, ma coerente con la struttura precedente.

Turner focalizza l'attenzione sui meccanismi di cambiamento e ristrutturazione della *communitas*, individuando nel “*dramma sociale*” il momento di rottura in cui nella società si compiono i mutamenti che determinano il passaggio dalla struttura esistente ad una nuova struttura. Per “*communitas*” Turner intende “il momento di massima espressione del potenziale innovativo della liminalità in cui gli individui condividono questa sensazione di possibile realizzazione di sé, e di affermazione di nuove istanze” (Turner, 1986).

Turner fa riferimento alla teoria del Flow (Csikszentmihalyi, 1990) per descrivere lo stato alterato di coscienza proprio di questi momenti di sospensione, ma carichi di promesse verso il cambiamento.

In *Dal rito al teatro* Turner (1986) scrive che: «se nelle società anteriori alla rivoluzione industriale il rituale poteva sempre assumere un carattere di flusso per le comunità totali, nelle società postindustriali, dove il rito fu soppiantato dall'individualismo e dal razionalismo, l'esperienza del flusso si trasferì principalmente nei generi di svago».

Fra questi l'autore annovera diverse forme di rappresentazioni cariche di quel senti-

Turner fa riferimento alla teoria del Flow (Csikszentmihalyi, 1990) per descrivere lo stato alterato di coscienza proprio di questi momenti di sospensione, ma carichi di promesse verso il cambiamento.

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

mento “drammatico” in potenza: cerimonie, eventi sportivi, rappresentazioni teatrali, e altri tipi di performance.

6. Adolescenti, qui e ora

Il periodo dell'adolescenza si associa da sempre all'idea di crisi esistenziale.

Nei caratteri cinesi, la parola crisi è formata dalla combinazione di due ideogrammi che separatamente significano “pericolo” e “opportunità”. Abbiamo a che fare dunque con uno stato particolare che denota un malessere, un disagio legato al prendere distanza, al dividere, vedere e valutare; momento ricco di potenziale evolutivo, ma carico delle tensioni e dei rischi della perdita e del cambiamento (...). La crisi accade e sopraggiunge senza essere attesa (...). Nelle situazioni di crisi (...) si fa l'esperienza dello stallo, della perdita del senso e dell'essere privi di orientamento.

La separazione fisica avvenuta alla nascita e consolidatasi nell'infanzia, assume nel periodo adolescenziale una valenza psicologica. Attraverso un processo di separazione e individuazione che fluttua tra stati di dipendenza e indipendenza i ragazzi costruiscono la propria identità personale. Gli adolescenti attraversano e sperimentano esperienze di sé nel mondo per incarnarsi, identificarsi, individuarsi, separarsi dalla famiglia di origine e allo stesso tempo integrarsi nella società, prima nella classe, poi nel gruppo informale e infine nella società.

La crisi implica allora un vero e proprio cambiamento di identità: non solo ciò che si guarda è nuovo, ma l'io che guarda è diverso. Il campo e gli elementi del campo vanno rinegoziati. Il tempo di questa rinegoziazione è il tempo della crisi. La sorpresa di una prospettiva che muta provoca nel soggetto che guarda un senso di stranezza ed estraneità da se stesso. Al non riconoscere il mondo, si somma un non riconoscere se stessi come soggetti di queste nuove percezioni (Fabbrini e Melucci, 1992, p.31).

Proprio in questo momento e in questa fase liminale a forte carattere trasformativo ed evolutivo i ragazzi hanno bisogno di riti di iniziazione che sappiano contenere e allo stesso detonare la crisi esistenziale intesa come nuova esperienza di sé. *«La crisi va attraversata e non può essere elusa. Va vissuta in tutta la sua drammaticità, con la consapevolezza che si tratta di un dramma necessario»* (Fabbrini e Melucci op.cit, p.35). Si tratta di essere parte di un processo caratterizzato da movimenti interni ed esterni che producono la continua decostruzione e ricostruzione dell'identità personale.

Con la fase adolescenziale il corpo si pone al centro dell'esperienza soggettiva, non solo per i vistosi e impetuosi cambiamenti fisici, ma anche per il fatto che questo cambiamento repentino chiede a gran voce più ascolto e più contatto. I ragazzi iniziano a guardarsi e a sentirsi dando corpo ad un'identità ancora in via di definizione. Il corpo diviene lo sfondo privilegiato su cui si stagliano simboli che narrano quello che i ragazzi vogliono o che vorrebbero essere. Attraverso i tatuaggi, i piercing e altre forme decorative i ragazzi tentano di ritualizzare la crescita, definire appartenenze ed esprimere se stessi. L'atto di solcare definitivamente il corpo con simboli, disegni e immagini di vario genere, più che essere un atto iniziatico e culturale, risponde al bisogno di deformarsi per conformarsi a pressioni sociali o più semplicemente a modelli estetici di riferimento.

Il corpo in adolescenza diviene il veicolo attraverso cui la crisi esistenziale si manifesta. La malattia o il disturbo sono l'espressione drammatica di un cambiamento permeato da sofferenza e smarrimento interiore che non trova nell'ambiente un supporto adeguato e

La separazione fisica avvenuta alla nascita e consolidatasi nell'infanzia, assume nel periodo adolescenziale una valenza psicologica.

Con la fase adolescenziale il corpo si pone al centro dell'esperienza soggettiva, non solo per i vistosi e impetuosi cambiamenti fisici, ma anche per il fatto che questo cambiamento repentino chiede a gran voce più ascolto e più contatto.

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

Nelle culture tribali, come anche in altre epoche della nostra società industrializzata, l'adolescenza non aveva spazio di esistere poiché tradizioni e riti metabolizzavano questo processo e regolavano un passaggio più fluido e naturale all'età adulta.

rassicurante. I disturbi alimentari, i fenomeni di autolesionismo e gli attacchi di panico compaiono proprio in adolescenza. Il corpo sembra quasi trovare il suo rito e il suo dramma per esprimersi, trasformarsi e crescere. Accompagnare gli adolescenti ad affrontare e attraversare questi disagi esistenziali, significa ricostituire un reticolo ambientale, relazionale e culturale che sappia con-tenere e significare l'esperienza di sé. L'intento di questi interventi è di armonizzare sensazioni, emozioni e cognizioni attraverso esperienze di contatto che favoriscano la consapevolezza, l'autoregolazione organismica e l'adattamento creativo. Nelle culture tribali, come anche in altre epoche della nostra società industrializzata, l'adolescenza non aveva spazio di esistere poiché tradizioni e riti metabolizzavano questo processo e regolavano un passaggio più fluido e naturale all'età adulta. La fase liminale era ben definita nello spazio e nel tempo attraverso specifici riti di iniziazione. Ora, invece, la sospensione tra una prima (infanzia) e un dopo (adulthood) ha una durata variabile e non ci sono tradizioni o riferimenti culturali abbastanza stabili e incisivi in grado di contenere e supportare il passaggio all'età adulta. Si parla addirittura di preadolescenti e giovani adulti come ulteriori livelli di passaggio del periodo adolescenziale. In questa estensione temporale sempre più indefinita e de-ritualizzata i ragazzi non possono fare altro che sperimentare e cercare, in se stessi e nel mondo che hanno attorno, pratiche, comportamenti o dispositivi che possano supplire a questo vuoto culturale. Nell'uso quotidiano della tecnologia, per esempio, i ragazzi trovano il modo di esercitare nuove pratiche culturali al fine di esprimere se stessi. Attraverso l'oggetto informatico, e in particolare attraverso i dispositivi connessi alla rete, il corpo si estende e si assottiglia, la presenza si fa virtuale, immediata poiché la comunicazione è istantanea e mediata poiché l'interazione è resa possibile da un dispositivo. Gli oggetti tecnologici assumono così la valenza di un feticcio, venerato per la sua funzione sociale e identitaria, che ha il potere, da un lato, di estendere il proprio corpo e, dall'altro, di isolarlo dal contatto analogico e fisico fatto di sensazione, emozione, sguardo e pelle. All'interno di questo nuova cornice si fonda e si sviluppa un mondo bidimensionale o bit-dimensionale ma condensato di qualità tridimensionali poiché nel virtuale avvengono incontri reali (avatar) e dialoghi (chat e videochat). Il cyberspazio e tutti i dispositivi che contengono e mantengono le connessioni umane nel mondo virtuale sono parte della realtà, sono parte del contesto culturale che influenza lo sviluppo del sé. I ragazzi adolescenti girano filmati in cui si raccontano ad un pubblico di sconosciuti, scrivono sui blog, imparano mestieri seguendo tutorial, si sfogano ed esibiscono il loro disagio pubblicamente (Tumblr), si affacciano alle prime esperienze sessuali (sexting, pornografia), studiano argomenti maneggiando informazioni provenienti da tutto il mondo, apprendono competenze giocando ai videogiochi, etc. Il web, quindi, è un reticolo culturale affollato di memi che si configurano in molteplici sottoculture che a loro volta influiscono sulla crescita individuale. *«Quando gli adolescenti creano dei profili in rete, sono al tempo stesso individui e parte di un gruppo. La loro rappresentazione di sé si costruisce attraverso ciò che esplicitamente danno o che i loro amici condividono, ma anche come risultato del modo in cui altre persone rispondono»*(Boyd, 2014, p.74).

Negli ultimi anni lo *smartphone* è divenuto parte costituente della società e della persona.

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

In questo dispositivo i ragazzi depositano la loro esperienza quotidiana, le loro relazioni, i loro segreti, le loro immagini, le loro narrazioni. Non possiamo più parlare di telefono ma di un oggetto multifunzionale e multisensoriale che consente di parlare, fotografare, scrivere, ascoltare (voci, musica), leggere, vedere filmati, girare filmati, giocare, inviare mail, pubblicare foto/video/musica, praticare hobby, etc.. Tutte applicazioni che sono profondamente connesse all'identità, alle relazioni sociali e allo sviluppo del sé.

I social media che gli adolescenti usano sono i diretti discendenti dei punti di ritrovo in cui gli adolescenti da decenni si incontrano. Facebook, gli sms, Twitter, la messaggistica istantanea e altri social media rappresentano per gli adolescenti di oggi quello che il drive-in negli anni Cinquanta o il centro commerciale negli anni Ottanta rappresentavano per gli adolescenti di allora (Boyd, op.cit., p.112).

Per studiare il comportamento giovanile basterebbe visionare ed esplorare i contenuti degli smartphone poiché in essi sono contenuti miliardi di dati qualitativi e quantitativi su cui si potrebbe basare la stesura di un trattato di ricerca sulla condizione giovanile.

