

## POSTMODERNITÀ E SPAZI DI RITUALITÀ MITICA: DA «REFLEXIVE METACOMMENTARY» A COMUNITÀ LIMINOIDI

DOI: 10.7413/18281567001

**di Alessio Berto**

Università degli Studi dell'Insubria – Varese, Como

### **Postmodernity and mythic ritual spaces: from «reflexive metacommentary» to liminoid community**

#### *Abstract*

Is contemporary secularized society free from sacred aspect and mythic ritual expression? If not, what is changed between ancient society and the present day? Going through the reflections of Victor Turner and Mircea Eliade, the purpose of this paper is to track the social structural changes that have transformed the fundamental value of myth and ritual in a dangerous explosion of semiotic images that are no longer the archetypal expression of an ancient tradition able to give meaning to the life of the subject, but simple spaces of communitary aggregation in which man can escape from social structure without beginning a «reflexive metacommentary» about society and his role in order to recover the lost reference with the others and his environment. Only going through the mist of death images that populate the collective imaginary of postmodernity man can find the way that leads to the liberation of the Self from the chains of illusion.

**Keywords:** Postmodern, Myth, Ritual, Turner, Eliade.

*«La cautela scientifica, che non tiene conto della fame spirituale dell'uomo, della sua aspirazione a un orientamento e cerca di saziarlo con pietre anziché con pane vivo, ha questo risultato: l'umanità corre*

*laddove le viene del pane, sia pure della  
qualità più scadente<sup>1</sup>»*

Chiarire l'importanza dello studio del mito e di una sua contestualizzazione all'interno della società postmoderna, apportando alcuni esempi di come all'abbandono di mitologie sacrali appartenenti a società 'arcaiche' sia subentrato un nuovo investimento di paradigmi mitologici, ritualità e simboli ad essi legati, può aiutarci a far luce su alcuni aspetti che contraddistinguono il comportamento sociale dell'individuo contemporaneo. Per procedere lungo il cammino che ci porterà a delineare i nuovi ambiti di sviluppo di miti e rituali ad essi connessi nella società postmoderna è dapprima necessario chiarire alcuni aspetti del sacro all'interno di cui il mito ha generato regole e comportamenti - attraverso l'istituzione di cerimonie, rituali, feste - atti ad organizzare la vita del soggetto in relazione al cosmo - la natura prima e il divino poi - in grado di regolare e al contempo guidare la vita della comunità.

Sarà possibile in un secondo momento, attraverso un confronto con la struttura sociale postmoderna, comprendere i risvolti conseguenti ad una riduzione del sacro fino alla sua scomparsa nella *forma mentis* della società tecnoscientifica. Quest'ultima, è utile ricordarlo, si è posta come fine la strumentalizzazione della natura<sup>2</sup> per un continuo miglioramento della qualità e della durata della vita dell'individuo, privato di ogni rapporto con il divino, facendo del progresso e della scienza l'unica via di accesso ad una verità superiore, trascurando lo iato sempre più ampio tra

---

<sup>1</sup> E. Neumann, *La psiche e i livelli di trasformazione della realtà*, trad. it, in *Il Sé, l'individuo e la realtà*, Vivarium, Milano, 2000, p.26. Il testo è tratto dalla conferenza tenutasi ad Eranos dal 20 al 28 agosto 1952 e pubblicato dalla Rhein Verlag Zürich nel 1953 con il titolo originale *Die Psyche und die Wandlung der Wirklichkeitsebenen*.

<sup>2</sup> Oggi sempre più la scienza sembra rivolgersi verso un'escatologia tecnologica la cui progettualità è diretta verso utopie realizzabili che vedono l'uomo protagonista del proprio infinito destino: «Rispetto all'*éschaton*, il *télos* perde il suo carattere di svolgimento ciclico, e lo *skopós* il suo carattere di proponimento, in quanto ciò che si compie è già da sempre predisposto. Se con il tempo progettuale l'uomo ha cercato di strappare alla natura briciole di senso, col tempo escatologico pretende la totalità del senso, ma in questa pretesa sta la sua sconfitta perché, in chiave escatologica, il tempo non è più dell'uomo ma di Dio [...]Prendendo il posto di Dio, la ragione diventa legislatrice, non «impara» dalla natura, come succedeva quando la natura era considerata il disegno dispiegato di Dio, ma obbliga la natura a rispondere alle sue interrogazioni. In questo modo la natura non ha in sé alcun senso se non quello che assume all'interno del progetto umano che tende a farne un fondo a disposizione dell'uomo», U. Galimberti, *L'Architettura e le figure del tempo*, in "Tema Celeste", n. 10, gennaio-marzo, 1987, pp. 39-40.

soggetto e oggetto della rappresentazione<sup>3</sup>. Tale frattura, nelle società premoderne, era colmata da un senso di partecipazione alla realtà ed alla sua rappresentazione da parte di soggetti che si riconoscevano all'interno della natura e dell'ambiente in un contesto sacro di cui l'uomo faceva parte e non, come avviene oggi, separato da essa, in una posizione di dominio.<sup>4</sup> E' utile anticipare, per chiarire le differenze che emergeranno e i tratti comuni tra le due economie, sacra e postmoderna, ciò che contraddistingue quest'ultima, ovvero la prevalenza di un atteggiamento desacralizzante, che accompagnando lo sviluppo industriale ha dato vita al processo di secolarizzazione per cui il mondo in cui oggi l'uomo si ritrova - nella società occidentale comunemente intesa - si presenta privo di un rapporto con il sacro. Come vedremo però non è propriamente corretto sostenere a spada tratta tale visione poiché il sacro, che ha senz'altro abbandonato la natura e i piani alti dell'Universo non è però scomparso dalla vita nell'uomo.

I tratti che lo contraddistinguono, il *tremendum* e il *fascinans*<sup>5</sup>, per portare qualche esempio, sono oggi incarnati dalle macchine, la cui *majestas* - un tempo appannaggio del sacro - rivela una schiacciante superiorità di potenza. La paura, in principio ispirata da potenze naturali e divine, oggi si riverbera nell'incessante crescita dell'instabilità insita nel sistema di mercato e nelle scoperte tecnologiche che travalicano la possibilità di un controllo umano. Il *ganz Andere*, totalmente e radicalmente diverso dal quotidiano, non assomiglia più non solo a nulla di umano e cosmico, ma anche divino, in quanto oggi ad incutere terrore è il prodotto stesso dell'attività umana che ha assunto un aspetto numinoso, 'profanamente' sacro, mostrando così la potenza dell'uomo, diretta

---

<sup>3</sup> «E' noto che non esiste un'esperienza umana senza l'intervento di una disposizione soggettiva. [...] la forma del mondo in cui è nato è già congenita in lui come immagine virtuale», C.G. Jung, *l'Io e l'inconscio*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1967, rist. 1970, p. 106; Cfr. inoltre A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it., Laterza, Roma 2006, § 1-15, pp. 25-118 Schopenhauer parte dalla considerazione per cui: «il mondo è mia rappresentazione», op. cit., p. 25. Tale rappresentazione è costituita da due metà essenziali, necessarie e inseparabili: l'oggetto e il soggetto della rappresentazione. Per S. non può in alcun modo darsi un'esistenza assoluta e in se stessa obiettiva. Tutto ciò che è obiettivo ha sempre ed essenzialmente la sua esistenza nella coscienza di un soggetto ed è quindi condizionato dal soggetto e dalle sue forme di rappresentazione. Il mondo dunque, spesso considerato come la realtà in sé, è invece un insieme di rappresentazioni condizionate dalle forme a priori della coscienza.

