

L'INCLUSIVITÀ DEL RITUALE SPORTIVO

Per una revisione dell'eredità durkheimiana nella sociologia dello sport

di *Dario Verderame**

Abstract

The Inclusiveness of Sport as Ritual. A Review of the Durkheimian Legacy in the Sociology of Sport

The Durkheimian legacy is mostly associated, within the sociology of sport, with the functionalist perspective and an exclusionary view of ritual as a marker of boundaries between in-group and out-group. After reconstructing how this exclusionary view of ritual characterises the main traditions of thought concerned with sport, the essay aims to overturn this reading and show how Durkheim offered an interpretation of ritual as a ludic-aesthetic practice with the potential to be inclusive. In the Conclusions, the relevance of Durkheim's legacy and the continuity between sport and ritual in modern rationalized societies are discussed.

Keywords

Durkheim, Sport, Ritual, Inclusive Solidarity

*DARIO VERDERAME è professore di Sociologia generale presso il Dipartimento di Studi Politici e Sociali dell'Università degli Studi di Salerno.

E-mail: dverderame@unisa.it

DOI: [10.13131/unipi/pwj-ky15](https://doi.org/10.13131/unipi/pwj-ky15)

1. INTRODUZIONE

Un fiume carsico scorre sotto il “continente” per molti aspetti ancora “inesplorato” della sociologia dello sport, sofferente della stessa “perifericità” di quest’ultima e a volte oggetto dei medesimi strali critici, ovvero quel fiume rappresentato dalle teorie del rituale e dalle numerose interpretazioni che di esso hanno offerto le scienze sociali.¹

Una doppia marginalità, quella dello sport come genere di pratica, qui intesa in senso ampio, rispetto ad altri oggetti della ricerca sociale che si ritengono ben più rilevanti e «seri» e intorno ai quali si è strutturata la disciplina, la sociologia (Roversi e Triani, 1995: 20), e quella del rituale che, per la pluralità quasi sterminata di pratiche a cui può essere riferito, sport incluso, è sembrato un concetto «evanescente» (Goody, 1977), difficilmente in grado di dar vita a un sapere cumulativo (Navarini, 2003: 20). Un discredito alimentato anche dalla persistenza di un profondo “pregiudizio” per l’appunto “anti-ritualista” – tratto tipico della cultura europea (Douglas, 1970) – che, riconducendo le pratiche ad esso ascrivibili esclusivamente a forme di agire stilizzate, formalizzate, odiosamente ripetitive, eteronome, passive, le rappresenta come un ostacolo tanto a processi collettivi di trasformazione sociale quanto alla maturazione di soggettività chiamate alla continua reinvenzione dei propri progetti di vita, in un’epoca, quella della tarda o post-modernità, inesorabilmente orientata al futuro. Laddove questo “fossile”, il rituale, ancora mostra qualche segno di vitalità, poi, è solo per gli effetti di un processo di *recentrage* sospinto dalle forze omologanti della globalizzazione. Anche in questo scenario, tuttavia, i rituali sono rappresentati come uno strumento al quale ricorrono identità che si auto-definiscono come esclusive al fine di innalzare confini chiusi, impermeabili, tali da delineare spazi di socialità inaccessibili.

Il saggio è focalizzato proprio su quest’ultimo “pregiudizio” che ri-trae il rituale quale forma d’agire il cui esito è immancabilmente la costruzione di solidarietà contrastive, secondo una dinamica *in group/out group*. Nel primo paragrafo mostro come questa lettura del rito trovi consenso, anche se a volte in modo solo adombrato, in alcune delle principali tradizioni di pensiero sociale che hanno informato un corpo sempre più ampio di ricerca sulla sociologia dello sport. Per ribaltare questa lettura parziale del rituale applicata allo sport, l’analisi si concen-

¹ La metafora del «continente inesplorato» o «sommerso» è utilizzata rispettivamente da John Hargreaves (1982: 32) e da Nicola Porro (2001: 17). Sulla “perifericità” della sociologia dello sport si veda il recente articolo di Giulianotti e Thiel (2023).

tra nel secondo paragrafo proprio su quella che può essere definita come la principale fonte di ispirazione della stessa, almeno in campo sociologico, ovvero la teoria del rituale elaborata da Durkheim ne *Le forme elementari della vita religiosa* (1912). Attraverso l'analisi del materiale etnografico che la sostiene, si vuole mostrare come i riti, per Durkheim, siano essenziali nella costruzione di livelli di solidarietà dal diverso potenziale inclusivo. Ovviamente, il fatto che lo sport possa rappresentare un veicolo di inclusione e di costruzione di una "solidarietà tra estranei" è una dinamica nota e riconosciuta². Tuttavia, raramente e in modo sistematico, il rituale e più in generale il pensiero durkheimiano sono stati associati a una lettura dello sport come *performance* culturale inclusiva. Il saggio vuole offrire un contributo in questa direzione, sullo sfondo di una comprensione più ampia del rituale che, come fatto osservare da Sharon Rowe (2008), gioverebbe all'analisi dello sport. «Un resoconto teorico completo dello sport come rituale – scrive l'autrice – richiede una teoria coerente del rituale e un'analisi comparativa degli sport moderni nell'ambito di tale teoria» (Ivi: 145). Nelle conclusioni, esplicito il senso dell'attualità per la sociologia dello sport del contributo durkheimiano all'interpretazione del rituale, approfondendo due argomentazioni che ricorrono nel saggio: su quali basi si possa sostenere che vi sia una continuità tra rituale e sport moderni, da un lato, e l'invito ad analizzare il rituale innanzitutto "in sé stesso" prima di definire quale possa essere la sua funzione, dall'altro.

2. SPORT, RITUALE E TEORIE SOCIALI

Numerosi resoconti illustrano come la sociologia dello sport, dalla sua istituzionalizzazione come sub-disciplina accademica negli anni Sessanta dello scorso secolo, abbia fatto propri, elaborandoli, alcuni dei principali approcci teorici delle scienze sociali: funzionalismo, marxismo, studi culturali, femminismo, sociologia interpretativa, sociologia figurazionale, strutturalismo e post-strutturalismo, pensiero post-coloniale, teoria dei sistemi (Coakley e Dunning, 2000a; Jarvie e Maguire, 2014; Giulianotti, 2016).