Per studiare il comportamento giovanile basterebbe visionare ed esplorare i contenuti degli smartphone poiché in essi sono contenuti miliardi di dati qualitativi e quantitativi su cui si potrebbe basare la stesura di un trattato di ricerca sulla condizione giovanile. Si tratta di una memoria extra-somatica, una sorta di "Caro diario 2.0" in cui la narrazione diviene multimediale, interattiva, sociale e talvolta pubblica, quindi più complessa e allo stesso tempo più ricca di possibilità espressive. L'utilizzo costante e compulsivo di questi strumenti sembra trasformare l'oggetto in una protesi corporea che da extra-somatica si sta sempre più tramutando in una memoria intra-somatica. A tal proposito, esistono già aziende che stanno progettando dispositivi tecnologici da innestare sottopelle proprio per incorporare funzioni e applicazioni che aumentano e potenziano le capacità umane formando identità bioniche. Un tempo per conoscere i ragazzi bisognava sbirciare i loro diari, entrarci in relazione sperando di ottenere la loro fiducia oppure osservare il loro comportamento nei luoghi di aggregazione formale e informale. Ora invece basta loggarsi e accedere ad un social network per immergersi nella loro realtà fatta di linguaggi, codici comportamentali specifici, immagini che rivelano la loro cultura. Piaccia o non piaccia, questo è il fenomeno. Non possiamo cancellare questa inesorabile invasione della tecnologia nella vita quotidiana dei ragazzi. Quello che possiamo fare invece è provare a cambiare lo sguardo, a sospendere il giudizio nel tentativo di rilevare anche gli aspetti costruttivi e positivi delle nuove tecnologie. Acquisire informazioni istantanee, conoscere persone in tempo reale in ogni dove, apprendere e parlare nuove lingue con più facilità e interagire liberamente con il mondo della comunicazione sono tutte opportunità di sviluppo reali e concrete. Un tempo per accedere alla conoscenza, i ragazzi dovevano rivolgersi agli adulti di riferimento (genitori, insegnanti o altri), frequentare corsi oppure consultare libri. Nel tempo di internet l'informazione a disposizione è infinita e liberamente consultabile in ogni istante. Si passa da una trasmissione rigidamente verticale del sapere ad una trasmissione più orizzontale e più disponibile. Anzi, le nuove generazioni sono molto più esperte delle vecchie e questo riconfigura notevolmente la qualità dello sviluppo personale e culturale di una società. Gli adulti di questo tempo, oltre a non essere più così esperti e autorevoli, sono percepiti deboli, privi di attrattiva, noiosi, poco credibili; ne consegue che l'ambiente culturale risulta essere privo di rituali, valori e ideali forti a cui riferirsi. Diventare grandi, e soprattutto identificarsi con i modelli adulti di riferimento, non sembra essere più così interessante.

Nel tempo di internet l'informazione a disposizione è infinita e liberamente consultabile in ogni istante.

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

D'altro canto, non è poi così inconsueto che un giovane si lanci in un'impresa considerata incauta dai più vecchi. Nella nostra cultura, non meno che in altre, l'esporsi al rischio costituisce una sorta di rito di passaggio

Se un tempo questa tensione verso modelli adulti di riferimento funzionava e sosteneva la crescita, oggi sembra non tenere più. Anche questo forse spiega una permanenza sempre più lunga nella fase liminale della crescita come se, di fatto, l'integrazione sociale non fosse ritenuta fondamentale per la propria autorealizzazione. Viene in mente, a questo proposito, il romanzo (Krakauer, 1997) tratto da una storia vera, e poi diventato film dal titolo *Into The Wild*, in cui Christopher McCandless, il protagonista, appena laureato esprime il suo rifiuto della società e sceglie di viaggiare in solitudine per cercare una dimensione più adatta a se stesso. Questa storia è stata letta da molti giovani che si sono fortemente identificati nella vita del personaggio che si conclude tragicamente. *«D'altro canto, non è poi così inconsueto che un giovane si lanci in un'impresa considerata incauta dai più vecchi. Nella nostra cultura, non meno che in altre, l'esporsi al rischio costituisce una sorta di rito di passaggio»* (Krakauer, 1997).

Questo lungo stato di permanente impermanenza nel limen, se da un lato produce esperienze di crescita positive dall'altro può contribuire all'insorgenza di disagi esistenziali che si palesano nel sintomo come punto di sfogo di una sofferenza insostenibile e incontenibile (attacchi di panico, ritiro sociale, dipendenze, comportamenti a rischio, etc.). In un'ottica terapeutica orientata non solo alla cura ma anche alla prevenzione, si ritiene quindi che il reinserimento del rito e della performance come dispositivo di cura possa creare quegli spazi di consapevolezza necessari per prendere contatto con i bisogni autentici che orientano e sostengono il processo di crescita. Ritualizzare e attraversare performance consente inoltre di rimettere al centro il corpo e il contatto reale, spontaneo e autentico come a voler compensare e talvolta limitare l'abuso compulsivo di contatti virtuali e continuamente mediati dalla tecnologia.

7. Il circuito di Gestalt: la performance come espressione del sé

Considerata la forza culturale e sociale del rito e la quasi totale assenza di ritualizzazione esplicita nella nostra società, il gruppo di SPS ha pensato di progettare e implementare un intervento che avesse tutte le caratteristiche di una performance.

Secondo me l'antropologia della performance è una parte essenziale dell'antropologia dell'esperienza. In un certo senso, ogni tipo di performance culturale, compresi il rito, la cerimonia, il carnevale, il teatro e la poesia, è spiegazione e esplicazione della vita stessa (...). Mediante il processo stesso della performance ciò che in condizioni normali è sigillato ermeticamente, inaccessibile all'osservazione e al ragionamento quotidiani, sepolto nella profondità della vita socioculturale, è tratto alla luce (Turner, 1986).

La psicoterapia nell'esercitare la sua funzione maieutica predispone un setting "performante" che sia in grado di "dare forma" all'esperienza del contatto. Nel "rito" terapeutico emergono sensazioni, emozioni, vissuti e ciò che sta dentro di sé si rivela e si esprime come autentica manifestazione del sé. In Gestalt il "lavoro esperienziale" e la "drammatizzazione" assumono proprio questa forza evocativa e contemplativa grazie alla quale il paziente può accedere nel qui e ora alla parte più intima di se stesso.

Il termine performance deriva dall'antico francese *parfournir* che significa letteralmente 'fornire completamente o esaurientemente'. To perform significa quindi produrre qualcosa, portare a compimento qualcosa, o eseguire un dramma, un ordine o un progetto. Ma, secondo me, nel corso della 'esecuzione' si può

Il termine performance deriva dall'antico francese *parfournir* che significa letteralmente 'fornire completamente o esaurientemente'

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

generare qualcosa di nuovo. La performance trasforma se stessa. [...] Le regole possono 'incorniciarla', ma il 'flusso' dell'azione e dell'interazione entro questa cornice può portare ad intuizioni senza precedenti e anche generare simboli e significati nuovi, incorporabili in performance successive. E' possibile che le cornici tradizionali vadano sostituite: nuove bottiglie per il vino nuovo (Turner, op.cit.).

Nel processo terapeutico gestaltico l'attraversare esperienze di sé favorisce crescita personale, consapevolezza, responsabilità e cambiamento in una sempre più autentica relazione con l'ambiente e la cultura di riferimento.

Le performance culturali sono riflettenti, nel senso che mostrano noi stessi a noi stessi. Sono anche in grado di essere riflessive, risvegliando in noi la coscienza di come vediamo noi stessi. Come gli eroi dei nostri drammi, diventiamo di noi stessi, coscienti della nostra coscienza. Attori e pubblico insieme, possiamo allora raggiungere la pienezza delle capacità umane, e forse del desiderio umano di auto-osservazione e di provare il piacere che procura il sapere di sapere (Turner, op.cit.).

Nei suoi lavori artistici Marina Abramovic esprime a pieno questa concezione di performance. L'artista offre sempre allo spettatore l'opportunità di entrare nell'opera, di interagire con essa e di viverla nel qui e ora. Sono innumerevoli le opere di Marina Abramovic (2010) ancora molto attuali e potenti dal punto di vista artistico, evocativo ed esperienziale. Con l'apertura del Marina Abramovic Institute (MAI), uno spazio di ricerca ma anche di sperimentazione in cui i visitatori possono percorrere e attraversare esperienze artistiche interattive, l'art performer ha coronato la sua lunga e incredibile carriera. In questo modo di fare arte ci sono molte similitudini con la psicoterapia intesa come processo esperienziale che si sviluppa nel qui e ora in un continuo movimento di autoregolazione e adattamento creativo. Possiamo pertanto ampliare il connubio tra performance (in senso antropologico) e arte inserendo anche la psicoterapia. Questi tre processi integrati fra loro, così come Perls già intuì e agì nel suo modo di operare, possono essere molto potenti nel creare quella cornice regolativa e generativa che attraverso l'atto performativo favorisce crescita e cambiamento personale. Nasce così l'idea di progettare e implementare quella che potremmo definire una sorta di performance artistica a sfondo psicoterapeutico cui abbiamo assegnato il nome di "Circuito Gestaltico". Si tratta di un percorso esperienziale rivolto a ragazzi e realizzato direttamente presso gli istituti scolastici.

L'intento principale di questo percorso interattivo è quello di consentire ai partecipanti di attraversare diverse ambientazioni predisposte e strutturate ad hoc in cui poter fare diverse esperienze di sé a livello corporeo, emotivo e relazionale. Le diverse performance proposte lungo il tragitto esperienziale aspirano a generare nuove consapevolezze e movimenti trasformativi contenuti in una cornice definita e strutturata in un tempo e uno spazio. Per realizzare l'intervento sono necessarie quattro aule e occorrono almeno due ore per portare a termine il percorso. L'intervento è condotto da professionisti di SPS che si assumono il ruolo di condurre e guidare gruppi di 10/12 ragazzi durante l'esperienza. La mappa che ha orientato la progettazione delle diverse ambientazioni si snoda sostanzialmente in diverse tappe che poi corrispondono alle diverse stanze adibite ai lavori: 1. Accoglienza del gruppo e centratura su di sé; 2. Il corpo e le sensazioni; 3. Sentire ed esprimere emozioni; 4. Il contatto e i confini nella relazione con l'altro; 5. Ritorno a sé e chiusura del percorso. Nelle fasi di transizione da un luogo all'altro i partecipanti sono invitati a lasciare un segno grafico,

L'artista offre sempre allo spettatore l'opportunità di entrare nell'opera, di interagire con essa e di viverla nel qui e ora.

Per realizzare l'intervento sono necessarie quattro aule e occorrono almeno due ore per portare a termine il percorso

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

In questa prima stanza i ragazzi possono pertanto sperimentare un nuovo modo di stare con se stessi.

In questa fase il conduttore guida i ragazzi in un'esperienza di *mindfulness* associata al gusto.

una parola o una testimonianza che racconti il vissuto percepito durante l'attività proposta. La prima stanza è dedicata all'accoglienza del gruppo e a un lavoro di rilassamento e centratura su di sé. Questo momento introduttivo ha lo scopo di predisporre i partecipanti ad intraprendere il circuito con un atteggiamento di fiducia e apertura all'esperienza che verrà. La stanza è arredata con materassini e cuscini. Un sottofondo musicale rilassante introduce il lavoro esperienziale che consiste in una meditazione guidata e orientata a fermarsi per prendere contatto con se stessi. Già questa prima fase rappresenta una rottura con gli schemi comportamentali normalmente agiti nella quotidianità. Il continuo movimento, le continue richieste e l'exasperazione del multitasking impediscono ai ragazzi di fermarsi e di stare soli con se stessi. Se capita questo spazio è comunque occupato da un'attività poiché risulta molto difficile riuscire a sostenere il vuoto. In questa prima stanza i ragazzi possono pertanto sperimentare un nuovo modo di stare con se stessi.