<sup>4</sup> Una simile conoscenza del mondo avveniva per via analogica, attraverso quelle che Lévy-Brhul ha definito *représentations collectives* e che Jung nel suo studio sugli archetipi ha descritto come prime percezioni inconse, situate all'interno del sistema nervoso simpatico, il cui compito è il mantenimento dell'equilibrio della vita, non soltanto trasmettendo tramite stimoli simultanei la conoscenza dalla natura intima della vita di altri esseri, ma irraggiando anche su questa la sua azione interiore. Un sistema collettivo dunque, vera e propria base di ogni *participation mystique*. Cfr. C. G. Jung, *Il concetto di inconscio collettivo*, in *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2011, pp. 154 sgg.

<sup>5</sup> Cfr. R. Otto, *Il Sacro*, SE, Milano, 2009, pp. 27 sgg.

discendente della potenza della divinità. Ma, sempre il sacro, o una forma privata del carattere religioso di esso, è possibile rinvenirla, come vedremo, all'interno di spazi che ricreano comunità indipendenti dall'assetto socio-politico condiviso nella sfera pubblica, attraversando una soglia, non solo materiale, in cui si abbandonano le regole quotidiane per immergersi in un tempo ed uno spazio *altri*.

Per l'*homo religiosus* il sacro è considerata una «realtà assoluta<sup>6</sup>», in quanto unica vera realtà atta a rendere presente un mondo comprensibile attraverso l'intervento di forze superiori che ne garantiscano l'equilibrio e l'umana convivenza, nel rispetto della tradizione. Gli dei hanno creato il mondo, e l'esistenza umana attualizza la potenzialità sacra di tale momento primigenio, partecipando alla realtà e conferendole un significato. Quest'ultimo si esprime attraverso la tradizione, anello di congiunzione tra uomo e il proprio antenato divino e la natura, fungendo da garante dell'ordine nel momento in cui l'individuo si mantiene all'interno di regole tracciate nel tempo, senza gravi sconvolgimenti. In alcune circostanze però, come accaduto nel corso della storia, tale tradizione può essere modificata a seguito di alcuni interventi controllati atti a ridisporre l'uomo al centro del mondo in seguito a cambiamenti di stato causati da sconvolgimenti climatici, catastrofi o processi di acculturazione attraverso contatti economici o invasioni. Nella dimensione religiosa della società sacrale la perdita dell'*axis mundi*<sup>7</sup>, ovvero del rapporto di equilibrio tra uomo e cosmo è reintegrata attraverso atti sociali o individuali il cui scopo è il riordinamento del rapporto uomo-natura. Tali atti ricompongono l'ordine all'interno di un divenire angosciante in cui tutto ciò che evolve esce da un sistema per rientrare in un altro<sup>8</sup>. Comportamenti simili, come apparirà chiaro di seguito, persistono tutt'oggi all'interno di interstizi liminari che consentono all'uomo di ricreare, in un tempo ed uno spazio profani, azioni e sentimenti atti a restituire un senso - spesso effimero - a questo incessante divenire che appare oggi sempre più instabile e pericoloso.

Cerchiamo ora di chiarire il concetto di mito. Mircea Eliade definisce il mito una «storia sacra, che ha avuto luogo in un tempo primordiale; il tempo delle origini. Narra gesta di esseri soprannaturali e sempre racconta una creazione». Il mito, in sintesi, rivela «l'attività creatrice, in un tempo primordiale e svela la sacralità nel mondo, che fonda il mondo stesso. Storia sacra, quindi vera,

---

<sup>6</sup> M.Eliade, *Sacro e Profano*, op. cit., p. 12

<sup>7</sup> Cfr. G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I, Franco Angeli, Milano, 2006, pp. 86 sgg.

<sup>8</sup> Cfr. J. Cazeneuve, *La sociologia del rito*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1974, p. 140.

legittima. Tutto ciò che oggi esiste così è perché è stato creato in *illo tempore*, per opera di qualcosa di altro, di un dio o di essere soprannaturali»<sup>9</sup>. Il mito si pone quindi come garanzia di continuità di quel tempo sacro fin ai tempo presente, sottolineando il legame dio-uomo. Diventa perciò necessario comprendere l'importanza dei miti di origine, che possiamo definire diretti discendenti del mito cosmogonico. Legati a questo sono tutti quei miti e i suddetti riti di derivazione che su esso si basano per sancire la loro forza e legittimare la propria esistenza: tra questi i più frequenti li ritroviamo nell'ambito di riti di guarigione e di rimedio, nei quali è necessario venire a conoscenza dell'origine e dello sviluppo dei mali da affrontare e sconfiggere per poter riuscire nel proprio intento curativo o lenitivo. In molti popoli primitivi vige la convinzione di poter esercitare un controllo su tutto quanto esiste in natura se a conoscenza delle sue origini<sup>10</sup>. Con un ritorno all'origine si compie una rinascita dunque, entrando nuovamente in contatto con il tempo mitico della creazione, con la fonte sacra della vita. Si assiste tramite la ritualizzazione mitica ad una spazializzazione del tempo in cui viene ripercorso il tempo primordiale nell'ambiente - provvisorio o permanente, nel caso di un cerchio segnato nel terreno o di un tempio - circoscritto dal rituale che si caratterizza per il suo carattere sacro, di contro allo spazio esterno, profano. Immerso in questa condizione l'uomo rientra in contatto con quelle forme e forze soprannaturali che hanno creato e ricreano il mondo, portandolo alla rinascita, alla guarigione.

Altro esempio che suggella l'importanza del mito può considerarsi il rito del rinnovamento, che per eccellenza si opera con l'avvento del nuovo anno. Scopo di questo è ricordare agli uomini come è stato creato il mondo. Ovviamente sono presenti numerose differenze tra le modalità in cui questo viene interpretato tra le diverse popolazioni, però è interessante notare come presso la totalità dei popoli arcaici vige la necessità di una *renovatio*. Tutti uniti nell'idea di una perfezione iniziale operano, pur con le suddette differenze, una distruzione del vecchio mondo con lo scopo di ricostituire un nuovo ciclo, possibile solo successivamente ad un ritorno agli inizi, al caos, attraverso una temporalizzazione, dunque, dello spazio, che recupera una valenza originaria in un contesto attuale, separandosi dalla mera funzionalità quotidiana da cui si sottrae occupando uno spazio liminare. Il qui ed ora viene sospeso ed il tempo mitico subentra all'interno di uno spazio

---

<sup>9</sup> M. Eliade, *Mito e realtà*, trad. it., Ed. Borla, Roma, 2007, p. 109

<sup>10</sup> Cfr. M. Eliade, *Mito e realtà*, op. cit.; *Il Sacro e il Profano*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1979; *Il mito dell'eterno ritorno*, trad. it., Borla, Roma, 1989.

profano, ricostituendo un nuovo ordine in grado di lenire i mali dell'uomo e della natura. Fine, dunque, che sancisce un nuovo inizio e viceversa. Per questo altrettanta importanza è necessario attribuire ai miti della Fine del Mondo: diluvi, terremoti, inondazioni atte a cancellare l'esistenza umana, ma non in via definitiva. Anzi proprio e solo da ciò può nascere nuova vita, riemergendo dal caos, rappresentando esattamente su scala cosmica quello che più comunemente si ripresenta ciclicamente attraverso il rituale accennato del Nuovo Anno. Perciò Dall'anno Mille alla profetizzata fine del mondo da parte del calendario Maya è possibile tracciare un *fil rouge* la cui *liaison* altro non è se non l'eterna necessità da parte dell'uomo, sempre esposto a pericoli - prima divini poi determinati dalle proprie azioni - di superare stati di crisi attraverso una morte reale o simbolica ed una rinascita atta a ripristinare l'ordine perduto. Il desiderio di una fine è indice di un disagio che solo attraverso il passaggio da uno stato precedente ad uno successivo può essere superato ed eliminato, richiamando quel gesto divino di distruzione e creazione che ben si esplica nella manifestazione femminile di Shiva – Durga - distruttrice e creatrice di nuovo ordine.