Sebbene questi approcci abbiano plasmato anche le diverse interpretazioni del rituale (e.g. Bell, 1997; Kreinath et. al., 2006), un uso consa-

² Si veda, ad esempio, il sempre più ricco filone di studi che va sotto il nome di "*Sport for Development and Peace*" nel quale, a partire dagli anni Novanta, vengono esplorate, anche con accenti critici, le potenzialità degli sport nella pacificazione dei conflitti. Per una ricostruzione si rimanda, tra gli altri, a Sugden e Tomlinson (2017).

pevole ed estensivo di queste ultime, quale chiave d'accesso per una lettura complessiva e coerente dei fenomeni sportivi, è ancora lontana dalla maturazione e per molti studiosi questa non è nemmeno una strada tanto valida da percorrere. Per diverse ragioni. Le pratiche a cui è ascrivibile il concetto di rito fanno parte di un passato ormai lontano; anzi, la nascita e lo sviluppo degli sport moderni sono il frutto di una discontinuità generata dal processo di modernizzazione che, con il suo portato secolarizzante e di razionalizzazione, ha trasformato le attività ludiche delle società tradizionali, impregnate di elementi religiosi, nelle moderne pratiche sportive (Guttman, 1978). Associare lo sport al rito, al di là di un uso metaforico di tale nozione, vuol dire immaginare una realtà che non esiste più, secondo una radicale distinzione tra modernità e tradizione. Quando poi la ritualità inscritta nei fenomeni sportivi è stata fatta oggetto di indagine, la principale fonte di attribuzione di senso al rito è stata e continua a essere una prospettiva funzionalista, che avrebbe in Durkheim, quale “teorico dell’ordine sociale”, il suo principale precursore. Sono i limiti di quest’ultima, soprattutto la povertà di strumenti che essa offre per analizzare il mutamento sociale, a riverberarsi anche sulla portata euristica della nozione di rito, associata esclusivamente a dinamiche di riproduzione dell’esistente.

Inizio la ricostruzione del binomio sport-rito da questa prospettiva. Mi occuperò della teoria durkheimiana del rituale più approfonditamente nel paragrafo successivo, mostrando come Durkheim, anche attraverso l’analisi della ritualità, abbia cercato di dare risposta al problema della creazione di nuove forme di solidarietà in società altamente individualizzate piuttosto che a quello della “conservazione dell’ordine sociale”. Per ora vale la pena menzionare alcune delle proprietà che egli ha attribuito al rituale nella sua indagine sulla vita religiosa delle società aborigene australiane e che, maggiormente recepite in letteratura, hanno contribuito a forgiare il concetto di rito come *funzionale* al mantenimento dell’*ordine sociale*. Un esempio è la sintesi che ne dà Etzioni (2000) e che riporto di seguito.

I rituali forniscono un meccanismo importante per la *ricreazione* della società, in cui i *membri di una società* venerano oggetti condivisi e condividono esperienze che aiutano a formare e sostenere profondi legami emotivi tra i membri. Le specificità dei rituali e gli oggetti che vengono adorati o celebrati in questi rituali [...] non hanno alcun valore o significato intrinseco. È la società che conferisce a questi oggetti un significato e, così dotati, diventano le pietre miliari dei *rituali integrativi* costruiti intorno ad essi (Ivi: 45, corsivi aggiunti).

Il tratto caratterizzante di questa sintesi è quella di attribuire al rituale esclusivamente proprietà mimetiche, di rigenerazione degli assetti sociali esistenti, fatti coincidere con l'appartenenza a un gruppo specifico, piuttosto che poietiche, di istituzione di nuove solidarietà. Da una prospettiva funzionalista, il rituale è confinato a una pratica rivelatrice delle norme e dei valori di una società, in grado di perpetuarne la struttura mediante un processo di simbolizzazione.

È su queste proprietà integrative che insistono gli approcci, anche molto diversi, che fanno proprie premesse struttural-funzionaliste e che vengono messe in risalto, poi, dai primi lavori sociologici sullo sport. Come osservano Coakley e Dunning (2000b: xxviii), questi ultimi «erano basati e influenzati dall'idea che le società possano essere accuratamente concettualizzate come "sistemi sociali" che possiedono "bisogni" e "obiettivi" e come delimitate da confini netti, impermeabili e facilmente determinabili».

Una moltitudine di studi tra gli anni Cinquanta e Settanta del Novecento si iscrive in questa prospettiva, sottolineando come lo sport abbia, tra le altre, una funzione integrativa e, soprattutto, di supporto all'ordine sociale (e.g. Brockmann, 1969; Stevenson e Nixon, 1972; Sage, 1979: 11). Lo sport è un'istituzione sociale – «secolare, quasi religiosa» (Edwards, 1973: 90) – che, insieme ad altre istituzioni, concorre al mantenimento dei «requisiti funzionali del sistema sociale» (Loy, McPherson, Kenyon, 1978). Attraverso la socializzazione, esso rafforza e diffonde i valori e le norme di una società, contribuendo alla sua stabilità e alla riduzione di comportamenti devianti (Schafer, 1969). Incarnando i valori fondamentali di una società, sostiene Edwards (1973: 90), «un attacco allo sport costituisce un attacco alla società stessa».³

In questi studi riconducibili a una prospettiva struttural-funzionalista, nei quali la teoria durkheimiana del rito è per lo più mediata dalla lettura che ne ha dato Talcott Parsons (1937, tr. it. 1962: 532-546), il riferimento allo stesso come pratica escludente è nella maggior parte dei casi implicito e derivante dal considerare il rituale sportivo sia al servizio del mantenimento dell'integrità di società e culture nazionali pensate come blocchi relativamente omogenei e quindi come separate dall'ambiente che le circonda, sia come una modalità di azione che è in se stessa «tradizionaleggiante», caratterizzata da ripetitività, stilizzazione, sequenzia-

³ Un ampio filone di studi, soprattutto in Nord America ove lo struttural-funzionalismo ha preso slancio, ha definito lo sport una "religione civile/secolarizzata". Sul punto si vedano, ad esempio, molti dei saggi raccolti in Hoffman (1992). Sullo stretto rapporto tra sport e religione si rimanda, tra gli altri, a Cipriani (2015).

lità (Womack, 1992: 192) e, quindi, avulsa da dinamiche trasformative. «Sia lo sport che la religione», sostiene Slusher (1967: 121), «utilizzano intricati rituali che cercano di collocare gli eventi in una visione tradizionale e ordinata». In questa “visione tradizionale”, la relazione con l’alterità non può che essere immaginata in modo oppositivo.