La seconda stanza è dedicata alla sensazione. Qui i ragazzi entrano scalzi e bendati mentre in sottofondo si sente una musica tranquilla, rassicurante ma evocativa. Una volta entrati i partecipanti si siedono. A quel punto i conduttori stimolano i sensi dei partecipanti attraverso suoni di tamburo, spruzzi d'acqua, spostamenti d'aria, carezze e altre stimolazioni in grado di accompagnare i ragazzi in un'esperienza multisensoriale e individuale. Solo nella fase finale i ragazzi possono togliersi le bende e accorgersi che davanti a sé ci sono varie tipologie di cibo (frutta, noci, mandorle, pistacchi, uvetta). In questa fase il conduttore guida i ragazzi in un'esperienza di *mindfulness* associata al gusto. L'intento di questa stanza è quello di amplificare e moltiplicare sensazioni per favorire la percezione sensoriale. Il facilitatore guida l'esperienza invitando la persona a stare con quello che c'è, a sentire cosa accade dentro e fuori, a percepire cosa avviene nel punto di contatto organismo-ambiente, ad ascoltare l'intensità e la profondità della sensazione, ad essere corpo.

Nella terza stanza dedicata alle emozioni i ragazzi si siedono davanti ad uno schermo in cui viene proiettato un montaggio di fotografie evocative accompagnate da una musica suggestiva di sottofondo. Sono immagini che rappresentano paesaggi naturali molto suggestivi alternati a ritratti di persone da sole o in gruppo. Dopo la proiezione ogni partecipante tiene con sé l'emozione o le emozioni emerse e le condivide con il gruppo attraverso un lavoro in cui ciascuno è chiamato ad esprimere il proprio stato emotivo utilizzando oggetti o indossando tessuti colorati o altro materiale messo a disposizione. In questa fase l'emozione contattata diventa espressione di sé.

Nella terza stanza il lavoro esperienziale si focalizza sulla relazione con l'altro e in particolare sul confine che, regolando lontananza e vicinanza, influisce sulla qualità del contatto. L'attivazione è caratterizzata prevalentemente da lavori di coppia in cui i partecipanti possono esperire l'incontro con l'altro.

Il percorso si conclude con il ritorno alla prima stanza. Giunti al termine del circuito i partecipanti possono condividere la loro esperienza e i conduttori possono dare senso a quanto proposto raccontando i motivi che hanno portato a progettare il percorso. Nella fase di chiusura dell'esperienza è fondamentale verificare se e come a livello individuale e di gruppo questa ritualizzazione abbia effettivamente prodotto nuove consapevolezza e

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

quindi abbia generato un movimento trasformativo.

Nella nostra prima sperimentazione effettuata presso il liceo classico Tito Livio di Milano e rivolta a due classi quinte abbiamo potuto rilevare che le esperienze proposte nelle diverse ambientazioni hanno avuto un impatto significativo sui ragazzi. Nella fase di restituzione finale molti di loro hanno raccontato di aver preso consapevolezza di se stessi in una modalità che fino a quel momento non era mai stata esplorata. Il riscontro è stato quindi positivo ed è nostra intenzione continuare a lavorare su questo modello di intervento per renderlo ancora più incisivo ed efficace nel favorire il processo di crescita e sviluppo del sé in adolescenza.

8. Conclusioni

Stefano Laffi (2014) nelle sue riflessioni sulla questione giovanile evidenzia quanto non siano i ragazzi a dover essere giudicati e cambiati quanto invece gli adulti che non sono in grado di fungere da punti di riferimento. A tal proposito cita un brano di Margaret Mead (1972):

Posso impegnare qualcosa? Esiste alcunché nelle varie forme attuali di cultura che sia degno di essere conservato e contemporaneamente degno del mio impegno? Ci troviamo di fronte al suicidio dell'individuo fortunato e di quello che ha delle capacità, l'individuo che non sente alcun legame stabile e indiscutibile con alcuna delle forme sociali.

Nel riprendere le riflessioni della Mead, Laffi (2014) fa un collegamento con il nostro tempo:

Il tema è quello del congedo dal proprio tempo, dell'impossibilità diffusa a specchiarsi nella cultura dell'epoca in cui si vive, ovvero nelle parole, nelle istituzioni, nelle scelte collettive, nella politica, nella morale in cui ci si trova a vivere. Che si guardi oggi all'evidenza dei movimenti di protesta collettivi, dei comportamenti elettorali infedeli, delle dinamiche palesemente ingiuste nel mercato del lavoro, oppure ci si metta in osservazione e in dialogo con il malessere giovanile, con il senso di sfiducia verso l'esistente, con il desiderio di cambiamento reclamato a gran voce o con la paura dell'immobilismo tenuta segreta, quella domanda torna attuale.

Sta pertanto a noi adulti prenderci la responsabilità, evitando di manipolare e monopolizzare l'educazione e la cura degli adolescenti con medicalizzazioni o altre forme artificiose, ma cercando di creare campi esperienziali fertili che consentano a loro cioè ai ragazzi di trovare in autonomia la propria spinta e direzione evolutiva. Il rito così come lo abbiamo pensato e sperimentato è una performance esperienziale predisposta per creare una connessione tra l'individuo e la sua comunità/cultura di riferimento. Secondo Paul Goodman (1956), analizzando la questione giovanile della società americana degli anni sessanta, il mondo degli adulti di quel tempo non era più in grado di generare lavori interessanti per le nuove generazioni e di sviluppare e promuovere nelle nuove generazioni un autentico senso di appartenenza a una comunità. Questa incongruenza inter-generazionale, attribuibile anche in questo caso all'assenza di riti di passaggio fluidi e culturalmente strutturati, si ripete anche nel nostro tempo e questo fenomeno genera adolescenze indefinite e infinite che slatentizzano disagi personali e sociali. Dobbiamo pertanto ricostruire con i giovani nuove ritualizzazioni e nuove cornici in grado di generare sviluppo ed evoluzione.

Stefano Laffi (2014) nelle sue riflessioni sulla questione giovanile evidenzia quanto non siano i ragazzi a dover essere giudicati e cambiati quanto invece gli adulti che non sono in grado di fungere da punti di riferimento.

Dobbiamo pertanto ricostruire con i giovani nuove ritualizzazioni e nuove cornici in grado di generare sviluppo ed evoluzione.

Il circuito di Gestalt: un rito esperienziale a scuola di Filippo Petrogalli e Andrea Fianco

Bibliografia

- Abramovic M. (2010)** *Marina Abramovic, the artist is present*, New York, Museum of Modern Art.
- Bergomi S. (2009)** *Chasse dont les seules proies sont des ombres. Le «Jeu des Ombres» entre GestaltTherapie et Anthropologie.*
- Berry J.W. (1984)** *Cultural relations in plural societies: alternative to segregation and their sociopsychological implications* In Miller M. *Groups in Contact*. San Diego, Academic press.
- Boyd D. (2014)** *It's Complicated. La vita sociale degli adolescenti sul web*, Castelvechi, Bologna.
- Csikszentmihalyi M. (1990)** *Flow. The psychology of optimal experience*, New York, Harper&Row.
- De Martino E. (1973)** *Il mondo magico*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Fabbrini A., Melucci A. (1992)** *L'età dell'oro. Adolescenti tra sogno ed esperienza*. Milano, Feltrinelli.
- Galimberti U. (2000)** *Psiche e techne*, Milano, Feltrinelli.
- Gardner H. (1993)** *Creating Minds. An Anatomy of Creativity Seen Through the Lives of Freud, Einstein, Picasso, Stravinsky, Eliot, Graham and Gandhi*. New York: Basic Book. Tr: It., 1994, *Intelligenze creative*, Milano, Feltrinelli.
- Goodman P. (1956)** *La gioventù assurda*, Torino, Einaudi.
- Hillman J. (1984)** *Le storie che curano: Freud, Jung, Adler*. Milano, Raffaello Cortina.
- Hillman J. (1997)** *Il codice dell'anima: carattere, vocazione, destino*, Milano, Adelphi.
- Kaës R. (2007)** *Un singolare plurale*, Roma, Borla.
- Krakauer J. (2008)** *Nelle terre estreme*, Corbaccio.
- Laffi S. (2014)** *La congiura contro i giovani. Crisi degli adulti e riscatto delle nuove generazioni*. Milano, Feltrinelli.
- Losi N. (2000)** *Vite altrove. Migrazione e disagio psichico*, Milano, Feltrinelli.
- Lotman J. M. (1985)** *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia, Marsilio Editori.
- Mead M. (1972)** *Generazioni in conflitto*. Milano, Rizzoli.
- Perls F. (1973)** *The Gestalt Approach & Eye Witness to Therapy*. Palo Alto CA: Science and Behavior Books, Inc.
- Perls F., Hefferline R., Goodman P. (1951)** *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality*. New York, Julian Press.
- Polster E. (1988)** *Ogni vita merita un romanzo*, Roma, Astrolabio.
- Polste E. (1995)** *A population of selves*, S. Francisco, Jossey Bass inc.
- Propp V.J. (1966)** *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi.
- Turner V. (1982)** *From the Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, Performing Arts journal Publications, New York. Tr: it. (1986), *Dal rito al teatro*, Bologna, Il Mulino.
- Turner V. (1993)** *Antropologia della performance*, Bologna, Il Mulino.
- Van Gennep A. (1909)** *Les rites de passage*, Paris, Nourry. trad. it. *I riti di passaggio*, 1981, Torino, Bollati e Boringhieri. www.mai-hudson.org/
- Zerbetto R. (2002)** *Il logos ama nascondersi*. In Claudio Naranjo (a cura di) "Gestalt de Vanguardia". Victoria. Ed la Llave
- Zerbetto R. (2010)** *Il Sogno, la Gestalt e gli Archetipi* Contributo a *Mazzo di Fiori, Festshrift in onore di Herbert Hoffman*. Wiesbaden: Dieter Metzler

Note sugli autori

Filippo Petrogalli: psicologo e psicoterapeuta ad orientamento gestaltico, coordinatore della didattica presso il CSTG, si occupa di psicologia scolastica e di formazione nel campo delle relazioni interculturali.

Andrea Fianco: psicologo e psicoterapeuta ad orientamento gestaltico, coordinatore progetto SPS presso il CSTG, collabora con alcuni istituti scolastici in qualità di consulente e formatore, ed è docente a contratto presso l'Università degli Studi di Milano.