Di esempi se ne possono ripercorrere numerosi ma ciò che preme sottolineare in questo contesto è come l'attualizzazione mitica e la successiva scansione ciclica temporale del rito strutturino il contesto delle società premoderne, presentandosi come una naturalizzazione della società umana e socializzazione o umanizzazione della natura<sup>11</sup>: effetti convergenti di ritualità atte a fungere da ponte, termine di mediazione tra i due regni. Se nelle società premoderne tale ponte era sorretto dalle fondamenta di un ordine sacrale, non perciò oggi, con la scomparsa di tale ordinamento, è possibile relegare questo processo ad un pensiero 'primitivo' o arcaico, poiché assistiamo continuamente al ripresentarsi di fenomeni rituali, con la differenza che gli spazi di metacritica sociale occupati dal rito come esperienza collettiva della comunità, tendono a disgregarsi e dislocarsi, ponendosi non più al centro della comunità, bensì spostandosi «dal centro ai margini dello scenario sociale»<sup>12</sup>, ritrovandoli e.g. nel campo dello sport o del tempo libero. Le forme rituali della società postmoderna, condivise da una collettività deterritorializzata ed eterogenea, permettono di esprimere valori ed emozioni individuali all'interno di spazi il cui scopo è la

---

<sup>11</sup> Cfr. F. Remotti, introduzione ad A. Van Gennep, *Les rites de passage*, trad.it., M.L. Remotti, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. XX.

<sup>12</sup> M. Segalen, *Rites et rituel contemporains*, Edition Nathan, Paris 1998, trad. It., *Riti e rituali contemporanei*, Il Mulino, Bologna, 2007, p. 29.

diffusione di fedi e costumi comuni a coloro che vi prendono parte, ciclicamente o saltuariamente, attraverso un accesso volontaristico. Più che di una *renovatio*, potremmo parlare di una *repetitio* retorica di gesti ed emozioni.

### **Il contesto postmoderno**

A fronte di questa breve panoramica che ci ha permesso di gettare chiarezza su termini chiave, è ora necessario chiederci quanto e come nell'era postmoderna, in un mondo in cui la distinzione tra sacro e profano sembra essersi ridotta a favore del secondo termine, la forza del mito si ripresenti sotto nuove vesti. Se è vero che in un mondo sacro l'uomo si abbandona al potere degli dei celebrando, attraverso cerimonie rituali, l'unità tra macrocosmo e microcosmo, è pur vero che all'interno di un ordinamento areligioso, profano, come quello contemporaneo, sottoposto a nuove forze e figure che hanno preso il posto delle antiche divinità, tale necessità di ordinare il mondo da parte dell'individuo non cessa di ripresentarsi. Da sempre il soggetto ha sentito la necessità di rappresentarsi un mondo e di concorrere alla creazione di valori ed immagini in grado di sorreggerlo all'interno del magma caotico che contraddistingue il proprio ambiente e ancor oggi, l'uomo non può fare a meno di erigere miti e produrre ritualità in grado di equilibrare i due aspetti dell'Essere che nel 1871, il ventisettenne Friedrich Nietzsche aveva individuato nella limitazione piena di misura, nella saggezza e calma del dio plasmatore Apollo, di contro all'istinto orgiastico bacchico di Dioniso<sup>13</sup>. Attraverso quali canali si ripresenta dunque nell'epoca postmoderna il mito e in quali figure incarna i propri simboli, veicolo di valori superiori in grado di ordinare il mondo e garantire un equilibrio tra questo e l'uomo e all'interno stesso della società? Quali differenze intercorrono tra la funzione strutturale del rito nelle società tradizionali e le ritualità marginali di cui è costellata la postmodernità?

Prima di rispondere a tali domande è necessario tracciare uno scenario del presente affinché sia possibile comprendere quali siano gli spazi di azione degli attori sociali e delle nuove forme di ritualità mito-simbolica. E' dunque necessario sottolineare come la postmodernità, delineando con ciò il periodo di tempo in cui viviamo a partire dal secondo dopoguerra<sup>14</sup>, abbia assunto modelli di

---

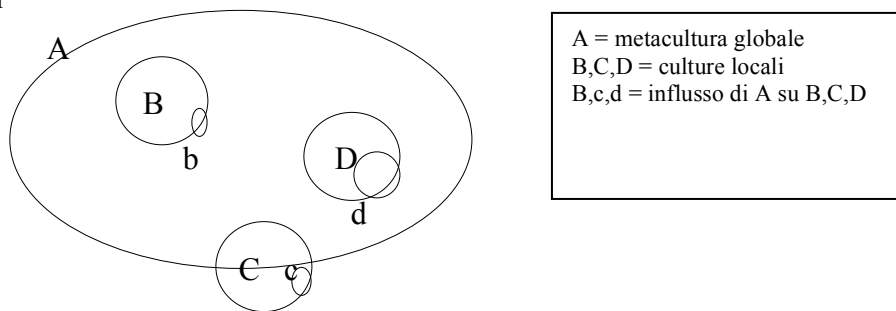
<sup>13</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, trad. it., Adelphi, Milano, 2008, pp. 10 sgg.

<sup>14</sup> Sull'inquadramento temporale della postmodernità si veda P. Carravetta, *Topica del postmoderno*, in *Del Postmoderno*, Bompiani, Milano 2009, pp. 27- 33.

comportamento specifici che a loro volta si contraddistinguono per l'utilizzo di strumenti e processi differenti da periodi precedenti, in grado di ampliarne il raggio d'azione su scala planetaria<sup>15</sup> che potremmo così riassumere:

1) l'accelerazione dello spostamento e dell'aumento dei flussi di capitali, di merci e di persone fisiche in tempi brevi ed in spazi estesi all'intero pianeta; 2) intensificazione e potenziamento dei flussi di comunicazione, attraverso l'istantaneità di una comunicazione onnipervasiva all'interno di un mondo massmediatico esteso su tutto il globo la cui attività permette uno scambio di informazioni, immagini e differenti tratti culturali su scala planetaria. 3) Ibridazione tra culture e stili di vita che velocizzano il processo di acculturazione da parte del sistema occidentale dominante non senza un riverbero attraverso cui elementi delle culture dominate si ripresentano nei tratti della cultura egemone in un sincretismo che dà vita ad una macrocultura o metacultura al cui interno si conservano culture locali non più caratterizzate da un'identità condivisa quanto per una singolarità di tratti conservati che resistono o perché complementari o in quanto contrastanti la cultura egemone<sup>16</sup> e che possiamo così riassumere graficamente:

Fig.1<sup>17</sup>



<sup>15</sup>Tra gli strumenti si pensi all'aumento della digitalizzazione di documenti cartacei quali riviste, quotidiani, ma anche della creazione di siti da parte di partiti politici, organizzazioni sovranazionali e internazionali, di blog e forum oltre ai più conosciuti e destabilizzanti social network, tra cui Facebook e Twitter, che negli ultimi mesi hanno visto arruolate al proprio interno figure di spicco del potere sacro e politico, come il Papa ed il presidente degli Stati Uniti Barack Obama.

<sup>16</sup> Il primo caso può ritrovarsi nella cultura balinese il secondo è ben radicato all'interno della cultura araba i cui tratti culturali sono incompatibili: velo, poligamia, ruolo della donna. Tratti che stridono con la cultura egemone, perciò contraddittori.

<sup>17</sup> Il presente diagramma è stato presentato da Paolo Campione durante i seminari di antropologia tenuti presso l'Università degli Studi dell'Insubria nell'anno accademico 2012/2013.