Come analizzeremo tra breve, a partire dalla fine degli anni Sessanta, in un clima sociale e culturale di grande mutamento, la prospettiva stut-tural-funzionalista, in generale e come riferimento teorico nell’analisi dello sport, è stata radicalmente messa in discussione. Tuttavia, vale la pena sottolineare come il ricorso in chiave funzionalista alla *metafora rituale* e alla sua funzione integrativa (“*a là* Durkheim”) non sia stato affatto espunto dall’analisi sociale, anche dopo la crisi del paradigma funzionalista. La tematizzazione dello sport come rito e la sua potente azione integrativa emergono in maniera ricorrente in un’ampia letteratura che si è occupata, ad esempio, delle comunità di appassionati dello sport (e.g. Giulianotti, 2002; Serazio, 2013; Tarver, 2017), del ruolo che per queste ultime ricoprono i suoi eroi (e.g. Bifulco e Tirino, 2018), del rapporto tra sport e nazionalismo (e.g. King, 2006; Dolan e Connolly, 2018) o tra lo sport e il risveglio di comunità etniche (e.g. Hargreaves, 2000). Tale funzione integrativa, tuttavia, è riferita non tanto a intere formazioni sociali quanto piuttosto a singole entità, in contesti altamente frammentati e permeati da conflitti; entità che nello “sport-rito” trovano uno strumento per rinsaldare la propria unità secondo forme di comunitarismo/tribalismo dai tratti decisamente escludenti (Morris, 1981; Dal Lago, 1990; Kalman-Lamb, 2020). In questo senso, si assiste a un ritorno alla teorizzazione durkheimiana del rito, concepito come marcatore di confini rigidi e non negoziabili. Come osservato da Giulianotti (2016: 19), molto critico rispetto a una prospettiva funzionalista, è comunque possibile ancora «attingere a piene mani» da quest’ultima «per esaminare come gli eventi e le istituzioni sportive siano *al servizio di comunità specifiche*», ricorrendo alle *metafore teoriche durkheimiane e goffmaniane* per esplorare gli eventi sportivi come *cerimonie religiose* o come *teatri sociali*» (corsivi aggiunti).

A partire dalla fine degli anni Sessanta la critica al funzionalismo si riverbera in una valutazione per lo più fortemente negativa degli sport, elaborata da studiosi e studiosi, soprattutto in ambito europeo, di ispirazione (neo-)marxista e francofortese che non di rado sostanziano la loro analisi riferendosi alle proprietà escludenti del rito. Tuttavia, ciò accade con accenti diversi per cogliere i quali è utile distinguere, seguendo McDonald (2015), tre fasi nello sviluppo dei punti di vista marxisti all’interno della sociologia dello sport: la fase del *marxismo attivista*

degli anni Sessanta e Settanta, quella del *marxismo culturale* della fine degli anni Settanta e degli anni Ottanta e, infine, quella del *post-marxismo*, prospettiva che, a partire dalla fine degli anni Ottanta, si è confrontata con le teorie post-moderniste e post-strutturaliste.

In una sorta di funzionalismo alla rovescia, «di sinistra» (Hargreaves, 1994: 17), per gli esponenti della prospettiva del *marxismo attivista* lo sport ricopre primariamente una funzione ideologica, distogliendo le “masse” dal dissenso politico e dall’emancipazione. È integrale al funzionamento del capitalismo, con la sua “industria culturale”, e dell’apparato statale che lo sostiene. In questo senso, ci si può riferire allo stesso come a una religione, come per i funzionalisti (ad esempio, Edward prima citato), qui però intesa secondo la celebre analogia marxiana, come “oppio dei popoli”. Si tratta, sostiene Hoch (1972: 23) in riferimento al football americano, «in realtà di vari oppiacei – l’identificazione con la tribù dei fan (tribalismo), con un team (nazionalismo) o di una epurazione o ‘rimedio’ emotivo contingente. La richiesta di questi oppiacei fornisce la spiegazione basilare per i rituali pubblici dello sport di massa». Lungo questa linea interpretativa, Jean-Marie Brohm (1978) sviluppa una delle analisi più critiche del binomio sport-rito. Oltre a distogliere le persone vittime di sfruttamento dai problemi reali, sostiene l’autore, i rituali sportivi sono espressione di una «ideologia collaborazionista tra capitale e lavoro» attraverso la quale la classe borghese cerca di convincere le persone che non esista l’antagonismo di classe (Ivi: 114-115). Lo stesso ragionamento si applica agli sport internazionali come le Olimpiadi, la cui «ideologia ultrapacifista», con i suoi «cerimoniali comici e grotteschi» che combinano «simboli di pace» con «riti in stile militare», non è altro che il mascheramento dell’imperialismo del mondo occidentale (Ivi: 151).

Nelle prospettive del *marxismo culturale* e del *marxismo post-strutturalista* il rituale sportivo continua a esser raffigurato come marcatore di confini, tali da produrre una dinamica *in-group/out-group*. Tuttavia, ciò avviene sullo sfondo di un’importante innovazione concettuale. Senza che via sia una forte connessione tra i due campi di ricerca, sia negli studi sul rituale sia, in maniera meno esplicita, nella sociologia dello sport emerge la necessità di pervenire a una visione più complessa del rito. Come messo in evidenza da Catherine Bell (1997: 59-60),

i simboli religiosi e l’attività simbolica del rituale apparivano troppo complessi per essere dei semplici riflessi dell’ordine sociale: essi erano chiaramente incastonati in elaborati sistemi che sembravano avere *la propria logica*, e la relazione di questa logica con l’organizzazione sociale era, ovviamente, non semplice e diretta (corsivi aggiunti).

Quanto asserito dalla studiosa contiene, in breve, l'indicazione su due delle modalità di teorizzare il rituale che vanno progressivamente affermandosi nella sua comprensione, una volta "messa da parte" quella struttural-funzionalista. Da un lato, si sviluppa una via *semantica*, legata soprattutto ai lavori di due eminenti antropologi, Victor Turner e Clifford Geertz, che si concentra sul lavoro espressivo del rito e sui significati che gli agenti coinvolti gli attribuiscono. Dall'altra, l'attenzione per la "logica del rito" fa propendere gli studiosi verso la ricerca delle sue *proprietà sintattiche*. Sulla scia dell'*antropologia strutturale* di Claude Lévi-Strauss (1958), viene elaborata l'idea che il rituale possa funzionare come un linguaggio, in analogia al quale andrebbe studiato. In queste due modalità di teorizzare il rituale assume progressivamente un ruolo centrale il concetto di *performance*, nei due significati di *rappresentazione*, secondo un modello drammaturgico, e di *performatività*, di origine austriana, ovvero di esecuzione attraverso le parole (Austin, 1962).

Queste due prospettive teoriche sul rito come performance trovano una forte corrispondenza rispettivamente nelle correnti critiche del marxismo culturale e del marxismo post-strutturalista, non di rado mescolandosi⁴.