*La musica ha un grande potere:
ti riporta indietro nel momento stesso in cui ti porta avanti,
così che provi contemporaneamente nostalgia e speranza*
(Nick Hornby)

*L'arte non insegna nulla.
Tranne il senso della vita*
(Henry Miller)

Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart

di Paola Dei

Abstract

Il contributo intende mettere in evidenza come nella fasi di passaggio, che trovano la loro massima espressione nel periodo adolescenziale, le arti possano avere la funzione di dar voce a quel disagio interiore di chi non ha ancora le parole giuste per esprimersi, creando pace e quiete nel caos emozionale e permettendo a chi ne fruisce di attraversare ed incontrare la *consapevolezza*, il *contatto*, il *qui e ora*, la *disobbedienza*, non fine a se stessa, ma come atto di libertà interiore tesa a portare *bellezza*. Un tutto che è qualcosa in più della semplice somma delle parti, come insegna la *Psicologia della Gestalt*. Un viaggio affascinante attraverso le percezioni sonore e visive che ci guida, grazie all'esperienza diretta di un adolescente, immerso in "un disagio costante, radicale, cronico", per dirla con le sue parole, alla scoperta dello "stupore del vivere". Un percorso di iniziazione con brani e suoni, che possono sostenere in tutto il mondo persone di diverse culture al fine di tratteggiare una diversa antropologia fondata su esperienze artistiche. Accanto all'approccio esperienziale ed artistico, le ricerche scientifiche citate fungono da compendio all'articolo dimostrando che il percorso di guarigione dell'adolescente trova fondamento e ipotesi, (anche se contrastate), fra medici, biologi, psicologi, fisici, filosofi, teologi che per loro conto si sono occupati di quello che è stato definito *Mozart Effect*, sul quale ancora molto c'è da scoprire ed esperire.

The contribution want to highlight how in the transition stages, which find their highest expression in the adolescent period, the arts can have the function to give voice to that inner discomfort of those who have not the right words to express themselves, creating peace and rest in the emotional chaos and allowing those who benefit to cross and meet the *knowledge*, *contact*, *here and now*, *disobedience*, not an end in itself, but as an act of inner freedom aimed to bring *beauty*. A whole that is something more than the sum of all parts, as taught by the *Gestalt Psychology*. A fascinating journey through sound and visual perceptions to guide us, thanks to the direct experience of a teenager, immersed in "a constant discomfort, radical, chronic", to quote his words, the discovery of the "wonder of life." A path of initiation with tracks and sounds, which can support all over the world people of different cultures in order to outline a different anthropology founded on artistic experiences. Nearby the experiential and artistic approach, scientific research mentioned serve as a compendium to the article proving that the adolescent healing journey is grounded and assumptions (though countered) among doctors, biologists, psychologists, physicists, philosophers, theologians which on their own have been involved in what has been called *Mozart Effect*, on which there is still much to discover and experience.

Parole chiave: arte, musica, Mozart, riti di passaggio, adolescenza, consapevolezza, contatto, qui e ora, disobbedienza.

Keyword: art, music, Mozart, rites of passage, teens, awareness, contact, here and now, disobedience.

1.1. Introduzione. Arte e iniziazione

Le opere dell'artista svedese Markus Akesson che vive e lavora a Nybro sono caratterizzate da una calma irreale che evoca

[...] un momento di sospensione fra ciò che è accaduto e ciò che potrebbe accadere, allo stesso tempo però ci lasciano anche una sensazione di turbamento, come se qualcosa non tornasse in quello che stiamo guardando¹. Il tema ricorrente nella sua poetica è quello del rito di passaggio, che si declina in mille modi: dall'infanzia all'adolescenza, dalla veglia al sonno, dalla luce al buio, dal sogno alla realtà, dalla vita alla morte. (op. cit., De Luca C (2014) (thingsliketoday.com)

come un life motive che intende rappresentare qualcosa di selvaggio e incontrollabile e la

Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart di Paola Dei

cui presenza contribuisce a creare «un'atmosfera surreale e vagamente inquietante».

La stessa che si avverte quando si iniziano a leggere i versi della Divina Commedia di Dante, scritta molti secoli addietro, dove grazie alla guida di Virgilio entriamo in una selva oscura che nel testo *Le radici storiche dei racconti di fate* di Vladim J. Proop si trasforma in una sorta di sacro bosco. Tutti e tre gli autori citati, in maniere diverse, sono capaci di unire l'esperienza estetica alla vita, alla relazione con il mondo ed all'idea di una quotidianità feconda; quasi un'epifania, l'evidenza di ciò che il futuro potrebbe regalarci: gioia o dolore, luce o ombra, male o bene.

L'esperienza estetica vivificante è personificata in Apollo, l'ispiratore degli artisti e da lui Dante si sente illuminato: «*Surge ai mortai per diversa foce la lucerna del mondo. Dante esprime la sua ammirazione verso la luce mentre attraversa ombra e buio e si trova bloccato dentro un cerchio che alla fine scompare per permettergli di aprirsi ad una via ed una vita nuova: Vita nova*», mentre ci dice che l'amore è in grado di muovere gli astri, il sole, le stelle. (op. cit., Resnik S. (2010) p. 34, 35)

Lo studioso di folclore russo sembra invece avere più a che fare con Dioniso quando ci mostra i contrasti fra culture diverse nel tempo e nello spazio. «*Per approfondire l'originario è necessario sporgersi nell'abisso*» (op. cit. Resnik, 2002). In base alle teorie dello studioso di folclore russo, le favole altro non sono che la riproduzione e il resoconto dei miti e riti delle società primitive, non fantasia quindi ma storia che prevedeva prove fisiche e psichiche non indifferenti. Ipotesi che sposò anche il nostro Italo Calvino, già sostenuta dalla scuola antropologica inglese, più specificatamente da Lang (op. cit. Oliva Libro (1907) (lefavedilang.it), alla quale Saintyves (op. cit. Nourry E. (P. Saintyves) (1914) aggiunse l'intuizione del legame fra iniziazione e fiaba, salvo differenze dovute ai passaggi da una cultura all'altra e la trasformazione da mito a fiaba (op. cit. Thompson, 2016).

A conferma della tesi, ci giunge la notizia che:

[...] i giovani maschi della tribù amazzonica dei Satere Mawe, per entrare nel mondo degli adulti, sfidano la Paraponera clavata, per gli amici bullet ant, o formica proiettile, (un insetto così chiamato perché il dolore che provoca quando morde con le sue potenti mandibole è paragonabile a quello di un colpo di pistola), in lando le mani in un paio di speciali guanti imbottiti con decine di esemplari per almeno 10 minuti. E ovviamente, durante la prova, non devono piangere né lamentarsi (op. cit. Lisa Brown/Flickr in Focus agosto 2015 (focus.it).

Rituale che scaturisce probabilmente da una narrazione mitologica che di per sé ha insiti i principi della contraddittorietà, in quanto cangia di senso in base alle diverse culture e ai diversi tempi. Levi-Strauss in: *Antropologia strutturale* afferma:

Taluni pretendono che ogni società esprima, nei suoi miti, sentimenti fondamentali come l'amore, l'odio o la vendetta, che sono comuni all'intera umanità. Per altri, i miti costituiscono tentativi di spiegazione di fenomeni difficilmente comprensibili: astronomici, meteorologici, ecc. La mitologia sarà considerata come un riflesso di una struttura sociale e dei rapporti sociali (op. cit. Levi-Strauss C. (1958) (1966).

Oggi nella cultura occidentale le prove che consentono di passare dall'età adolescenziale a quella adulta, hanno assunto un'altra veste: esami, appartenenza ad un gruppo, capacità critica, libertà di pensiero, consapevolezza, contatto con il proprio sentire, un compendio di rimandi e citazioni a tutte quelle componenti che caratterizzano questo momento che

Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart di Paola Dei

permette di entrare in contatto con l'intimità dell'essere che è in noi e compiere così la prima metaforica trasgressione, la stessa che compie la psicoterapia ritualizzandola con una norma: *la legge del setting*. (op. cit. Resnik, 2002) Effettuare un percorso di psicoterapia è di fatto un percorso iniziatico che ci permette di entrare nella grotta-corpo per incontrare le angosce, la rimozione di certi sentimenti, la depressione, la paura, etc. Un'esperienza profonda e personale che ci fa incontrare gli abitanti del mondo delle ombre, della profondità abissale della nostra protostoria: una storia ancora non scritta. Al pari di un adolescente e di un popolo, il paziente sviluppa la propria storicità lasciando tracce, impronte, disegni, segni che nella mia pratica clinica utilizzo per entrare insieme ai pazienti nel sacro bosco e permettergli di scoprire l'estraneo che è in loro e le stanze dell'anima

"Ma uno deve crescere per forza?" chiede Alice al Cappellaio matto.

"In due forse no, ma uno solo purtroppo sì, deve crescere." Risponde laconico il Cappellaio Matto, novello Virgilio che accompagna Alice nel viaggio dentro un mondo da scoprire, quello in cui Carrol la invia metaforicamente in nome di tutti gli uomini. (op. cit. S. Bartezzaghi (2003)

Nei momenti più difficili della vita siamo sempre soli, ma importante è non essere da soli. Questo il motto che lessi al mio ingresso nel CeIS Centro Italiano di Solidarietà, quando vi entrasti per la prima volta a svolgere lì il mio lavoro di Psicopedagogo prima e di Art terapeuta dopo presso il CAST di Assisi San Gregorio.

Holderlin nel suo libro in cui canta Mnemosyne dice: *"Lang ist Die Zeit"*, lungo e profondo è il tempo. Da quale dimensione sporgersi per concepire il nostro? (op. cit. Resnik, 2002). E gli adolescenti in quale dimensione devono guardare per trovare la via e i compagni migliori per i loro viaggi di iniziazione? Miti e riti del nostro arcaico cervello che per alcuni non esistono più perché si è andata sempre più diluendo la demarcazione fra adolescente e adulto (op. cit. Petropoli-Charmet, 2015), per altri hanno assunto significati e significanti diversi, per altri ancora esistono sotto forma di simboli e segni. L'umana crescita che da sempre è oggetto di analisi da parte di pedagogisti, psicologi, antropologi, sociologi che ne hanno, ciascuno a suo modo e con i propri strumenti, esaminato le componenti più disparate, comporta da sempre il vivere un periodo in bilico su una corda che sembra divenire sempre sottile e che richiede di volta in volta maggiori capacità per rimanere in piedi. Un tempo, d'ebbrezza e dramma insieme, che si esprime principalmente nella fase adolescenziale, una stagione vorace di storie per andare all'incontro con ciò che non ci si aspetta in mezzo ad un Universo cangiante come appare nelle opere dei pittori impressionisti che esaltarono su tutto la sensazione dell'attimo che si vive e corre via e che richiede particolare attenzione al presente. *«Quel momento che ha analogie evidenti con la fotografia in quanto coglie l'immagine della realtà in una frazione di secondo (francescomorante.it)»*. e che evoca il *"qui e ora"* e l'attenzione alla presenza di matrice gestaltica.