Tali processi contribuiscono dunque ad una ristrutturazione dello spazio sociale che travalica il contesto locale delle singole nazioni e si espande su scala globale, creando al contempo, anche in questo caso, un processo inverso di strutturazione liminare in cui nuove comunità si ritrovano nella condivisione di valori e idee separati da quelle della realtà sociale in cui sono inserite. A questo livello operano la distinzione tra cultura e sistema sociale in cui i tipi opposti di integrazione caratteristici di ognuno, ovvero l'integrazione «logico-significativa» della cultura intesa come insieme di valori condivisi si contrappone all'integrazione «causale-funzionale» propria del sistema sociale in cui le parti sono unite all'interno di una rete di rapporti causali<sup>18</sup>. Riprendendo le riflessioni di Van Gennep esposte nel volume *Les rites de passage*<sup>19</sup>, per sopravvivere ogni società deve soddisfare due requisiti fondamentali: 1) coesione interna; 2) continuità temporale del gruppo. Nell'ambito delle società generali si creano così gruppi societari particolari, caratterizzati da una forte solidarietà interna. Ogni società generale inoltre non può fare a meno che si creino al suo interno spazi di solidarietà intensificata. All'aumento di tale solidarietà corrisponde però una diminuzione della solidarietà esterna ai singoli gruppi e ciò che funge da catalizzatore per la formazione di nuove comunità non è più frutto della tradizione bensì la costruzione di nuove ideologie comprendenti campi più disparati delle relazioni sociali attraverso un processo di costruzione simbolica coinvolta in nuovi processi di unificazione cerimoniale di massa. Date le trasformazioni evidenziate all'interno della società postmoderna, seguendo lo schema interpretativo fornitoci dall'antropologo franco-tedesco relativo alla formazione della struttura sociale, potremmo riassumere i cambiamenti in atto secondo lo schema:

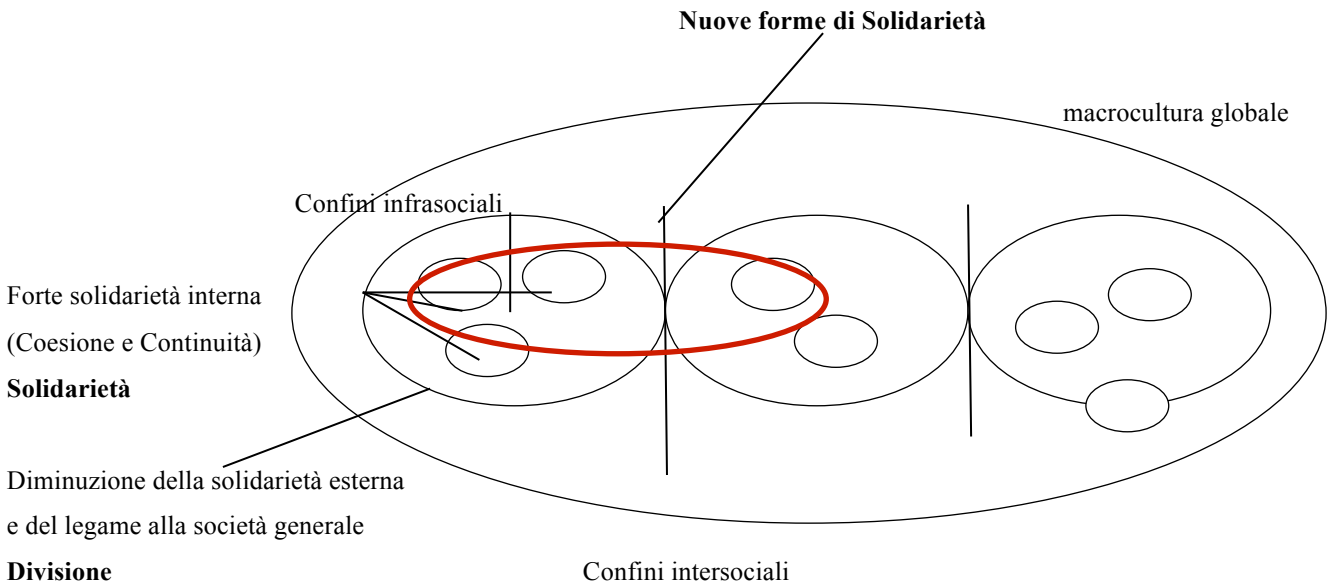
---

<sup>18</sup> Cfr T. Parson, *The social system*, trad. It., *Il sistema sociale*, Milano, Comunità, 1981, p.12 sgg.

<sup>19</sup> Cfr. A. Van Gennep, *Les rites de passage*, op. cit, p. 26.

Fig.2

Comunità di interesse intersociale

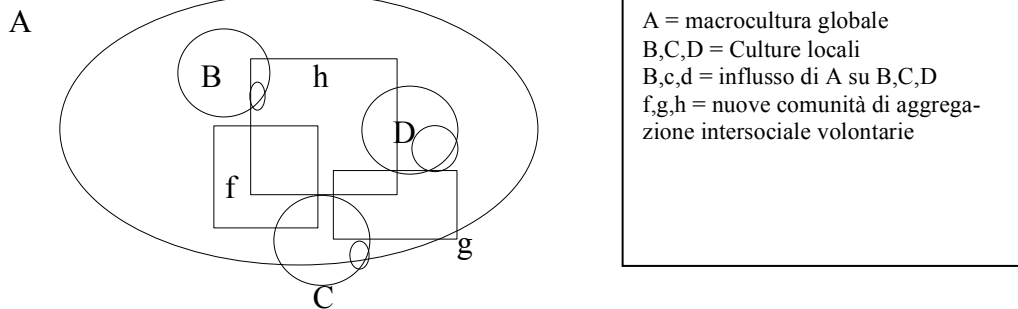


Il processo di ridefinizione della struttura globale delineato più sopra, a fronte dello schema presentato, implica su scala planetaria quel fenomeno espresso nel lemma «glocalizzazione» coniato da Roland Robertson<sup>20</sup>, intendendo con ciò la formazione, a fronte di una struttura sociale dominante, globale appunto, di corrispondenti sottostrutture locali in rapporto di opposizione alla prima. La presente riflessione vuole porsi oltre tale constatazione sottolineando come, tra queste realtà frammentarie, a sua volta, si costituiscano gruppi di condivisione di esperienze che ne travalicano i confini intersociali, unendo individui di diverse categorie e culture. Tali ‘spazi di solidarietà’ danno vita a comunità liminari contraddistinte dalla condivisione di tratti comuni e da una riproposizione di miti e archetipi attraverso performance culturali riadattate al contesto sociale contemporaneo. Ricapitolando, la macrocultura globale tende ad uniformare i differenti sistemi locali mettendo a disposizione i propri strumenti tecnologici di comunicazione e di condivisione ad un numero sempre più elevato di persone a cui corrisponde, negativamente, un isolamento sempre più elevato della partecipazione ad un sentimento comune. Al contempo si assiste, all’interno dei

<sup>20</sup> R. Robertson, *Globalizzazione, teoria sociale e cultura globale*, trad.it., Asterios, Trieste 1999.

nuovi aggregati sociali, al superamento dei confini fra diverse culture attraverso la condivisione volontaria di esperienze collettive che esulano dal contesto locale:

Fig.3



E' possibile evincere come la formazione di insiemi *f* e *g* intersechi differenti centri culturali e tenda ad unire individui appartenenti ad insiemi sociali differenti in un'esperienza comunitaria frutto di una scelta precisa che esula dai processi economici, politici – strutturali - della società. Il sistema onnicomprensivo, economico e amministrativo tipico del capitalismo, che ha conformato gran parte delle strutture sociali mondiali ha permesso, tramite la condivisione di valori mediati dai nuovi mezzi di comunicazione, dai film, dal cinema, dal teatro e dai sempre più estesi social network, la creazione di nuovi spazi comunitari da parte di soggetti legati da un interesse che si coagula in «qualsiasi tipo di partecipazione»<sup>21</sup>. All'*homo religiosus* si è sostituito *l'homo significans* che «si costituisce per mezzo di simboli di propria ideazione» all'interno delle società avanzate, in vista della planetarizzazione e transumanizzazione che testimoniano uno smembramento «in tribù, sette, fazioni e perfino unità molecolari»<sup>22</sup>

Oltre ad una ristrutturazione spaziale che investe l'intero globo anche il tempo subisce, trasformato da tali processi, una flessione o, meglio, una destrutturazione all'interno di intervalli non più ordinati in successione bensì scomposti in una somma caustica di esperienze contingenti che intrattengono il cittadino globale all'interno della struttura sociale, in cui la riduzione dello spazio,

<sup>21</sup> Cfr. P. Carravetta, *Del Postmoderno*, Bompiani, Milano 2009, p. 53.