Internamente molto eterogenea per riferimenti teorici e approcci disciplinari, la prospettiva del "marxismo culturale" è associata *in primis* al mondo dei *Cultural studies*, un campo di studi molto vasto che prende corpo sulla base degli studi di Hoggart, Thompson, Williams e delle ricerche promosse dal *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) dell'Università di Birmingham sotto la guida di Stuart Hall. Alcuni tratti accomunano queste analisi, anche se l'unità interna del CCCS non va nemmeno esagerata (Gruneau, 1988: 19): il superamento del marxismo economicista e l'attribuzione di un ruolo più ampio all'*agency* e/o all'"autonomia relativa" della cultura, l'idea che quest'ultima vada interpretata innanzitutto come una "forma di vita" piuttosto che come produzione alta, il proposito di far emergere come, in una società permeata da conflitti, la cultura popolare e le sue subculture rappresentino non tanto, o non solo, la riproduzione e il riflesso dell'ideologia dominante quanto piuttosto l'ambito nel quale valori e significati possono essere rielaborati e contestati. Lo sport rappresenta uno degli ambiti della cultura ordinaria in cui queste lotte si articolano e che attrae un interesse non marginale tra gli studiosi del Centro (Andrews e Loy, 1993). Forzando in un'unica formula quello che rimane un

⁴ Ad esempio, Hargreaves (1986) che, nel discutere il potere esercitato sul corpo attraverso gli sport, utilizza sia Gramsci che Foucault. Sul punto si vedano anche Rail e Harvey (1995: 168) e Pringle (2005).

approccio molto eterogeneo allo studio dei fenomeni sportivi, questi ultimi assumono nell'ambito dei British Cultural Studies prevalentemente il significato di "rituali di resistenza" – come recita il titolo di un celebre volume curato da Hall e Jefferson (1975) –, ovvero di performance culturali attraverso le quali le subculture in esame mettono in scena (*rap-presentano*) e dramatizzano la propria separazione sia dalla «cultura parentale d'origine» (quella della classe operaia) sia dalla «cultura dominante» (quella della classe borghese). Sebbene possano darsi differenze di grado, una subcultura è per definizione un gruppo che si distingue dagli altri per «attività, valori, determinati usi di oggetti, spazi territoriali etc.», tutti elementi che servono a tracciare dei "confini" tra il gruppo e l'«habitat culturale» circostante, incluse le altre subculture (Clarke et al., 1975, tr. it. 2017: 32-33). Lo sport è una delle performance rituali attraverso le quali le subculture si definiscono come gruppo territorialmente definito, come nel caso della subcultura skinhead analizzata da Clarke (1975). Quali proprietà vengono, quindi, ascritte al rito in questo approccio? Soprattutto la sua capacità di veicolare dei simboli condivisi attraverso i quali i membri della subcultura creano una forte coesione interna, in uno spazio sociale e simbolico strettamente delimitato e all'interno di una struttura sociale caratterizzata da rapporti di ineguaglianza sedimentati. L'efficacia del rito sportivo, tuttavia, termina qui, perché esso non dà vita a una trasformazione reale. La performance rituale sportiva è la rappresentazione di una subalternità che non cambia le cose (Clarke et al., 1975, tr. it. 2017: 67-69). Ciò nonostante, essa incarna pur sempre una forma di agentività, consapevole, sfidante gli assetti sociali esistenti. Si tratta di una riflessività drammaturgica inscritta nel rituale sportivo e negli "stili" che connotano le subculture.

Questa proprietà riflessiva attribuita al rito sportivo dalla prospettiva del marxismo culturale è in ampia parte oscurata negli studi che ne abbracciano una post-strutturalista. In quest'ultima sono l'ubiquità del potere e il suo carattere disciplinante a plasmare l'uso della nozione di rito. Le analisi di Foucault (1975; 1977) sulla capacità del rito di trasformare i corpi stessi degli individui, di renderli "docili" e "compatti", rappresenta l'abbrivio per una lettura del rituale sportivo come un atto performativo che istituisce e riproduce, attraverso pratiche linguistiche e corporee, molteplici forme di dominio che si intersecano nella costruzione discorsiva delle differenze di genere, di etnia, di classe e altre ancora (Andrews, 1993). Come il rito è intrinsecamente performativo, nel senso che nei riti l'atto di proferire determinate parole le fa al tempo stesso accadere (come l'officiante che dichiara marito e moglie i nubendi), così, da una prospettiva critica foucaultiana, la performance rituale impone

e materializza nel corso del suo stesso svolgimento certe categorie e norme sociali falsamente ritenute come “naturali”, come quella del “sesso”, secondo l’ordine del discorso dominante. Anche i rituali sportivi sono stati ritenuti al servizio di questo pervasivo potere disciplinante e di sorveglianza, come ad esempio nella costruzione dei rapporti di genere e del corpo femminile (e.g. Markula, 2003). Tuttavia, è questo solo un lato, quello oscuro e passivizzante, della performatività del rituale in generale e, per estensione, di quello sportivo, che può essere derivato dal pensiero di Foucault. Butler ne coglie un altro, legato al potenziale trasformativo insito nei “performativi”. Come per Foucault (1977: 138), secondo il quale «ciò stesso per cui il potere era forte diventa ciò da cui è attaccato», anche per Butler (1997) la performatività di un enunciato può essere lo strumento che mette in discussione gli ordini del discorso dominanti. Una prospettiva che ha avuto un’ampia risonanza negli studi riguardanti la negoziazione delle identità di genere negli sport (Tredway, 2018).

Concludo questa ricostruzione con uno degli approcci sociologici più influenti nello studio degli sport: quello figurazionale di Norbert Elias e dei suoi eredi, *in primis* Eric Dunning, facenti parte della cosiddetta Scuola di Leicester.⁵ L’uso che Elias e colleghi fanno della nozione di rito nell’ambito delle loro riflessioni sullo sport, pur se molto ricco di sfumature, è riconducibile, a grandi linee, a tre nuclei tematici: il rituale sportivo come *pratica di distinzione*, come *trasposizione mimetico/drammaturgica delle tensioni prodotte dalla struttura sociale* e, quindi, come *valvola di sfogo emozionale*. Questi temi sono sviluppati all’interno di una prospettiva storico-processuale unitaria che ha come oggetto la “sportivizzazione”, ovvero lo sviluppo dello sport nella modernità (Elias e Dunning, 1986). Come noto, lo studio di quest’ultima rappresenta per Elias una delle più fertili applicazioni della sua teoria figurazionale relativa al processo di civilizzazione, inteso come progressiva riduzione delle relazioni violente nello sviluppo della società occidentale dalla fine del Medioevo ad oggi (Elias, 1969-1980). In estrema sintesi, gli sport moderni sono il luogo ove più si manifestano le concomitanti spinte pacificatrici nella struttura sociale e nel comportamento individuale generate dal processo di civilizzazione.