Se in questa idea di attimo presente che fugge e cangia, può essere accostata alla corrente impressionista per l'attenzione al momento presente ed alla capacità di saperlo cogliere, non altrettanto accostabili sono i significati, che nei pittori di quel periodo esprimevano sempre mondi intrisi di bellezza e di gioia che nella fase adolescenziale sono invece turbo-

"Ma uno deve crescere per forza?" chiede Alice al Cappellaio matto. "In due forse no, ma uno solo purtroppo sì, deve crescere." Risponde laconico il Cappellaio Matto, novello Virgilio che accompagna Alice nel viaggio dentro un mondo da scoprire, quello in cui Carrol la invia metaforicamente in nome di tutti gli uomini

L'umana crescita che da sempre è oggetto di analisi da parte di pedagogisti, psicologi, antropologi, comporta da sempre il vivere un periodo in bilico su una corda che sembra divenire sempre sottile e che richiede di volta in volta maggiori capacità per rimanere in piedi

Quel momento che ha analogie evidenti con la fotografia in quanto coglie l'immagine della realtà in una frazione di secondo e che evoca il "qui e ora" e l'attenzione alla presenza di matrice gestaltica

Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart di Paola Dei

“La vita è bella” ci dice Hillman e ci esorta a coltivare l’idea che il rapporto psicologico non surroga il rapporto umano, ma deve essere base e fondamento di ogni tipo di relazione

lenti e colmi di contraddizioni, ma che possono proprio nella bellezza trovare strade per contrastare i momenti in cui le ombre sovrastano su ogni vissuto.

Capita a volte che anche la stessa psicologia ci lasci da soli, come sostiene Hillmann in *Re-visione della psicologia*, mentre tenta di donare nuova energia al percorso di crescita per farlo divenire arte dell’anima e ci sfida a capovolgere le idee più consuete, a trovare nuove prospettive, nuove angolazioni da cui ripercorrere l’esperienza. “*La vita è bella*” ci dice Hillman e ci esorta a coltivare l’idea che il rapporto psicologico non surroga il rapporto umano, ma deve essere base e fondamento di ogni tipo di relazione (op. cit. Hillman, 1992).

1.2. In viaggio con Mozart

Il senso del viaggio evoca da sempre i percorsi di iniziazione: viaggi on the road, viaggi nell’anima, viaggi che rimandano a percezioni spazio-temporali, viaggi intesi come attraversamento della nostra vita, viaggi come percorsi di crescita o di studio. In questo senso rappresentano quanto di più connaturato ci sia nell’esistenza di ciascuno di noi e nel cammino verso la maturità che compiono gli adolescenti potremo definire “The grand tour” di iniziazione alla vita.

Per raccontare uno questi di viaggi ho voluto scegliere Mozart, sia perché mi permette di parlare degli effetti della *bellezza* attraverso la meravigliosa iniziazione alla vita esperita da un ragazzo di 15 anni che “nel mezzo del cammin di *propria* vita” incontrò Mozart, ovviamente non in carne ed ossa ma attraverso la sua musica, sia perché la vita stessa del grande compositore è un compendio di rimandi, citazioni, simboli ad iniziazioni verso la maturità e la ricerca della dimensione del sacro nell’uomo.

Come ci ricorda Giancarlo Vilella, citando André Tubeuf e il suo testo: *Mozart. Chemins e chants*, Mozart ci permette di incontrare ambienti, personaggi, simboli che ci offrono una visione a tutto tondo del senso del viaggio con le difficoltà relazionali, economiche, familiari, che ce lo rendono umano e non poggiato su un irraggiungibile piedistallo lontano dalla vita degli adolescenti di oggi.

[...] gli aspetti concreti della via di Mozart, in particolare i viaggi con la loro importanza nelle reazioni e nello sviluppo della sua personalità, ma anche con le concrete difficoltà che questo implicava all’epoca.

[...] gli aspetti concreti della via di Mozart, in particolare i viaggi con la loro importanza nelle reazioni e nello sviluppo della sua personalità, ma anche con le concrete difficoltà che questo implicava all’epoca; il rapporto di Mozart con la musica, la dimensione della sua capacità creativa; certamente spontanea ma non isolata dall’evoluzione tecnica e poetica della musica del tempo, i sentimenti d’amore e quelli in relazione con il prossimo, in generale il rapporto con la morte, una presenza costante e “normale”, il rapporto con il padre: lo spessore culturale che c’è dietro una creatività eccezionale, le ragioni dell’importanza tecnica di alcune fra le opere principali (op. cit. Vilella G. (2007) p. 69)

La sua musica ci permette anche di sostenere che in ogni tipo di cultura vivendo appieno l’attimo presente sentiamo di esserci nel “qui e ora”.

Non esiste cultura nel mondo che si dispensi dall’avere e dal praticare la musica. Gli antropologi, gli etnologi, i ricercatori della semiologia musicale e persino gli etologi sono concordi nell’assegnare un alto valore di segni cato alle pratiche musicali delle tribù dell’uomo (users.unimi.it).

I suoni e i canti fin dagli albori della civiltà hanno dato ritmo alla vita insieme ai colori abolendo i confini fra noi e il mondo esterno e fondendoci con la natura. La musica, come

Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart di Paola Dei

le arti, produce *bellezza* e può modificare radicalmente il nostro rapporto con il mondo. Ascoltare la musica di Mozart è un'esperienza vivificante, è la scoperta dell'amore in tutte le sue forme: pacato, intenso, leggero, allegro, gioioso. «*Tutto ciò che ha scritto è caratterizzato da una particolare freschezza e da una grande perfezione matematica* (albertinipierangela.altervista.org)».

Anche per la moderna pedagogia la presenza assume una posizione rilevante nel percorso educativo, soprattutto quando le diversità di cultura mostrano percorsi diversi nelle varie fasi della crescita:

Quando arrivano ragazzi da Paesi lontani, la scuola può accoglierli con molta attenzione alla provenienza, oppure li può accogliere con molta attenzione alla presenza. Sono due sfumature che, portate avanti, divergono molto. Queste due dimensioni possono essere accettabili entrambe come punto di partenza di un rapporto ed è importante che chi educa insegnando abbia una formazione e un allenamento per capire qual'è l'avvio di una relazione signi cativa e costruttiva (op. cit. Canevaro, 2000, p. 241).

Ci dice la storia che Amadeus Mozart stesso fu un iniziato che «*Intraprese questa via come un itinerario ideale alla ricerca della verità* (montesion.it) », in molte sue opere si snodano davanti ai nostri occhi «*tutti i simbolismi del suo percorso di iniziazione massonica [...] alla quale Mozart aveva aderito n dal 1785* (op. cit. Signo)», in particolare ne: *Il flauto magico*, *Die Zauberflöte*, ambientato in Egitto dove il Mago Sarastro, il custode della Sapienza, che Tamino crede malvagio a causa del racconto che di lui fa la Regina della Notte Astrifiamante, Madre di Pamina, propone a Tamino tre prove di iniziazione.

Le prove che Tamino deve superare ricordano in tutto e per tutto i riti adolescenziali con simbolismi evidenti, come la ripetizione del numero tre. Tre infatti sono le dame che lo soccorrono quando è assalito dal drago, e saranno ancora tre i fanciulli che guideranno Tamino fino alle porte del Tempio della Luce regalandogli un flauto magico e raccomandandogli di avere: «*indomita costanza, fede e di serbare il silenzio su ciò che vedrà*». Sempre tre sono i Templi che Tamino si trova davanti: quello della Natura, quello della Ragione e quello della Sapienza, così come tre sono le prove più difficili che Tamino deve superare per liberare Pamina, attraversando il silenzio e la purificazione con acqua, aria, terra e fuoco. Tre sono anche le Dame che la Regina della notte Astrifiamante ha al suo servizio.

Il numero tre a sua volta evoca L'Enneagramma (op. cit. Naranjo, 1996), un percorso di iniziazione alla ricerca di noi stessi che è una parte importante del percorso di crescita della Psicoterapia della Gestalt.

L'alto simbolismo che si cela dietro l'opera fa emergere significati profondi, come il non fidarsi delle apparenze, il guardarsi dal pianto di certe donne, il contrasto fra tipologie diverse di femminilità, il valore della pazienza tacendo e osservando, il mistero insondabile dell'animo umano e le imprevedibili verità che si nascondono dentro l'inconscio (op. cit. Signo). *Un tutto che è più della somma delle singole parti* e che fa emergere in figura un personaggio che da "ragazzo" diviene "uomo" mentre si celebra la vittoria del "Bene" sul "Male" L'alternanza di riferimenti fra il giorno e la notte, si sviluppa attraverso passaggi dove prevalgono l'inganno e la superstizione che però si trasformano in luce e sapienza solare mentre «*avviene un capovolgimento di prospettiva nel ruolo dei buoni e dei malvagi, i cui poli*

Quando arrivano ragazzi da Paesi lontani, la scuola può accoglierli con molta attenzione alla provenienza, oppure li può accogliere con molta attenzione alla presenza. Sono due sfumature che, portate avanti, divergono molto.

Il numero tre a sua volta evoca L'Enneagramma, un percorso di iniziazione alla ricerca di noi stessi che è una parte importante del percorso di crescita della Psicoterapia della Gestalt.

Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart di Paola Dei

opposti sono rappresentati da Sarastro e dalla Regina della Notte, Astrifiammante.”

Il superamento delle prove di Tamino, segna ed evoca il percorso di iniziazione compiuto da Eric-Emmanuel Schmitt, un quindicenne che scoprì la gioia di vivere, grazie alla musica o meglio una particolare musica: quella di Mozart.