<sup>22</sup> P. Carravetta, *op. cit.*, p. 77.

come abbiamo visto, corrisponde ad una puntualizzazione dell'esperienza temporale<sup>23</sup> dando vita ad una frammentazione dell'esperienza personale. L'ambiente, nel quale l'azione sociale ha luogo e le identità personali si definiscono, subisce dunque una profonda trasformazione le cui conseguenze si riflettono in una nuova instabilità ed in un senso di precarietà che ricordano, e per certi versi ripropongono, una situazione simile alla condizione originaria dell'individuo, in quello che Bauman ha identificato come «nomadismo coatto» spinto da una redistribuzione di beni in centri di controllo privilegiati e deterritorializzati che dà vita per un verso a fenomeni di «neotribalismo» tra coloro che si ritrovano sul versante negativo, escluso, della globalizzazione ma che per altro verso, è possibile riscontrare tra coloro che o non si riconoscono nel modello sociale in cui spendono la propria quotidianità o che da questa si distanziano per un tempo limitato, corrispondente alla propria esigenza di liberazione di desideri e piaceri repressi, di alternative e di protesta, di svago o di mero *divertissement*. Il tutto all'interno di quella che definisce «Insicurezza esistenziale» [7].

Osservando il grafico fig.2 che mostra come all'aumento di solidarietà interna corrisponda di contro una diminuzione della solidarietà esterna ai singoli gruppi possiamo concludere con le parole di Bauman che «i processi di globalizzazione non presentano quella unicità di effetti generalmente attribuita loro [...] la globalizzazione divide tanto quanto unisce» e che tale processo dà vita ad un'evoluzione della solidarietà all'interno non solo dell'ambito intrasociale – tra i differenti strati, operaio, impiegatizio, manageriale, imprenditoriale - ma di comunità intersociali in grado di costituire raggruppamenti composti da individui di culture differenti in risposta alla divisione esterna che caratterizza la società capitalistica sia orizzontalmente che verticalmente. Ambiti di condivisione di esperienze liminari il cui compito si esplica nel tentativo di trovare il giusto equilibrio tra queste due tendenze all'interno della società globale. Tale processo di massificazione espresso dalla globalizzazione ha dato vita inoltre, nella compresenza di diverse culture all'interno di una stessa realtà sociale globale, ad una rigida separazione tra sfera pubblica e sfera privata, impensabile nelle società primitive e premoderne, in cui la partecipazione alla comunità era un requisito fondamentale per essere riconosciuti parte della vita del villaggio. La sfera pubblica è normata da leggi comuni universalmente accettate, mentre quella privata è il luogo della libera espressione delle differenze. Tali differenze, condivise da gruppi particolari di persone sono in

---

<sup>23</sup> Cfr. F. Merlini, *La comunicazione interrotta. Etica e politica nel tempo della «rete»*, Ed. Dedalo, Bari 2004, p. 31sgg.

grado di ricreare nuove comunità la cui forza di coesione è garantita dallo sviluppo di valori che recuperano miti e archetipi antichi e che investono differenti campi, tra cui la pubblicità, la politica e il tempo libero. Il tratto caratteristico di queste comunità astratte, eterosociali o intersociali, è che ad accomunare gli individui che vi partecipano non sono più, o meglio, non solo, una lingua (sostituita dall'inglese), una religione (oggi del progresso consumistico) o una tradizione – tratti questi ora secondari - ma interessi particolari di condivisione di nuove fedi e costumi, di partecipazione emotiva (cerimonie sportive, politiche, cinema, spettacoli teatrali).

Se gli spazi liminari delle società primitive occupavano un ruolo centrale nella definizione del rapporto uomo natura ad intervalli ciclici volti a regolare la vita dell'individuo, nell'orizzonte della società postmoderna tali spazi si ricostituiscono all'interno di comportamenti e situazioni che Victor Turner, ha identificato con il termine di processi «liminoidi» e che convergono nell'osservazione di Bauman per cui «i tradizionali spazi pubblici [di rituali e atti comunitari] vengono sempre più soppiantati da spazi di aggregazione del pubblico prodotti da privati, di proprietà e gestiti da privati, ossia da spazi destinati ai consumo individuale»<sup>24</sup>.

### **Rito e *reflexive metacommentary*: dal liminare al liminoide.**

Avvalendoci della lucida ed efficace riflessione turneriana<sup>25</sup> è possibile tracciare le differenze che caratterizzano gli spazi liminari delle società premoderne rispetto ai fenomeni liminoidi della società moderna e postmoderna. I termini in questione tendono a delineare il passaggio da una società che attraverso il rito ed il mito ad esso connesso poteva attraversare uno spazio di meta-commento riflessivo sociale - «*reflexive metacommentary on the history of the group*<sup>26</sup>» - ad una società in cui a fronte dello smembramento delle culture all'interno del sistema capitalistico mondiale, le pratiche rituali si siano ridotte, ad esclusione di alcune sopravvivenze della tradizione, e le feste religiose *strictu senso*, ad ambiti marginali in cui è il singolo cittadino a prendervi parte dando vita ad una riflessione personale che non investe più l'intera società, ma spazi interstiziali. Non perciò la formazione di tali ambiti di partecipazione comune non implica delle trasformazioni

---

<sup>24</sup> Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione, le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 48-49.

<sup>25</sup> Cfr. V. Turner, *The Ritual Process. Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna, 1993; *Dal rito al teatro*, il Mulino, Bologna, 2003.

<sup>26</sup> V. Turner, *Frame, Flow, Reflection* in *Japanese Journal of Religious Studies* 6/4 December 1979, p. 489

sociali e, quando ciò avviene, è per incorporare al proprio interno le strutture formatesi in contesti marginali contenenti «i germi del futuro sviluppo sociale» (si pensi alla crescita esponenziale dell'influenza di internet sui mercati), o più semplicemente, per mettere a disposizione dello scenario condiviso i propri spazi pubblici (è il caso di concerti, la costruzione di stadi, di infrastrutture, luoghi di divertimento, ecc.).

Cerchiamo dunque di analizzare brevemente i concetti di liminare e liminoide per delinearne divergenze e convergenze. Ripercorrendo il pensiero di Van Gennep, ed ampliandone il concetto di liminarietà Turner sottolinea come un rito di passaggio inizi con la separazione dei soggetti del rituale dalla società, attraverso una chiara demarcazione tra spazio sacro e profano, come delineato a grandi linee nel primo paragrafo. Entrando nella zona liminare - dal latino, *limen*, soglia - il soggetto passa attraverso tempo e spazio ambigui, una sorta di limbo sociale<sup>27</sup>, perdendo i connotati che contraddistinguono il proprio ruolo all'interno della struttura sociale. La società - che lo stesso V. Gennep descrive attraverso la metafora di una casa con molte stanze separate in cui l'individuo passa da una all'altra muovendosi nel tempo e nello spazio<sup>28</sup> - articola se stessa come un «structured, differentiated and often hierarchical system of politico-legal-economic positions with many types of evaluation, separating men in terms of 'more' or 'less'<sup>29</sup>». Nei fenomeni di liminarietà siamo di fronte alla formazione di «unstructured or rudimentarily structured and relatively undifferentiated comitatus, community or even communion of equal individuals who submit together to the general authority of the ritual elders»<sup>30</sup>. L'uguaglianza dunque è abilitata non in virtù di tratti personali condivisi dagli iniziandi o, meglio, non solo, ma dalla loro posizione che, per quanto riguarda la struttura sociale, è anti-strutturale. Alla fine dell'esclusione o reclusione iniziatica, solitamente viene prodotto un soggetto elevato pronto per essere reintegrato nella società ad un livello più elevato, mentre nella postmodernità il ritorno al sociale è sterile rispetto all'esperienza vissuta ed il potenziale liberatore si esaurisce in essa.