Il ruolo dello sport come pratica di distinzione emerge dall’analisi eliasiana in merito alla genesi dello sport moderno nell’Inghilterra del XVII secolo e all’«ethos delle classi abbienti» (Elias e Dunning, 1986, tr. it. 1989: 212) a cui è legata. A differenza dei giochi e delle gare premoderne – dall’antica Grecia al Medioevo – intrisi di violenza, le attivi-

⁵ Per uno sguardo d’insieme si veda Bifulco (2020).

tà di *loisir* che possono essere definite come sport assumono, a partire da quel contesto e periodo storico, una configurazione decisamente diversa. Si tratta di giochi regolamentati dove la violenza è progressivamente bandita e nei quali a essere valorizzati sono elementi come il *fair play* e l'autocontrollo delle emozioni (Ivi: 48-49). Un processo, quest'ultimo, promosso dalla classe dei "gentiluomini", vale a dire dai proprietari terrieri aristocratici e non (*gentry*), e che si svolge in parallelo alla regolamentazione e parlamentarizzazione dei conflitti politici, con le quali intrattiene una «affinità non accidentale» (Ivi: 32). «C'è uno stretto parallelismo – scrive Dunning (1990: 71) – tra i rituali emergenti della vita partitica parlamentare e i rituali altrettanto emergenti dello sport moderno». Una riduzione nei "cicli della violenza" nella vita politica corrisponde a una progressiva regolamentazione delle attività di *loisir* con la messa al bando delle sue manifestazioni violente; una disposizione innanzitutto all'autocontrollo e alla pacificazione che questa «oligarchia» dei gentiluomini incorpora, facendone un elemento di distinzione, ma che viene progressivamente imposta, attraverso forme più efficaci di controllo, nella società in generale (Elias e Dunning, 1986, tr. it. 1989: 219), trasformando anche i rituali ludici delle classi popolari.

Se si analizzano più da vicino questi ultimi, osservano Elias e Dunning, si potrebbe essere tratti in inganno da concetti come «tradizione» e «rito» utilizzati per descriverli perché questi termini evocano «un quadro di istituzioni [...] relativamente rigido e impersonale» (Ivi: 231). In realtà, in questi giochi, come ad esempio nel football del Martedì Grasso dell'Inghilterra medievale, la violenza più sfrenata si mescolava alla solennità ufficiale del rituale religioso senza soluzione di continuità (Ivi: 231-232). Il processo di civilizzazione marginalizza il ricorso alla violenza e trasforma i giochi rituali del passato negli sport moderni. Tuttavia, la riduzione della violenza nei passatempi non elimina «un bisogno umano fondamentale» (Ivi: 70), quello di trovare sfogo e rilassamento rispetto alle tensioni della vita quotidiana. Nelle società complesse e differenziate, che si trovano più avanti nel processo di autocontrollo/civilizzazione, gli sport sono il luogo dove raggiungere un piacevole rilassamento, un'eccitazione controllata (Ivi: 58-59) che non può più trovare espressione nella routine quotidiana. Si tratta di un eccitamento mimetico per la sua capacità di "evocare" le tensioni e i conflitti della quotidianità trasponendoli in uno scenario controllato, temperato. Questa proprietà traspositiva è inscritta anche in altre forme di *loisir* ma raggiunge la sua massima efficacia solo negli sport in virtù della loro struttura agonale: «in tutte le sue versioni, lo sport è sempre una battaglia controllata all'interno di uno scenario immaginario, che l'antagonista sia una

montagna o il mare, una volpe o altri essere umani» (Ivi: 60).

Sono la limitazione della natura dello sport e delle sue capacità traspositive a questo scenario agonistico e il fatto di alludere alla sopravvivenza dei suoi costituenti ludico/festivi come espressioni di passioni incontrollate e violente gli elementi che spingono Elias e colleghi verso una lettura del rito come pratica escludente che emerge più chiaramente quando si tratta di analizzare quale relazione esista tra sport e violenza. Il rito sportivo potrebbe esser letto come una forma di violenza addomesticata, per l'appunto ritualizzata, tutto sommato non pericolosa, come "aggro", secondo la formula utilizzata dallo psicologo Peter Marsh (1979) e dagli studiosi di Oxford.⁶ Dunning e colleghi non sono di questo avviso: riti e violenza non solo non si escludono ma «i rituali possono essere *gravemente violenti*» (Dunning, Murphy, Williams in Elias e Dunning, 1986, tr. it. 1989: 322, corsivo nell'originale), affermazione che confrontata con quella sopra riportata circa gli "emergenti rituali sportivi/parlamentari" legati al processo di civilizzazione evidenzia un uso quanto meno troppo elastico di questo concetto.

A conclusione di questa ricostruzione, credo si possa sostenere che una caratterizzazione del rito come pratica escludente connoti trasversalmente molte delle prospettive che hanno dato vita alla sociologia dello sport.⁷

3. I RITUALI DELLA SOLIDARIETÀ COSMOPOLITA: L'EREDITÀ DURKHEIMIANA

A dispetto di quanti vorrebbero troppo sbrigativamente disfarsi della loro eredità, è nella natura dei classici del pensiero sociologico l'essere oggetto di costanti, e a volte radicali, revisioni, così come il rappresentare una fonte inesauribile di nuove interpretazioni che ne attualizzano la rilevanza. Anche l'*oeuvre* durkheimiana ha conosciuto diverse fasi di profonda rivisitazione rispetto a letture che la associano a un pensiero

⁶ Si veda a tal proposito Ben venga (2020).

⁷ Tra le prospettive che non sono state discusse, per le quali è doverosa una giustificazione, vi sono quelle di Pierre Bourdieu e quelle ispirate dalla sociologia di Erving Goffman. Nel primo caso, l'esclusione si giustifica per il fatto che Bourdieu, tra i pochi "sociologi classici contemporanei" a essersi occupato di sport, ha raramente utilizzato la nozione di rito in relazione a questo oggetto di studio. Nel caso di Goffman, invece, essa è motivata prevalentemente dalla trasversalità con la quale l'approccio goffmaniano è stato recepito nella sociologia dello sport: dalle teorie di matrice funzionalista a quelle post-strutturaliste. Per una ricostruzione esercitata da entrambi gli autori sulla sociologia dello sport si rinvia in particolare ai saggi contenuti in Giulianotti (2004).

conservatore se non addirittura reazionario e nazionalista, alla difesa dell'ordine sociale, a un organicismo positivista che minimizza il ruolo dell'individuo e dei conflitti sociali, a una conflazione metodologica e ontologica, non più sostenibile in un mondo globalizzato, tra il "sociale" e lo spazio politico-giuridico dello stato-nazione⁸.

Prevalenti anche nella sociologia dello sport quando essa si è confronta con il pensiero sociale (e.g. Ingham, 2004; Delaney, 2015; Giulianotti, 2016), queste letture "tradizionali" del pensiero durkheimiano non di rado traggono linfa dal ruolo che, secondo le stesse, Durkheim avrebbe attribuito alle forme di agire rituale come pratiche escludenti o comunque tali da disegnare esclusivamente forme di solidarietà ristretta. Del resto, si tratta di un'interpretazione del rituale in Durkheim che è stata fatta propria non solo dai suoi critici ma che permea anche quelle analisi che sono fortemente debitrice del suo pensiero e che considerano il rituale un concetto sociologico di primaria importanza (Collins, 2004; Alexander, 2006)⁹.