1.3. Mozart Effect

Prima di addentrarmi nel suo personale percorso di iniziazione, trascrivo alcuni risultati delle ricerche scientifiche effettuate sugli effetti attribuiti alla musica di Amadè, Wolfgang Amadeus Mozart, il *Divino bambino*, il cui nome fu tutto un programma fin dalla nascita: Amadeus, *AmaDio* o *Amato da Dio*, (traduzione latina del nome Theophilus) come sosteneva Salieri in alcune trasposizioni teatrali e cinematografiche, che non riusciva a spiegarsi il motivo di questo amore, pur comprendendo la grandezza dell'opera del compositore austriaco

Nel 1991 le ricerche del medico otorinolaringoiatra Alfred Tomatis rilevarono che l'ascolto di musica classica, in particolare Mozart, potesse aiutare nella cura delle disfunzioni dell'orecchio e del cervello, nel 1993 i fisici Gordon Shaw e Frances Rauscher (op. cit, Shaw G. Ky. K. E Rauscher F. (1993) n. 335), effettuarono ricerche, successivamente contestate per poi essere riprese nel 1998 nel dipartimento di psicologia del Wisconsin, che mettevano in evidenza come ascoltare musica di Mozart, in particolare le composizioni K488 e K448, sviluppasse l'intelligenza spazio temporale molto utile a pittori e chirurghi (op. cit, Steele K. Bass K e Crook M. (1999) Vol. 10). Nel frattempo Don Campbell nel 1997 pubblicò per Baldini Castoldi Dalai *L'effetto Mozart*, al quale aggiunse anni dopo: *L'effetto Mozart per bambini*, dopo aver raccolto le esperienze di medici, sciamani, musicisti e ricercatori. Scienza e arte che viaggiano in parallelo quindi, senza creare dicotomie e inutili suddivisioni. Altre ricerche effettuate in ogni parte del mondo fra cui al Centro di Neurobiologia dell'Apprendimento e della Memoria della California hanno rilevato ancora una volta che l'ascolto di alcuni brani di Mozart aumenta il livello del QI, Gordon Shaw ha sostenuto che ascoltando musica benefica vengono stimulate le aree del cervello coinvolte nel pensiero razionale e ad altri compiti non necessariamente musicali, facilitando gli apprendimenti, aspetti non da poco nella fase del percorso di crescita dell'individuo (op. cit. Shaw, 1993). Sembra anche che stimoli le connessioni neuronali del cervello fin da quando siamo dentro la pancia della mamma, ed è fuori dubbio che, nonostante ancora ci siano pareri controversi sul cosiddetto *Mozart Effect*, tutta la musica che ci piace fa incrementare il livello di dopamina. Nella mia esperienza di lavoro iniziata nel 1980 e trasmessa a molti allievi oltre ad essere tratteggiata in due testi editi dalle Edizioni Armando con il titolo: *Tra gioco e arte. Imparare ad imparare con esperienze gestaltiche e mappe cognitive* Collana MedicoPsicoPedagogica diretta da G. Bollea Prefato da B. Luban Plozza, medico psicosomatologo svizzero e musicoterapeuta e *Il mondo magico fra arte e conoscenza. Il metodo dei pittori* Collana MedicoPsicoPedagogica diretta da G. Bollea Prefato da F. Marucelli, ho potuto constatare personalmente quanto l'ascolto della musica di Mozart che ha accompagnato esercizi di gioco sui pittori, favorisse la capacità di apprendimento di altre materie curriculari in un iter di lavoro interdisciplinare. Nell'esperienza che portò frutti insperati, vengono unite le

Esperienza tratteggiata in due testi editi dalle Edizioni Armando nella Collana MedicoPsicoPedagogica diretta da G. Bollea con il titolo: *Tra gioco e arte. Imparare ad imparare con esperienze gestaltiche e mappe cognitive* Prefato da B. Luban Plozza, e *Il mondo magico fra arte e conoscenza. Il metodo dei pittori* Prefato da F. Marucelli

Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart di Paola Dei

esperienze gestatiche e le mappe concettuali per sviluppare i diversi tipi di intelligenza. Fu veramente una gioia vedere i bambini ora bendati, ora accompagnati da profumi (op. cit. Dei, Gambarini, 2000, pp. 55, 57, 58), scoprire lo spazio di Kandinskij aiutati dalle note di Mozart e danzare con i colori nelle diverse metaforiche stanze dell'anima avvinti dalla Marcia Turca, mentre incominciavano e *sentire e scoprire* le loro sensazioni

È difficile fare le cose difficili/ parlare al sordo, mostrare la rosa al cieco. Bambini imparate a fare le cose difficili: dare la mano al cieco, cantare per il sordo/ liberare gli schiavi che si sentono liberi. (op. cit. Rodari).

I lavori sono stati percorsi anche con i ragazzi dei successivi gradi di scuola con declinazioni differenti, come è tratteggiato da Graziella Arazzi (collaboratrice Indire) nel testo *Il mondo magico fra arte e conoscenza. il metodo dei pittori* (op.cit., Dei, a cura di, 2009, p. 98,99) ma è importante sapere che il percorso di crescita inizia infatti fin dai primi anni della scuola dell'obbligo e raggiunge il suo apice nel periodo più turbolento dell'adolescenza. Di questa fase andrebbero preservate molte caratteristiche che Amadè, *Il Divino bambino* possedeva.

"A quattro anni dipingevo come Raffaello, poi ho impiegato una vita per imparare a dipingere come un bambino" ci dice Picasso, grande pittore esponente del cubismo.

Che l'effetto potenziante del QI a seguito dell'ascolto della musica di Amadè, sia mito o realtà poco importa in questa sede, ciò che invece mi propongo di mettere in evidenza è il rito, o meglio, il percorso di iniziazione che il ragazzo di 15 anni sopra citato, senza alcuna voglia di vivere intraprese accompagnato da Mozart, l'Amadeus del film con l'omonimo titolo, che uscì nelle sale cinematografiche nel 1984 e che alla cerimonia degli Oscar nel 1985 fece incetta di Premi, grazie anche alla stupenda interpretazione di Tom Hulce.

Tratto dall'opera teatrale di Peter Shaffer, il film nel 1998 è stato inserito al cinquantatreesimo posto nella classifica americana fra i migliori film di tutti i tempi.

Amadè o Wolfy, come lo chiama Constance Weber, sorella di Aloisia, uno dei grandi amori del compositore, fu definito "Il musicista prediletto degli angeli" e la sua fragorosa risata sembra risuonare ancora fra le stanze dei palazzi settecenteschi sotto la luce delle candele per ricreare le atmosfere dell'epoca, dove Imperatori, mecenati e personaggi imparruccati e incipriati bramavano avere gli artisti migliori.

È stato lui a cominciare lo scambio epistolare. Avevo 15 anni. Un giorno mi ha mandato una musica che ha cambiato la mia vita. O meglio mi ha tenuto in vita. Senza quella musica sarei morto (op. cit. E. E. Schmitt, p. 5).

- dice Eric-Emmanuel Schmitt nel testo: *La mia storia con Mozart* e continua-

[...] da allora gli scrivo spesso, poche parole che scarabocchio su un angolo libero di tavolino mentre elaboro un libro o lunghe lettere buttate giù di notte quando sulla città grava un cielo arancione senza stelle. Quando gli va, mi risponde. Sempre sorprendete, sempre folgorante, che sia durante un concerto, nella sala d'attesa di un aeroporto o un angolo di strada [...]. Mozart si esprime con i suoni, io compongo testi. Più che Maestro di musica, è diventato per me Maestro di saggezza, insegnante di cose rare: lo stupore, la dolcezza, la serenità, la gioia. Possiamo definirli amicizia? Da parte mia è amore e anche riconoscenza. Da parte sua.[...] (op. cit. E. E. Schmitt, p. 5)

Parole che non possono non evocare Karl Barth, grande Teologo Svizzero che grazie a

[...] da allora gli scrivo spesso, poche parole che scarabocchio su un angolo libero di tavolino mentre elaboro un libro o lunghe lettere buttate giù di notte quando sulla città grava un cielo arancione senza stelle.

Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart di Paola Dei

Mozart effettuò un'altro percorso di iniziazione, quello verso la vera fede. Un viaggio che assomiglia molto a quello degli adolescenti e che mostra molte similitudini con le parole di Schmitt. In una testimonianza del 1955 si esprimeva così:

Debbo confessare che da anni e anni incomincio le mie giornate, grazie all'invenzione del grammofo, a cui non sarà mai resa sufficiente lode, con l'ascolto di Mozart, e soltanto dopo (per tacere della lettura dei giornali) mi dedico alla dogmatica. Debbo anche confessare, per di più che se dovessi mai giungere in paradiso, domanderei anzitutto di Mozart, e soltanto dopo cercherei Agostino e Tommaso, Lutero, Calvino e Schleiermacher. Ma quale spiegazione dare? Forse, in poche parole, questa: il pane quotidiano comprende anche il gioco. Io sento che Mozart — il Mozart degli anni giovanili e quello più maturo, e come nessun altro — gioca. Il giocare è però qualcosa che richiede abilità, e pertanto un impegno alto e severo. Sento in Mozart un'arte del gioco, quale non mi è dato percepire in nessun altro. Il bel gioco presuppone che si abbia una conoscenza infantile del centro — perché la si ha del principio e della fine — di tutte le cose. Sento che la musica di Mozart scaturisce da questo centro (op. cit, Barth K. (1980-2008).

E mentre un giovane quindicenne ed un Teologo attingono da Amadé per trovare la gioia di vivere e attraversare le loro diverse iniziazioni, alcuni ricercatori dell'Università del Texas Health Science Center di Huston ci informano che i chirurghi che ascoltano Mozart prima di cercare i polipi nel colon di un paziente ne trovano percentualmente di più di chi non aveva ascoltato musica (op. cit, Intini, 10/04/2012).

A 15 anni ero stanco di vivere. Probabilmente solo a 15 anni ci si può sentire così vecchi. Senza quella mano che mi ha trattenuto probabilmente mi sarei lasciato scivolare nel suicidio [...] Di che si soffre a 15 anni? Proprio di questo, di avere 15 anni, di non essere più un bambino e di non essere ancora un uomo, di nuotare in mezzo a un fiume dopo essersi lasciato una sponda alle spalle e non aver ancora raggiunto l'altra, di finire sott'acqua, bere, riaffiorare, lottare contro le minacce della corrente con un corpo nuovo che ancora non si conosce. Violenti i miei 15 anni. La realtà picchia, entra, si piazza e fa fuori le illusioni.. Com'era bello l'Universo nonché non era ancora quello vero [...] a 15 anni avanzavo in un cimitero di speranze [...]. I miei genitori mi fecero visitare dai dottori...nessuno capiva cosa mi succedesse. Quando mi interrogavano mi trinceravo dietro un muro di silenzio con la coscienza di portare il fardello dell'iniziato ora che avevo penetrato gli arcani segreti della vita, che ero consapevole- io solo, a quanto pareva- che l'Universo fosse divorato dalla morte. [...]. Cosa ci guadagnavo ad aprire gli occhi a quegli innocenti, visto che non se ne rendevano conto (op. cit, E. E. Schmitt, p. 7).

Intanto molti secoli prima il Divino bambino componeva l'Aria della Regina della notte mentre osservava la suocera che gli gridava: *"Egoista, egoista!"* e trasformava la quotidianità in arte.

Eric-Emmanuel Schmitt, secoli dopo, ascolta a teatro una cantante litica che canta l'Aria della Contessa ne: *Le nozze di Figaro* e sembra uscire dalla grotta-corpo nella quale sta affrontando i mostri incontrati durante il suo percorso di iniziazione. La sofferenza infatti, tende per natura a diventare il centro di gravità della nostra coscienza, un sole nero attorno al quale ruota tutto. Tutta l'energia dello spirito viene assorbita e consumata dal dolore, non esiste altro. (op. cit. Resnik, 2002)

Voglio riascoltare questo pezzo...Quando? Devo convincere i miei genitori a comprare i biglietti..Avrò tempo per ascoltare tutte le meraviglie di cui rigurgita il pianeta? [...]. La guarigione attraverso la bellezza. Agli psicologi non era venuto in mente di guarirmi con questa terapia (op. cit, E. E. Shmitt, p.1).