I fenomeni liminari, presenti con maggior frequenza in popolazioni tribali e agrarie si distinguono per il loro carattere collettivo, legato a cicli strutturali biologici, temporali e sociali precisi. Inoltre

---

<sup>27</sup> Cfr. V. Turner, *The Ritual process. Structure and Anti-Structure*, Aldine De Gruiter, New York, 1969, p.103 sgg.

<sup>28</sup> Cfr. A. Van Gennep, *op. cit.*, p. 168.

<sup>29</sup> V. Turner, *The ritual process*, *op.cit.*, p. 148.

<sup>30</sup> *Ibid.*

«they are integrated into the social process; they reflect the collective experience of a community over time; and they may be said to be *functional* or *eufuncional*<sup>31</sup>». I fenomeni liminoidi, al contrario,

flourish in societies of more complex structure, where ‘contract has replaced status’ as the major social bond, where people voluntarily enter into relationships instead of being born into them. with the beginnings of industrialization and mechanization, and the emergence of socioeconomic classes. Liminoid phenomena may be collective (and, when they are so, are often derived, like carnivals, parades, spectacles, circuses, and the like, from liminal predecessors) or individually created - though, even if they have mass or collective effects. They are not cyclical but intermittent, generated often in times and places assigned to the leisure sphere<sup>32</sup>

Turner tende inoltre, in occasioni successive, a sottolineare la componente di scelta individuale di contro all’obbligazione sociale degli spazi liminari: «Optation pervaded the liminoid phenomenon, obligation the liminal<sup>33</sup>». Per quanto riguarda invece le modalità espressive «Liminoid genres [...] include the writing of novels and essays, the painting of portraits, landscapes and crowd scenes, art exhibitions, sculpture, architecture, and so on, as well as individually written plays<sup>34</sup>».

Il tratto comune dei fenomeni descritti, - liminali e liminoidi - a fronte delle differenze riportate, consiste nella funzione di controllo della posizione sociale degli individui, mantenendo al contempo il ritmo della collettività attraverso un’attualizzazione del mito, garanzia di stabilità nel rispetto della tradizione, come nel caso dei riti stagionali. Al contempo, come accennato, tali fenomeni sono anche la chiave per un’innovazione sociale. Possiamo sintetizzare quanto espresso sostenendo che mentre gli spazi liminari tipici delle società premoderne in cui il rito ed il mito in esso contenuto era espressione di un «reflexive metacommentary on the history of the group. [...] which participants

---

<sup>31</sup> V. Turner, *Frame, Flow, Reflection* in Japanese Journal of Religious Studies 6/4 December 1979, p. 492, corsivo dell’autore.

<sup>32</sup> V. Turner, *Frame, Flow, Reflection*, op. cit. pp. 492-493

<sup>33</sup> V. Turner, *From ritual to theater*, *Performing Arts Journal Publications*, New York 1982, p. 43.

<sup>34</sup> V. Turner, *Frame, Flow, Reflection*, op. cit., p. 492.

identify themselves with the traditional scenario<sup>35</sup>» nei processi liminoidi la funzione di metacommento e riflessività plurale è sostituita da forme di solidarietà comunitaria volontarie il cui scopo è quello di distanziarsi, per un periodo breve o lungo che sia, dalla società stessa, riflettendo, quando ciò accade (è il caso del teatro o del cinema) sulla propria condizione all'interno di uno spazio consumato individualmente: «we might say that liminal genres put much stress on social frames, plural reflexivity, and mass flow, shared flow, while liminoid genres emphasize idiosyncratic framing, individual reflexivity, subjective flow, and see the social as problem not datum<sup>36</sup>».

E' utile sottolineare, per il prosieguo del nostro discorso come «Their symbols [dei fenomeni liminoidi] are closer to the personal psychological than to the objective-social typological pole<sup>37</sup>». Tale osservazione ci permette di recuperare quanto accennato in precedenza sulla tendenza noetica tipica dell'*homo significans*, in grado di costituire per mezzo di simboli di propria ideazione la creazione di nuove figure incarnanti archetipi tanto antichi quanto l'umanità che provengono dal proprio magma inconscio e proiettarli all'interno di nuove categorie sociali.

Il fenomeno liminoide si adatta dunque perfettamente a quanto espresso a proposito dell'influenza degli strumenti che la postmodernità ha messo al servizio della società globale, aggregando individui in uno spazio ed in un tempo separati dalla struttura quotidiana per integrarli all'interno di comunità il cui comun denominatore non è più imposto dal contesto locale ma selezionato dal singolo tra differenti opportunità a disposizione nel contesto globale.

### **Sacro, mito e rito: oggi.**

Nell'affresco delineato è possibile evincere come all'interno della società postmoderna sopravvivano, 'desacralizzati', gli stessi modelli di comunione rituale che richiamano l'antico desiderio dell'uomo primitivo di volersi «altro da quello che si trova ad essere a livello naturale [e sociale] e fa ogni sforzo per farsi secondo l'immagine ideale che gli è stata rivelata dai miti<sup>38</sup> o dalla creazione di immagini significanti, in contesti di fruizione ludica e mediatica. All'interno di

---

<sup>35</sup> V. Turner, *Frame, Flow Reflection*, op. cit., p. 495.

<sup>36</sup> Ibid., p.494.

<sup>37</sup> V. Turner, *Frame, Flow Reflection*, op. cit., p. 493.

<sup>38</sup> M. Eliade, *Il Sacro e il Profano*, op. cit. p. 119.



tali spazi viene a ricrearsi quell'aurea sacrale che contraddistingue la separazione primordiale tra ciò che è conosciuto e ciò che resta sullo sfondo, ignoto, o non compreso della società da cui l'individuo si ritrae. L'uomo moderno e postmoderno, che crede di aver abbandonato il sacro e la religione dietro sé, si comporta ancora, a sua insaputa, religiosamente<sup>39</sup>.

Egli ha ancora a disposizione tutta una «mitologia camuffata e parecchi ritualismi degradati<sup>40</sup>». Tralasciando i festeggiamenti del nuovo anno o del carnevale, residui della tradizione, di esempi se ne potrebbero portare all'infinito, si pensi, tra le altre, alla brillante analisi dei riti e dei simboli del podismo, della Maratona di New York, il ravvivamento della fiamma sotto l'Arco di Trionfo a Parigi, la figura di Caterinetta, il *Vin d'honneur*, il tifo sportivo, l'addio al nubilato e molti altri, affrontata da Segalen nel saggio dedicato ai riti e ai rituali contemporanei<sup>41</sup>. Antiche mitologie si camuffano negli spettacoli prediletti, nei libri e nelle cerimonie di eventi sportivi e politici. Il cinema inoltre riprende e impiega una vasta gamma di motivi mitici tra cui la lotta tra il bene ed il male, l'eroe e il mostro (mutanti o macchine), i combattimenti e le lotte tra uomini e divinità, la fine del mondo, così come figure archetipiche quali il supereroe, la fanciulla indifesa o la principessa rapita, il vecchio saggio, il viaggio iniziatico - sempre più frequenti con l'avvento delle nuove tecnologie in grado di riproporre personaggi fantastici e nuovi volti immaginari adattati a vecchie figure mitologiche.