Quali "prove" offre l'analisi durkheimiana del rituale per correggere queste letture?

La prima deriva dal riconoscere l'importanza che Durkheim ha attribuito alla natura poietica oltre che mimetica dei riti. I meccanismi di produzione del sacro analizzati da Durkheim, riassunti nella sua celebre formula dell'"effervescenza collettiva", catturano questa proprietà del rito il cui potere unificante deriva innanzitutto dalla *corporeità*, intesa come modalità originaria e pre-linguistica di rapportarsi al mondo. Essa si manifesta primariamente in quei momenti di «effervescenza collettiva» descritti da Durkheim come l'espressione di sentimenti tumultuosi, convulsi, che, tuttavia, tendono ad assumere un ritmo regolare attraverso la sincronizzazione dei gesti, delle urla e dei movimenti prima disordinati (Durkheim, 1912, tr. it. 2005: 274). È quindi dalla «fusione totale» delle forme espressive e dall'esposizione ai suoni, ai colori, agli odori e ai movimenti degli altri, che avrebbe origine la *performance* rituale, quale azione per mezzo della quale gli individui costruiscono e allo stesso tempo manifestano ai presenti il significato del proprio agire (Watts Miller, 2004). Prima ancora che la formazione di simboli condivisi, nel corso dell'evento rituale ha luogo una sorta di significanza originaria, basata su elementi percettivi, attraverso la quale la molteplicità dei dati esperienziali assume una forma comune. È stata soprattutto la critica di ispirazione etnometodologica ad aver esaltato il primato che Durkheim avrebbe attribuito al rituale, quale azione pratica, sull'elemento simboli-

⁸ Sul punto, si rimanda in particolare a Pendenza e Inglis (2015) e a Pendenza (2024).

⁹ A tale riguardo mi permetto di rinviare a Verderame (2014).

co-rappresentativo proprio delle credenze (Fele e Giglioli, 2001; Rawls, 2004). Da questa prospettiva, il rituale è innanzitutto un'azione pratica e le pratiche – sostiene Rawls (2004: 26) – «hanno il potenziale di essere inclusive». Secondo la studiosa, i conflitti tra credenze non sono «conflitti reali», ma derivano da un processo di reificazione che ha disgiunto le idee (intese quali «resoconti di pratiche») dalle pratiche stesse.

Una seconda prova, più decisiva e collegata alla precedente, deriva dall'analisi che Durkheim propone delle forme di internazionalismo religioso, nelle quali i rituali sono associati a pratiche inclusive. L'«internazionalismo religioso» – fa osservare Durkheim (1912, tr. it. 2005) – non è una prerogativa delle religioni più recenti e sviluppate, ma una tendenza universale, legata alle caratteristiche intrinseche delle credenze religiose. Queste ultime «manifestano una tendenza a non rinchiudersi in una società politica strettamente delimitata; in esse c'è quasi un'attitudine naturale a oltrepassare le frontiere, a diffondersi, a internazionalizzarsi» (Ivi: 349, 489-490).

I culti sovra-locali, dove sono rappresentate tribù diverse, sono legati soprattutto alle cerimonie di iniziazione, attraverso le quali i membri più giovani della tribù vengono introdotti alla vita adulta. Durkheim descrive queste occasioni cerimoniali come delle «fiere internazionali, a un tempo religiose e laiche», nel corso delle quali vengono elaborate credenze che si estendono oltre la singola appartenenza tribale (Ivi: 354). Il punto sul quale occorre soffermarsi è proprio questa commistione che Durkheim sottolinea tra religiosità e laicità che caratterizza le cerimonie intertribali. Ha qui Durkheim contraddetto sé stesso, facendo venir meno quella rigida separazione tra “sacro” e “profano” che lui pone alla base della vita religiosa? Credo vi sia un'altra spiegazione, più rispettosa del pensiero dell'autore, che va rintracciata in uno degli ultimi capitoli de *Le Forme* (Capitolo IV del Libro III), dove Durkheim nell'esporre la sua visione complessiva della vita religiosa asserisce che:

la religione non sarebbe stata sé stessa se non facesse posto alle libere combinazioni del pensiero e dell'attività, al gioco, all'arte, a tutto ciò che ricrea lo spirito affaticato dalla soggezione del lavoro quotidiano [...]. L'arte non è soltanto un ornamento esteriore di cui il culto si adornerebbe per dissimulare ciò che può avere di troppo austero e di troppo rude: il culto ha qualcosa di estetico per sé (Ivi: 445).

La vita religiosa non è soltanto una “vita seria”, ma anche il luogo ove si liberano la creatività dello spirito umano e la sua immaginazione. Occorre chiarire come Durkheim non stia qui asserendo che la vita religiosa è un qualcosa di effimero e superficiale. Il sacro è l'espressione, per

eccellenza, di una «*existence sérieuse*», di una moralità che non può essere disancorata da un qualsiasi obbligo (Pickering, 2000). Sono questo potenziale disancoraggio dalla morale e la preoccupazione che il gioco, come l'arte, diventi espressione di una "libertà senza regole" a spingere Durkheim nella sua *Educazione morale* a formulare una severa critica rivolta ad alcuni tipi di sport agonistico, ritenuti «grossolani e materiali, che fanno appello ai sentimenti egoistici» (Durkheim, 1925, tr. it 1974: 244). Tuttavia, a Durkheim non sfugge l'ambivalenza del gioco e dell'arte (Callède, 2008). L'immaginazione estetica di cui queste attività sono imbevute – suggerisce Durkheim –, lungi dal rappresentare un ostacolo all'istituzione di una convivenza morale, concorre anch'essa a questo scopo. Nei riti, quindi, "vita seria" e "vita ludico-estetica" coesistono.¹⁰ Ciò che differenzia i riti, piuttosto, è la «diversa proporzione in cui questi due elementi sono combinati» (Durkheim, 1912, tr. it. 2005: 446). In quelli che egli chiama «riti rappresentativi», che hanno per oggetto esseri puramente mitici, la componente ludico-estetica – evidenzia Durkheim – emerge con maggiore forza perché l'elemento costrittivo e sanzionatorio è soltanto successivo alla loro istituzione (Ivi: 441-443).

L'ipotesi che sostengo, allora, è che i riti intertribali, vale a dire quei riti che alimentano forme di "solidarietà allargata", siano riconducibili proprio alla classe dei "riti rappresentativi", nei quali la componente ludico-estetica della vita religiosa diviene più pronunciata e il suo carattere sanzionatorio più blando. Sebbene non sia Durkheim a tracciare questo legame in modo diretto, si può giungere a questa conclusione confrontando i riti intertribali con i riti dell'*Intichuma*, rivolti alla riproduzione della specie totemica e celebrati dal singolo clan.