Intanto Barth, immerso in un'altra storia e in un'altra epoca, ancora gli fa eco per suo conto:

Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart di Paola Dei

Forse gli angeli, quando sono intenti a rendere lode a Dio, suonano musica di Bach, ma non ne sono sicuro; sono certo invece, che quando si trovano tra di loro suonano Mozart ed allora anche il Signore trova diletto nell'ascoltarli.

Si racconta che durante una sua visita a Roma da adolescente, nel 1770 ascoltò il Miserere di Gregorio Allegri nella Cappella Sistina e riuscì a trascriverlo interamente a memoria dopo solo due ascolti. Seppe della straordinaria impresa anche il Papa Clemente XIV.

Forse gli angeli, quando sono intenti a rendere lode a Dio, suonano musica di Bach, ma non ne sono sicuro; sono certo invece, che quando si trovano tra di loro suonano Mozart ed allora anche il Signore trova diletto nell'ascoltarli. Egli ha colto l'armonia della creazione, ha udito che in essa c'è anche l'oscurità, ma l'oscurità non è tenebre, c'è anche il bisogno, ma il bisogno non è difetto, c'è anche la tristezza, ma non può trasformarsi in disperazione, e anche ciò che vi è di fosco non degenera in tragedia (op. cit, Barth K. (1980-2008).

In un articolo scritto per i 250 anni di Mozart si legge:

Fervido credente eppure massone, geniale eppure infantile, capace di composizioni celestiali ma anche di gravi scurrilità: Amadè è stato un campionario di contraddizioni. [...] è anche il musicista più amato dai teologi, non solo da Barth, ma anche da von Balthasar, Küng e Ratzinger (Bolla E. C. per i 250 anni di Mozart in Jesus Il musicista prediletto dagli angeli).

Tratto 7 di personalità nell'enneagramma proposto da Claudio Naranjo, uno dei Maestri della Gestalt citato sopra, giocoso, vivace, indisciplinato, farfallone amoroso e Don Giovanni, Amadè era capace di cogliere l'attimo presente senza troppo pensarci e poi di volare in alto con le sue note. Di contattare il dolore e trasformarlo immediatamente in gioia. Velocissimo nell'apprendere una musica per coglierne le note ad una ad una e suonarle perfettamente senza leggere lo spartito, era dotato di orecchio assoluto e da bambino fu messo più volte alla prova facendolo suonare bendato. Si racconta che durante una sua visita a Roma da adolescente, nel 1770 ascoltò il Miserere di Gregorio Allegri nella Cappella Sistina e riuscì a trascriverlo interamente a memoria dopo solo due ascolti. Seppe della straordinaria impresa anche il Papa Clemente XIV.

«Si è vero sono volgare ma vi assicuro che la mia musica non lo è!» tenne a precisare Amadè, che il professor Michael Fitzgerald, psichiatra irlandese docente del Trinity College di Dublino, accosta ad altri artisti come Van Gogh, Andy Warhol, Christian Andersen, rilevando che gli spiriti superiori non possono non avere una piccola forma di stranezza o follia che dir si voglia. «Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit» sosteneva Seneca duemila anni fa. Con i suoi studi riferiti nel testo: *The genesis of artistic creativity*, lo studioso afferma che questi grandi artisti erano affetti da una forma di autismo o dalla sindrome di Asperger. «Autismo e creatività sono due facce della stessa medaglia per quanto riguarda Asperger - scrive Fitzgerald - non puoi averne una senza avere anche l'altra» (op. cit, Fitzgerald, (2005)) La sua tesi ha ottenuto l'appoggio della *National Autistic Society* «E' una teoria sensata perché uno dei criteri per individuare Asperger è una abilità a chiazze, in cui l'individuo eccelle in qualcosa ed è negato in un'altro campo». Un segno di distinzione del genio, commenta il dottor Judit Gould, Direttore del Dipartimento diagnostico dell'organizzazione. In risposta però alla definizione data da Fitzgerald su Beethoven dipinto come emotivamente impacciato, il dottor Barry Cooper esperto del grande compositore ha sostenuto: «Sembrava impacciato perché la sua mente si occupava di cose più importanti e non l'ho mai sentito definire come emotivamente impacciato. E' un ritratto in cui non lo riconosco per nienteniente» (op. cit, Fitzgerald, 2005).

Salieri nella quotidianità se la cavava molto meglio, era un apprezzato insegnante, guadagnava molto di più di Mozart e di certo sarebbe passato alla storia come un buon musicista se nelle opere teatrali e cinematografiche non avesse perso il suo tempo a cercare di far sue le opere di Mozart ed a boicottarlo con il risultato di passare alla storia come un invidioso.

Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart di Paola Dei

Come insegna Naranjo nell'enneagramma, se non si attraversano i nostri vizi trasformandoli in virtù con un percorso di iniziazione alla vera consapevolezza, si rischia di vivere una vita rivolta a guardare l'esterno senza contattare la propria interiorità. Certo da Puskin in poi, i registi hanno ricamato e intessuto aneddoti su questa storia ingigantendo ogni avvenimento e stravolgendo gli eventi, ciò che è certo però è che dalle lettere di Amadè al padre si evince che il compositore già si era accorto della copiatura di alcuni suoi brani da parte di Salieri.

A noi non interessa in questa sede approfondire la parte diagnostica, dal momento che Jaspers nel suo testo: *Genio e follia*, già ci ha dato risposta a questo quesito, sostenendo che per questi grandi una rigida definizione psichiatrica tratta dal DSM, non è mai possibile in quanto limita e ingabbia la loro grande creatività, cosa che di certo a nessuno di loro, amanti soprattutto della libertà, sarebbe piaciuta, tant'è che Mozart fu il primo fra i musicisti ad intraprendere una carriera come libero professionista.

Ciò che a noi interessa è piuttosto cogliere attimi e vissuti che rappresentano un tutto che è qualcosa in più della semplice somma delle singole parti in mezzo ad Universi percettivi che sono base e fondamento della Psicologia e della Psicoterapia della Gestalt e che evocano *il qui e ora, la consapevolezza, la creatività, il contatto, la disobbedienza* non fine a se stessi ma atti d'amore creativo che spinge a cercare le proprie verità interiori. Tutto questo non può non farci pensare ad un bellissimo libro di Erich Fromm: *La disobbedienza e altri saggi*. Considerato il suo testamento spirituale il testo è da intendersi come il rifiuto della disumanizzazione in atto nelle società capitalistiche e non, tecnologicamente avanzate. Un accorato appello alla coscienza critica che è un atto di libertà e non mera ribellione finalizzata alla violenza, attraverso il quale ci insegna a diventare possessori di ragione e di amore, anziché avviliti e sconfitti accumulatori di cose e di odio. Fromm nel suo testo (op. cit, Fromm, 1929) ci mostra come l'uomo abbia continuato ad evolversi grazie ad atti di disobbedienza laddove era più importante ascoltare la propria intelligenza e la propria fede che non obbedire. Non un mero disobbedire incline a prevaricare l'altro per rafforzare il proprio potere, ma un atto di amore concreto e vitale inteso come libertà di pensiero che splendente crea *bellezza*, quel qualcosa che fa bene all'anima ed allo spirito.

«Caro Mozart ascoltando *Il flauto magico* ho finalmente ritrovato l'aria della mia infanzia. Grazie per aver esaudito la mia richiesta» (op. cit, E. E. Schmitt, 2011, p. 86).

Il sentire, la consapevolezza, il contatto, la disobbedienza, la creatività, i tratti caratteriali, sopra citati non a caso, sono i pilastri portanti nel percorso di crescita che propone l'approccio psicoterapeutico della Gestalt che pratico da molti anni e che integro con le mie competenze artistiche, acquisite con studi specifici e di critico cinematografico, e che divengono una magica alchimia e mi permettono con uno sforzo di presenza e di sguardo, in mezzo ad una costante dispersione di pensieri, di cogliere e vedere l'invisibile e di percepire l'essenziale. In questo articolo ho usato come strumento la musica, ma ciò che principalmente ho inteso fare è stato far emergere è il concetto *dell'amare* che non può non ricondurci ancora una volta ad Hillman ed alla sua *Re-visione della psicologia*, quando ci esorta a guardare la vita e soprattutto nella professione psicoterapeutica a non dimenticare

Ciò che a noi interessa è piuttosto cogliere attimi e vissuti che rappresentano un tutto che è qualcosa in più della semplice somma delle singole parti in mezzo ad Universi percettivi che sono base e fondamento della Psicologia e della Psicoterapia della Gestalt.

Caro Mozart ascoltando *Il flauto magico* ho finalmente ritrovato l'aria della mia infanzia. Grazie per aver esaudito la mia richiesta

Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart di Paola Dei

mai l'aspetto umano coltivando *l'empatia, la compassione, l'umiltà e l'amore* per il prossimo perché è solo sospendendo il giudizio e liberandosi da ogni preconconcetto si può stabilire una vera relazione di aiuto al di là dell'intelletto.

Caro Mozart, due righe solo per annunciarti che sono diventato un uomo, se per uomo s'intende uno che smette di aspirare all'amore per farlo. Ho dovuto attendere i vent'anni. Come te, da quel che leggo nella tua biografia. Abbiamo un punto in comune. Peccato che abbia in comune con te i tuoi ritardi e non le tue precocità. Perché noi, così svegli, per altri versi ci abbiamo messo tanto? Io perché avevo troppa paura degli altri e più ancora di me stesso. E tu? Forse siamo stati così lenti perché eravamo destinati a piacere con mezzi che non erano i nostri, tu con la musica e io- in misura minore- con le parole. Comunque è fatta, tutto bene. Grazie (op. cit. E. E. Schmitt, 2011, p.26).

Schmitt, come tutti già adolescenti abbandona per qualche anno Mozart dedicandosi all'altro sesso ed a una cultura filosofica ma, dopo dieci anni, riprende il suo rapporto epistolare con il Divino Bambino.

Caro Mozart, ammetto di non averti più scritto in questi anni. Quanti ne sono passati? Dieci direi visto che ormai ne ho trenta. Ti avevo dimenticato? Quasi. Ero troppo preso da tutte quelle cose alle quali si dedicano i ventenni, tanto più se, come me, sono convinti di dover recuperare un ritardo. Per dirtela in poche parole sono passato dal ruolo di Cherubino a quello di Don Giovanni... Sono corso dietro al corpo, così come sono corso dietro ai pensieri altrettanto curiosi del sesso quanto della filosofia, libertino facile da sedurre, difficile da stancare, impossibile da trattenere, presto stufo. Del resto Il Don Giovanni, per la sua avidità e per la sua bassezza e perché testimonia un desiderio sfrenato di vita, è stata l'unica opera che ho ascoltato durante la nostra separazione (op. cit. E. E. Schmitt, 2011, p. 27).