Nuove teleologie postumane prendono il posto delle teodicee tradizionali. Tra queste il manifesto transumanista si configura come una nuova dottrina in stretto rapporto con la figura mitica di Prometeo, ponendo l'uomo al centro e sopra il mondo<sup>42</sup>. Se nella religione il sacro veniva

---

<sup>39</sup> Cfr. Op. cit., p. 129 sgg.

<sup>40</sup> Op. cit., p. 121.

<sup>41</sup> Cfr. M. Segalen, *Rites et rituel contemporains*, Edition Nathan, Paris 1998, trad. It., *Riti e rituali contemporanei*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 70 sgg e pp. 100 sgg.

<sup>42</sup> <http://www.transumanisti.it/1.asp?idPagina=3> di cui riportiamo il seguente passo: Noi transumanisti ci siamo dati un obiettivo chiaro e ambizioso: creare nel nostro paese le condizioni per una rivoluzione morale e intellettuale di orientamento prometeico. Vorremmo vedere l'Italia e l'Europa protagoniste di una nuova fase di sviluppo tecnologico, scientifico, industriale, culturale, ma anche biologico – allungamento della vita, rallentamento del processo di invecchiamento, salute dei cittadini, potenziamento fisico e psichico di disabili e normodotati, anche oltre i limiti della nostra attuale struttura biologica. L'idea cardine del transumanesimo può essere riassunta in una formula: è possibile ed auspicabile passare da una fase di evoluzione cieca ad una fase di evoluzione autodiretta consapevole. Siamo pronti a fare ciò che oggi la scienza rende possibile: prendere in mano il nostro destino di specie. Siamo pronti ad accettare la sfida che proviene dai risultati delle biotecnologie, delle scienze cognitive, della robotica, della nanotecnologia e

dogmatizzato e trasformato in dottrina oggi si istituzionalizza all'interno della religione del progresso tecnologico, biologico e consumistico atto a ricreare figure in grado di restituire un significato al divenire incessante. Compito che le società premoderne affidavano alla divinità e che oggi è consegnato alle nuove figure dello spettacolo, della moda, dello sport, di quelle zone liminali - possiamo ora dire liminoidi - rappresentate nello schema 3 dai gruppi  $f$  e  $g$ <sup>43</sup>, in grado di aggregare gli uomini con cadenze di tempo intermittenti (si pensi ad eventi sportivi o a trasmissioni televisive, concerti, spettacoli) a scapito di ritmi regolari (ad esclusione di feste religiose sopravvissute al processo di secolarizzazione, riti del nuovo anno e feste di carnevale) atte a svolgere una funzione lenitiva e rigenerante tipica delle ritualità mitiche premoderne, con uno scarto però che vede nelle manifestazioni contemporanee l'abbandono di contenuti simbolici a favore di una proliferazione mortuaria di immagini-segni, in cui tutto si fa evento e l'evento stesso perde il proprio valore di metacommento sociale per soccombere ad una consumazione cannibalistica dell'esperienza mediatica<sup>44</sup>.

Eliade, avvicinandosi – con intenti differenti - al pensiero di Turner espresso nel saggio *Frame, Flow and Reflection*, evidenzia come persino la lettura, che nella funzione liturgica e sacrale è fonte di partecipazione e condivisione di miti e letterature della tradizione, oggi si ponga come un'individuale 'fuga dal tempo' simile a quella realizzata dai miti, condivisa da coloro che partecipano al racconto in comunione all'interno del processo rituale. La diffusione commerciale di romanzi ha fatto sì che si creino dei best-sellers la cui lettura riveste una funzione simbolica per coloro che in quel momento desiderano fuggire nel luogo mitico del racconto. La lettura proietta l'uomo moderno fuori dalla durata del tempo sociale e lo inserisce in altri ritmi, personali, così come il rito riproponeva il percorso mitico atto alla ricomposizione dell'ordine all'intera comunità, con la differenza che nel primo caso l'ordine rituale individuale non ha risvolti sociali o meglio, non implica una riflessione collettiva della società sul proprio *status quo* ma offre semplicemente al singolo la possibilità di aggregarsi alla realtà presentata dalla lettura e dal contesto di discussione

---

dell'intelligenza artificiale, portando questa sfida su un piano politico e filosofico, per dare al nostro percorso un senso e una direzione.

<sup>43</sup> Vedi fig. 3, p. 9.

<sup>44</sup> «desideriamo ardentemente l'evento così come altrettanto appassionatamente che non succeda nulla, che le cose restino nell'ordine stabilito, anche a costo di una disaffezione dell'esistenza, in sé insopportabile – ciò spiega le convulsioni improvvise e gli affetti contraddittori che ne derivano: giubilo e terrore». J. Baudrillard, *Il virtuale e l'evenemenziale, in il patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, Raffaello Cortina editore, Milano 2006, p.115.

all'interno del gruppo di coloro che vi partecipano, in grado di generare una riflessione personale. Un altro chiaro esempio di fenomeno liminoide è espresso dalle comunità dei *social network* in cui ognuno crea una propria confraternita per il cui ingresso è richiesta una password - parola segreta - che immette l'individuo in un ambiente circoscritto in grado di conferirgli un senso comunitario che travalica l'ambito sociale quotidiano, delineando così uno spazio limitato di azione che si tramuta nel suo ambiente riconosciuto, esattamente come l'uomo premoderno si riconosceva all'interno dello spazio sacro tracciato per difendersi dall'indeterminato. Del resto «Il pensiero magico non è un principio, uno spunto o un abbozzo, la parte di un tutto ancora in via di realizzazione, ma un sistema ben articolato, indipendente, per questo rispetto, da quell'altro sistema che la scienza sta costruendo, salvo un rapporto di analogia formale che fa del primo una sorta di espressione metaforica del secondo<sup>45</sup>». Emerge all'interno della realtà delineata la possibilità di identificare nella creazione di blog, forum, social network, nella progettazione di ambienti virtuali circoscritti, una nuova dimensione di comunità sacrale al cui centro non vi è più il divino ma l'uomo con i suoi problemi e le sue paure, i suoi sogni e i suoi progetti, condivisi dalla comunità metasociale in cui sceglie di inserirsi.

Certo tra la visione ottimista di Turnerm, che intravede nelle aggregazioni liminoidi (con riferimento particolare al teatro<sup>46</sup>) la possibilità di ravvivare la fiamma critica e riflessiva del singolo per garantirne un ritorno attivo nella società, e la critica di Eliade, è forse auspicabile occupare una via mediana, sottolineando come crisi identitarie e nuove liminarità contraddistinguano un mondo privo di ordine, paradossalmente proprio in quanto super-ordinato, o almeno razionalmente racchiuso all'interno di categorie che si sono sciolte come neve al sole nella postmodernità, lasciando spazio ad atti e comportamenti inattesi ed imprevedibili - dionisiaci -, a loro volta ricomposti in contro-strutture atte a raccogliere in nuove comunità una massa sempre più fluida e sterile all'interno del sistema-mondo condiviso nel rapporto quotidiano con l'altro,

---

<sup>45</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Librairie Plon, Parigi, 1962, trad. it., *Il pensiero selvaggio*, cur. P. Caruso, Il sagggiatore, Milano, 1964, p.34.