A questi culti Durkheim dedica ampio spazio, l'intero Capitolo II del Libro III de *Le Forme*, rivolto allo studio del «culto positivo», descrivendoli come «cerimonie segrete» che, svolte periodicamente in un luogo fissato dalla tradizione, hanno il fine di assicurare la riproduzione della specie totemica dalla quale il clan deriva il proprio nome e la propria origine. La segretezza dei riti dell'*Intichuma* – spiega Durkheim – deriva dalla necessità del gruppo di preservare la propria stessa esistenza in un quadro sociale altamente instabile e mutevole (Ivi: 291-292). I criteri di filiazione matrilineare, l'assenza di una autorità centrale, il nomadismo di queste popolazioni concorrono a creare questa instabilità del clan come gruppo sociale. È l'instabilità sociale a spiegare il carattere escludente dei riti dell'*Intichuma*, non una proprietà intrinseca al rituale.

¹⁰ La stessa coesistenza che con altri intenti ha rilevato Elias (cfr. paragrafo precedente).

A differenza dei riti clanici, invece, i riti intertribali hanno per oggetto esseri puramente mitici e non si svolgono in un luogo fissato dalla regola e nel quale si è obbligati a recarsi in pellegrinaggio. L'ubicazione della loro esecuzione è «puramente convenzionale» (Ivi: 448; anche 395, n. 8). Né potrebbe essere altrimenti, in quanto si tratta di cerimonie che, comportando la presenza di diversi totem, non possono che svolgersi in località diverse da quelle dove il mito colloca questi ultimi, proprio come accade, si potrebbe sostenere, in una finale di *Champions League* (Scarduelli, 2013: 138).

In definitiva, non solo Durkheim non attribuisce al rituale una proprietà necessariamente escludente, evidenziandone piuttosto la capacità di veicolare forme stratificate di solidarietà, da quella clanica a quella intertribale, ma dalla sua analisi è possibile derivare la considerazione che, quando il rituale media la relazione con l'altro, è la sua componente ludica ad assumere una rilevanza primaria.

4. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Non è nelle intenzioni di questo saggio sostenere che le forme di agire rituale siano necessariamente inclusive e che nel binomio sport-rito questa inclusività sia sempre in primo piano, tutt'altro. Quest'ultima, piuttosto, è una eventualità che nello sport in quanto rito può manifestarsi e che può essere colta, dal punto di vista teorico, solo ammettendo che il rituale in sé non possieda necessariamente delle proprietà escludenti. Esso non è intrinsecamente un marcatore di confini chiusi e impermeabili, secondo una lettura che sembra prevalente nella sociologia dello sport anche quando si è trattato di indagare sulla crescente dimensione transnazionale e globalizzante di quest'ultimo (e.g. King, 2003; Giulianotti e Robertson, 2007). In questo senso, potrebbe giovare all'analisi dei fenomeni sportivi cogliere l'invito formulato da Lévi-Strauss (1971, tr. it. 1974: 631) a pensare il rituale «in relazione a sé stesso», il che vuol dire interrogarsi sulla sua organizzazione interna e su ciò che essa produce sulle persone che vi partecipano e, solo in un secondo momento, ricercare la connessione tra il fenomeno rituale oggetto di studio e il contesto socio-culturale nel quale è vissuto.

Ovviamente, si tratta di un invito a cui si può dare séguito in modi diversi. *Le forme* lo incarnano al meglio. Con metodo che pochi anni dopo Mauss (1925) definirà “archeologico” in relazione allo studio del dono nelle società arcaiche, uno degli intenti di Durkheim in quest'opera è quello di portare alla luce le fondamenta stesse del sociale

e la loro origine, intrisa di ritualità, al fine di comprendere le trasformazioni in atto nelle società moderne. Quella di Durkheim è un'indagine sulle «grammatiche del sacro» (Rosati, 2002), inteso come forza normativa che innerva il sociale e che tiene uniti gli individui su basi solidaristiche e pre-contrattuali al di là dei loro interessi utilitaristici, e la loro persistenza nelle società moderne, secolarizzate ma non desacralizzate.

Attualizzata, la lezione durkheimiana è un invito allo studio in generale delle forme di sacralità contemporanee e, tra queste, in particolare, di quelle connesse agli sport. Una particolarità legata sia al fatto che questi ultimi rappresentano delle «forme di rito, capaci come ogni altra di rivelare passioni profonde, senso della solennità e ridicolo, sacralità e dissacrazione» – una valutazione che solo «analisi superficiali» basate sul «razionalismo (comunque valutato)» non hanno consentito di formulare (Dal Lago e Rovatti, 1993: 171) –, sia alla considerazione che gli sport, per quanto possano essere professionalizzati, conservano più di altre forme di ritualità un'ineliminabile componente ludico-estetica che, con Durkheim, abbiamo visto essere all'origine stessa del sociale. In altri termini, gli sport, per la loro natura intrinsecamente ludica, possono esser letti come *riserve di sacralità* che istituiscono e riproducono legami sociali su basi non utilitaristiche.

Tuttavia, questa ipotesi di una continuità tra sport e rito, legata al loro carattere intrinsecamente ludico, porta con sé la necessità di precisare meglio i termini nei quali essa può essere sostenuta. Innanzitutto, riconoscendo che nelle forme di agire rituale, e quindi anche negli sport, è insito un potenziale trasformativo/poietico che può condurre i suoi interpreti oltre la riproduzione dell'esistente. In questo senso, se vi è continuità, non è solo perché, come sostiene Goodger (1986), anche nei moderni sport individualizzati persista una ricerca ritualistica di somiglianze e uniformità, secondo una logica *in group/out group*, ma anche perché attraverso la ritualità sportiva, intrisa di elementi ludici, può maturare una trasformazione dei legami sociali in senso inclusivo. Tuttavia, la diversità del contesto in cui operano i riti contemporanei è un aspetto sin troppo evidente per poter essere negato. I rituali della contemporaneità sono fenomeni aperti, polivalenti, riconducibili non più a un'idea universale di ordine, ma a una realtà sociale frammentata e reticolare (Navarini, 2003: 225). A ciò si aggiunge la progressiva trasformazione dell'esperienza ludico-estetica degli sport in puro artefatto commerciale che produce nelle interpretazioni più ottimistiche un contatto solo superficiale con la diversità, un «cosmopolitismo minimale» (Roche, 2011), o, secondo quelle più critiche, nuove distinzioni e forme di controllo sociale (e.g. Walsh e Giulianotti, 2001), rispetto alle quali la presenza di

una dimensione rituale negli sport, perso il suo carattere drammaturgico e riflessivo, è degradata a esperienza ritualistica di consumo (Alt, 1983). È su queste tendenze innegabili che insistono le ipotesi discontinue che, da prospettive diverse, evidenziano come l'avvento degli sport moderni sia legato al tramonto di una cultura della ludicità e della sua dimensione rituale per effetto del loro portato di «serietà» (Huizinga, 1939), «banalizzazione e spettacolarizzazione» (Lasch, 1979), «efficienzismo e razionalizzazione» (Guttmann, 1978).