I.4. Conclusioni

È molto importante conoscere le notizie che seguono e sapere che certi riti iniziatici grazie all'impegno di Enti e Associazioni hanno cambiato il loro corso:

Per 1200 ragazze masai la cerimonia di passaggio che è iniziata in agosto, in Kenya non sarà più un dramma. Queste giovani, infatti, parteciperanno a un Rito di Passaggio Alternativo a Loitokitok, tre giorni di celebrazioni che sono allo stesso tempo una denuncia originale ed efficace contro le mutilazioni genitali femminili (FGM). In Kenya, come in altri Paesi africani e non solo, il rito di passaggio dall'infanzia all'età adulta viene spesso sancito con il "rito del taglio [...] Da tre anni, invece, grazie ad Amref Health Africa in Kenya e in Tanzania sono state proposte cerimonie alternative che mantengono i riti di iniziazione ma senza le mutilazioni ai genitali e nella fase di passaggio fra l'età adolescenziale e quella adulta vengono fatti corsi di prevenzione dalle malattie sessualmente trasmissibili. (Focus Vita 26/08/2016).

Ma in un mondo caotico dove i valori vanno scomparendo e con essi il senso della vita, è altrettanto importante conoscere la conclusione del percorso di iniziazione di Eric-Emmanuel Schmitt:

Mozart ti amo [...] e quando dico Mozart non intendo solo il tuo nome, intendo il cielo, il sole le nuvole, il sorriso di un bambino, gli occhi dei gatti e la faccia delle persone a cui voglio bene; il tuo nome diventa il codice cifrato che designa ciò che è degno d'amore, di ammirazione, di meraviglia, ciò che sconvolge e pizzica il cuore, tutta la bellezza del mondo (op. cit. E. E. Schmitt, 2011 p. 116).

Eric-Emmanuel Schmitt oggi è uno scrittore e drammaturgo francese naturalizzato belga, conosciuto come uno degli autori più rappresentati nei teatri Europei, nel testo: *Ma vie avec Mozart- La mia storia con Mozart*, ci racconta il suo rapporto con il grande compositore austriaco.

Caro Mozart, ammetto di non averti più scritto in questi anni. Quanti ne sono passati? Dieci direi visto che ormai ne ho trenta. Ti avevo dimenticato? Quasi. Ero troppo preso da tutte quelle cose alle quali si dedicano i ventenni, tanto più se, come me, sono convinti di dover recuperare un ritardo.

Mozart ti amo [...] e quando dico Mozart non intendo solo il tuo nome, intendo il cielo, il sole le nuvole, il sorriso di un bambino, gli occhi dei gatti e la faccia delle persone a cui voglio bene.

Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart di Paola Dei

Nel testo troviamo le risposte ai grandi quesiti dell'esistenza: Dio, l'amore, la morte, perché viviamo, cos'è il dolore. Scopriamo come l'infanzia diventi spirito dell'infanzia in età avanzata. Scopriamo come la profondità e la leggerezza non siano l'una il contrario dell'altra. Scopriamo come sofferenza e allegria non si escludano a vicenda. Scopriamo che l'arte è semplicità e che non c'è bisogno del rumore e delle tinte forti per affermare la bellezza né per incantare il pubblico.

Questo racconto... [...] non è una guida all'ascolto di Mozart, è una guida all'ascolto di noi stessi tramite Mozart. (op. cit, code/9788866320357/schmitt-eric-emmanuel/mia-storia-con.html).

Eminenti studiosi di Storia della Musica ci dicono che Amadè in quello che concerne i concerti per orchestra si trova insieme ad altri compositori fra cui Bach e Beethoven, ma per il pianoforte rimane stella incontrastata nel firmamento della Musica e brilla sulle notti di coloro che persi nel buio faticano ad aspettare l'alba e con la sua risata alleggerisce la strada ai viaggiatori rimasti prigionieri nei meandri più nascosti della psiche durante i percorsi di iniziazione.

Anche per i ragazzi de *Il Volo*, che fanno parte della storia della musica attuale, il percorso di iniziazione ha portato frutti insperati: *costruttività, creatività, capacità collaborativa*. Esempi da perseguire per gli adolescenti che grazie a questa meravigliosa arte che non ha nulla da insegnare, tranne il senso della vita, come sostenne Henry Miller, hanno costruito la loro vita. Auguriamogli di preservare il Mozart che è in loro senza che il successo lo faccia evaporare. Il trio nel 2012 ha suonato in occasione della cerimonia di consegna del Premio Nobel per la Pace riscuotendo consensi in tutto il mondo.

A Karl Barth, che suonava ogni mattina Mozart prima di mettersi a lavorare, T. Merton ebbe a dire:

Anche se sei diventato un grande Teologo, dentro di te Cristo è sempre un bambino. I tuoi libri ed di miei hanno meno importanza di quanto pensiamo noi, ma c'è in noi un Mozart bambino che ci salverà. (op. cit, Morton T., 1968 in Rohr R. Ebert A., 1993 p. 79).

Anche se sei diventato un grande Teologo, dentro di te Cristo è sempre un bambino. I tuoi libri ed di miei hanno meno importanza di quanto pensiamo noi, ma c'è in noi un Mozart bambino che ci salverà

Bibliografia e sitografia

Albertini P. in (albertinipierangela.altervista.org)

Baldaro Verde J, Todella R. (2005) *Adolescenza oggi: la ricerca del rito in Pedagogika*, anno IX n° I Milano

Barth K. (1980-2008) *Wolfgang Amadeus Mozart* Queriniana Editrice Collana Nuovi Saggi

Baudelaire C. (1861) *L'Albatro da I fiori del male* Prima ediz, originale

Bartezzaghi S. (2003) *"Il patto con l'unicorno"* in L. Carrol *Le avventure di Alice nel paese delle meraviglie e Al di là dello specchio* Einaudi

Bolla E. C. per i 250 anni di Mozart in Jesus *Il musicista prediletto dagli angeli*

Brown/Flickr L. in *Focus del 2016*

Canevaro A. (2000) Presentazione all'edizione italiana in Green P. (a cura di) *Alunni immigrati nelle scuole europee. Dall'accoglienza al successo scolastico*, Erikson

De Luca C (2014) *Il rito di passaggio nei quadri surrealisti di Markus Akessons* in Thinks I like today (thingsliketoday.com)

Dei P., Gambarini C. (2000 ristampa 2005) *Fra gioco e arte Imparare ad imparare con esperienze gestaltiche e mappe cognitive* Edizioni Armando Collana Medico Psico-Padagogica Diretta da G. Bollea Prefato da Boris Luban Plozza

Arte e Antropologia nei percorsi iniziatici. In viaggio con Mozart di Paola Dei

Dei P. (2004) *P.A.S.sioni pettegolezzi e amori segreti. Creatività e vita in arte terapia* Edizioni dell'Istituto Italiano di Cultura di Napoli

Dei P. (2009) *Figli al cinema. Prevenire il bullismo.....* Zona edizioni Prefato da R. Barzanti, G. Ippoliti, G. Napoli

Dei P. a cura di (2010) *Il mondo magico fra arte e conoscenza. Il metodo dei pittori* Edizioni Armando Collana MedicoPsicoPedagogica diretta da G. Bollea Prefazione di F. Marucelli

Dropsy J. (1989) *Vivere nel proprio corpo in Fra gioco e arte Imparare ad imparare con esperienze gestaltiche e mappe cognitive* Paola Dei e Chiara Gambarini (2000, ristampa 2005) Edizioni Armando Collana Medico-Psico-Padagogica Diretta da G. Bollea Prefato da Boris Luban Plozza

Fitzgerald M. (2005)
The genesis of artistic creativity

Fromm E. (1982)
La disobbedienza e altri saggi Mondadori

Intini E. *Ascoltare Mozart rende davvero più intelligenti?* in Focus del 10/04/2012

La Matina M. *Osservazioni sul significato della Musica* in (users.unimi.it)

Jaspers K. & Baumbusch B. (2001)
Genio e follia Raffaello Cortina Editore

Hillman J. (1992)
Re-visione della Psicologia Adelphi Editore

Naranjo C. (1999)
La via del silenzio e la via delle parole Astrolabio

Nourry E. (P. Saintyves) (1914)
La force magique: du mana des primitifs au dynamisme scientifique in Gallica Biblioteque Nationale de France

Merton T. (1968)
Diario di un testimone colpevole Garzanti Edizioni

Morante F. *La pittura impressionista in:* francescomorante.it

Oliva Libro (1907)
Le favole di Lang in (lefavoledilang.it)

Petropolli Charmet A. (2014)
La fatica di diventare grandi. La scomparsa dei riti di passaggio Einaudi

Proop V. J. (1949) *Le radici storiche dei racconti di fate* Trad. it. Clara Coisson pref. di Giuseppe Cocchiara Einaudi, Boringhieri 1972, 1985 Ristampa del 2006 con introduzione di A. M. Cirese

Resnik S. (2010) *L'avventura estetica In Arte Coscienza e Conoscenza* Collana diretta da Matteo Lorenzetti Franco Angeli

Rohr R. Ebert A. (1993) *Scoprire l'Enneagramma: alla ricerca dei nove volti dell'anima* Edizioni Paoline

Signo N.
Il simbolismo del flauto magico in: (montesion.it)

Schmitt E. E. (2011)
La mia storia con Mozart E/O Edizioni

Thompson S. (2016)
La fiaba nella tradizione popolare Il Saggiatore
Vilella G. (2007) *Un pubblico diario. Viaggi, incontri e letture di un europeo.* Pendragon Editore

Von Franz M. L. (2009) *L'eterno fanciullo. L'archetipo del puer aeternus* Red Edizioni

Zerbetto R. (1998) *Gestalt terapia della Consapevolezza* Xenia Edizioni

Zerbetto R. Frisanco R. (1990) *Adolescenti oggi, stili di vita e fattori di rischio nella provincia di Siena, con la partecipazione di USL 8 senese e Provveditorato agli Studi di Siena*

Winnicott D. (1974) *Gioco e realtà* trad. it. G. Adamo e R. Gaddini, Armando Roma
www.ibs.it/code/9788866320357/schmitt-eric-emmanuel/mia-storia-con.html Il flauto magico in Wikipedia

Note sull'autore

Scrittrice, Psicologo Psicoterapeuta ed Art terapeuta (IGKGT-DGKTG-CH e AATA-USA), parallelamente ai regolari corsi di studio ha effettuato studi artistici, ha elaborato il Metodo dei pittori e lavorato nelle scuole di ogni ordine e grado, ha condotto corsi di formazione per insegnanti per l'IRRSAE (Istituti di Ricerca Sperimentazione Aggiornamento Educativi promossi dal Ministero della Pubblica Istruzione). E' Didatta Associato CSTG-FISIG e Docente in Psicologia dell'Arte. Collabora con il GSA ed è Critico Cinematografico iscritta alla categoria italiana (SN Critici Cinematografici) e internazionale (FIPRESCI). Scrive su Riviste specialistiche cinematografiche e su Riviste Scientifiche. Nel 2005 ha ricevuto la Medaglia del Senato della Repubblica per la saggistica, oltre a numerosi altri Premi e Riconoscimenti per saggistica, didattica, favole, poesie. Ha altresì pubblicato 20 testi in volume.