<sup>46</sup> «As a personal footnote I would like to add that I see the liminoid as an advance in the history of human freedom. For this reason I relish the separation of an audience from performers and the liberation of scripts from cosmology and theology. The concept of individuality has been hardwon, and to surrender it to a new totalizing process of reliminalization is a dejecting thought. As a member of an audience I can see the theme and message of a play as one among a number of "subjunctive" possibilities, a variant model for thought or action to be accepted or rejected after careful consideration», V. Turner, in *Frame, Flow, Reflection*, op. cit., p. 197.

dominato da rapporti di lavoro e gerarchie sociali sempre più nette. E' ancora Eliade ad illuminarci sul pericolo insito all'interno di mitologie private dell'uomo moderno - dei suoi pensieri, sogni, fantasmi - che

non riescono ad elevarsi fino al regime ontologico dei miti, non essendo vissute dall'uomo totale, e non trasformando una situazione particolare in una situazione esemplare. [...] Le sue esperienze oniriche o immaginarie, anche se "religiose" dal punto di vista formale, non si integrano in una Weltanschauung [...] e non costituiscono la base di un comportamento. Il simbolo è in grado di aprire il Mondo e di permettere all'uomo di accedere all'universale. L'uomo, in virtù dei simboli, esce dalla sua situazione particolare per aprirsi verso il generale e l'universale. I simboli risvegliano l'esperienza individuale e la tramutano in atto spirituale. [...] Comprendendo il simbolo è in grado di vivere l'universale<sup>47</sup>.

Il simbolo è stato vittima di un processo di «snaturazione»<sup>48</sup> all'interno dell'apparato ideologico, politico e massmediatico che ne ha secolarizzato la portata epifanica, caratteristica peculiare dell'elemento simbolico. Ciò è stato possibile attraverso una «strategia della falsificazione, che ha accettato approssimativamente e mimeticamente la sostanza materiale - il significante - ha protratto a lungo i caratteri del simbolo, svuotati però di significato, scambiando la prima con il secondo, creando così un cortocircuito pericoloso attraverso la costruzione di sistemi ideologico-simbolici basati su fondamenta sabbiose<sup>49</sup>» In quella che si presenta come un'«epidemia simbolica» dettata da un'evidente consumazione di ogni visione del mondo e di sistemi di riferimento, in tale dispersione selvaggia, viene percepito il solo significante mentre a livello subliminale il significato si insidia radicandosi nell'inconscio degli individui, all'oscuro di tale processo dal quale si ritengono immuni, protetti – apparentemente - dalla struttura logico-discorsiva comunemente vissuta e protratta da una società fondata su basi scientifiche, in cui la dimensione trascendente del

---

<sup>47</sup> M. Eliade, *Il Sacro e il profano*, op. cit., pp. 133 sgg.

<sup>48</sup> Cfr. C. Bovecchio, Introduzione a G. Durand – *L'immaginazione Simbolica, il ritorno del simbolo nella società tecnologica*, Red Edizioni, Como, 1999.

<sup>49</sup> G. Durand – *L'immaginazione Simbolica, il ritorno del simbolo nella società tecnologica*, Red, Como, 1999, p. 8.

simbolo si riduce al pragmatismo del segno: «il rifiuto della scienza di dare una risposta al problema del significato dell'individuo spinge quest'ultimo a cercare tale senso in movimenti collettivi che sembrano garantirgliene almeno una parvenza, anche se in realtà lo svuotano di dentro o lo eliminano fisicamente<sup>50</sup>».

### **Oltre l'immagine.**

Figure archetipiche ricorrono ancora all'interno dell'immaginario dell'uomo moderno, ma non comunicano più alcuna apertura verso l'Universo, impedendogli di risolvere quella crisi del profondo che scorre nelle acque sotterranee sopra le macerie di un'immaginazione simbolica derubricata al consumo. Non bisogna dimenticare che «il pensiero mitico non è soltanto schiavo di eventi e di esperienze che indefessamente presenta e ripresenta per arrivare a scoprirvi un senso; esso ha anche un potere liberatore, per la protesta che eleva contro il non-senso, col quale la scienza si era inizialmente rassegnata a transigere<sup>51</sup>» e che ora sembra riproporre. Non è questo il luogo per addentrarsi in un giudizio. Ciò che il lettore, come lo scrivente, può fare è chiedersi se, nella seconda decade del XXI secolo, a dispetto del suo razionalismo più apparente che veritiero, l'uomo non abbia creato miti, riproposto ritualità, riprodotto simboli effimeri attraverso una prolusione di immagini prive di vita, per rispondere allo stesso bisogno delle civiltà arcaiche senza però, come queste, restituire un significato alle proprie azioni, alla propria esistenza. L'abisso non è scomparso dietro il fascino delle nuove modalità di velamento del divenire. Ogni giorno milioni di spettatori ripercorrono le gesta mitiche dei propri eroi, cinematografici, sportivi, musicali, politici. Il problema non è insito dunque nella liceità o meno di un investimento mitico di processi e contenuti, rituali e comportamenti sociali, che da sempre si presenta sulla scena della storia dell'uomo, quanto la necessaria consapevolezza da parte del singolo che, celati i misteri nascosti dietro ad immagini fatiscenti, altro non rimane se non una vita che si esprime nel rapporto con l'altro e per l'altro, in cui la chiave di volta potrebbe configurarsi nella presa di coscienza non più di un dio speculare all'uomo o, viceversa, di un uomo speculare al dio, bensì di un uomo che possa coincidere con il

---

<sup>50</sup> E. Neumann, *La psiche e i livelli di trasformazione della realtà*, trad. it, in *Il Sé, l'individuo e la realtà*, Vivarium, Milano, 2000, p.26. Il testo è tratto dalla conferenza tenutasi ad Eranos dal 20 al 28 agosto 1952 e pubblicato dalla Rhein Verlag Zürich nel 1953 con il titolo originale *Die Psyche und die Wandlung der Wirklichkeitsebenen*.

<sup>51</sup> C. Lévi-Strauss, *op.cit.*, p. 35

divino, che incarni l'aspetto peculiare della totalità in cui gli opposti, come nell'immagine alchemica dell'androgino, non si dichiarino guerra ma si abbraccino. Il rischio che l'individuo corre nello sfuggire alle dinamiche collettive sociali 'conscie' per rifugiarsi all'interno di ambienti collettivi razionalmente strutturati ma inconsciamente vissuti è quello di un naufragio dell'Io in un mare archetipico in cui la differenza tra segno e simbolo è neutralizzata da un'inflazione di immagini tendenti ad esaurire il proprio significato nell'espressione di qualcosa d'altro da sé non all'altezza di restituire un significato autentico dietro la maschera indossata dopo aver tolto quella - troppo stretta - impostagli dalla società<sup>52</sup>. Ad una presunta collocazione all'interno di un nuovo sistema simbolico - o meglio, semiotico - ricreato *ad hoc* per sfuggire dalla rarefazione individuale risultante da una società frammentaria, fa da contraltare una diminuzione della propria personalità all'interno di 'tipi' archetipici proposti dalla comunità artificiale, entrambi artifici evasivi che possono mantenersi nel lungo periodo solo in uno stato di nevrosi cronica che, non a caso, si pone come tratto caratteristico della società contemporanea<sup>53</sup>. Solo colui che ritrova aldilà del mito, del rito e del simbolo depauperati dalla postmodernità, la propria umana condizione ed è pronto ad assumersi la responsabilità che rende ogni uomo tale, e perciò, simile all'altro, può ottenere la chiave che colmi l'antico abisso tra mondo dei vivi e mondo dei morti, la chiave che apre le porte della propria interiorità. La strada e il cammino possono acquistare nella trasfigurazione - psicologica, fisica e culturale - un valore religioso, ripercorrere antichi rituali o più semplicemente ricondurre l'uomo ad una riflessione più profonda, poiché ogni tratto è parte del cammino della vita e ogni cammino un pellegrinaggio, verso la verità suprema, il *Deus absconditus* o, più pragmaticamente, verso la ricerca di un significato autentico per la propria esistenza, verso l'*Omphalos*, centro del mondo e, quindi, verso il Sé.

---

<sup>52</sup> Cfr. C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, op. cit. p 110.

<sup>53</sup> Op. cit, p. 79; Cfr. E. Fromm, *Psicanalisi della società contemporanea*, trad. it., Ed. Comunità, Milano, 1968, in particolare cap. II, *Una società può essere malata? Patologia della normalità*, pp. 21-29 e cap. IV, *Salute mentale e società*, pp. 72-81.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.