Si tratta di letture che, pur cogliendo aspetti importanti nelle dinamiche che hanno plasmato gli sport moderni, rimangono viziate dall'errore di fondo di collocare il rituale in un dominio culturale specifico, quello religioso, istituendo implicitamente una dicotomia troppo rigida tra riti religiosi e riti secolari, così come tra tradizione e modernità. Allo stesso modo, l'esercizio di distinguere analiticamente i diversi generi di performance culturale – come il gioco libero (*play*), quello con regole (*game*), le attività sportive, il teatro e il rituale – sulla base di certe caratteristiche formali (e.g. Schechner, 1988), sebbene utile, non elimina la necessità di individuare una loro unità di fondo, un elemento che li accomuna. Quest'ultimo, come argomentato, è individuabile nel carattere ludico estetico che ciascun genere di performance conserva.

Accostare il rito al ludico, allora, non vuol dire sminuirne la “serietà”. Piuttosto, significa dare risalto a quella sua capacità intrinseca di “giocare con il mondo”, di metterlo tra parentesi, sospendendone la validità (Terrin, 1999: 142-187). Secondo una linea interpretativa alla quale posso qui solamente accennare sviluppata da Adam Seligman e colleghi (2008, tr. it. 2011), il rituale, più che rimandare a un dominio culturale specifico, va compreso come un «orientamento all'azione» (Ivi: 17) il cui tratto distintivo è quello di istituire mondi soggiuntivi, del “come se”, che hanno l'effetto di produrre, a differenza della semantica della sincerità nella quale a contare è solo il proprio io, un decentramento del sé e il riconoscimento dell'ambiguità di una realtà intrinsecamente frantumata. In altri termini, è il sociale stesso, inteso come «lo spazio potenziale condiviso che sta fra i sé separati» (Ivi: 41), che l'orientamento rituale all'azione consente di creare, mettendo in gioco le differenze piuttosto che *e-luderle* (sottrarle al gioco) o *e-eliminarle*.

Da questa prospettiva, credo non sia stato superfluo evidenziare come l'analisi durkheimiana del rito avesse già fatto emergere le sue potenzialità inclusive. Ciò consente non solo di correggere quelle letture che, nell'analisi degli sport, la associano a dinamiche necessariamente escludenti – dato tra l'altro smentito anche da alcune ricerche empiriche che hanno per oggetto la relazione tra l'effervescenza collettiva dur-

kheimiana generata dagli sport e la maturazione di atteggiamenti nazionalistici e xenofobici (Ismer et al., 2017; Von Scheve et al., 2017) – ma anche di evidenziarne una componente essenziale, quella ludico-estetica: quando i rituali veicolano legami inclusivi, “cosmopoliti”, tale componente assume un’importanza primaria nel creare, oltre che riprodurre, legami sociali.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALEXANDER, J.C. (2006). Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy. In J.C. Alexander, B. Giesen, J.L. Mast (eds.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* (pp. 29-90). Cambridge: Cambridge University Press.
- ALT, J. (1983). Sport and Cultural Reification. From Ritual to Mass Consumption. *Theory Culture & Society*, 1(3): 93-107.
- ANDREWS, D.L. (1993). Desperately seeking Michel: Foucault’s genealogy, the body, and critical sport sociology. *Sociology of Sport Journal*, 10: 148-167.
- ANDREWS, D.L., LOY, J.W. (1993). British Cultural Studies and Sport: Past Encounters and Future Possibilities. *Quest*, 45(2): 255-276.
- AUSTIN, J.L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: OUP.
- BELL, C. (1997). *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford: OUP.
- BENVENGA, L. (2020). Sociologia della violenza nel calcio. Il configurazionismo di Eric Dunning, Patrick Murphy, John Williams e gli studi anglosassoni. *Studi culturali*, 2: 233-244.
- BIFULCO, L. (2020). L’eredità di Norbert Elias nella sociologia dello sport. «Cambio». *Rivista sulle Trasformazioni Sociali*, 10(20): 129-143.
- BIFULCO, L., TIRINO, M. (2018). The Sports Hero in the Social Imaginary. Identity, Community, Ritual and Myth. *Im@go. A Journal of the Social Imaginary*, 11: 9-25.
- BROCKMANN, D. (1969). Sport as an Integrating Factor in the Countryside. *International Review of Sport Sociology*, 4: 151-176.
- BROHM, J.-M. (1978). *Sport: A Prison of Measured Time*. London: Pluto Press.
- BUTLER, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
- CALLEDE, J.-P. (2008). Jeu et sport chez Durkheim et le groupe de L’Année sociologique. *Durkheimian Studies*, 14: 23-34.
- CIPRIANI, R. (2015). Religione e sport. Tra rito e spettacolo. *El Futuro del Pasado*, 6: 87-111.

- CLARKE, J. (1975). Gli Skinheads e il magico recupero della comunità. In S. Hall, T. Jefferson (a cura di), *Rituali di resistenza* (pp. 120-124). Aprilia: NovaLogos, 2017.
- CLARKE, J., HALL, S., JEFFERSON, T., ROBERTS, B. (1975). Subculture, culture, classe. In S. Hall, T. Jefferson (a cura di), *Rituali di resistenza* (27-97). Aprilia: NovaLogos, 2017.
- COAKLEY, J., DUNNING, E. (eds.) (2000a). *Handbook of Sports Studies*. London: Sage.
- COAKLEY, J., DUNNING, E. (2000b). General Introduction. In J. Coakley, E. Dunning (eds.), *Handbook of Sports Studies* (XXI-XXXVIII). London: Sage.
- COLLINS, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- DAL LAGO, A. (1990). *Descrizione di una battaglia: I rituali del calcio*. Bologna: il Mulino.
- DAL LAGO, A., ROVATTI, P.A. (1993). *Per gioco. Piccolo manuale dell'esperienza ludica*. Milano: Raffaello Cortina.
- DELANEY, T. (2015). The Functionalist Perspective on Sport. In R. Giulianotti (ed.), *Routledge Handbook of the Sociology of Sport* (pp. 18-28). London: Routledge.
- DOLAN, P., CONNOLLY, J. (eds.) (2018). *Sport and National Identities: Globalisation and Conflict*. London: Routledge.
- DOUGLAS, M. (1970). *Natural Symbols. Explorations in cosmology*. London: Barrie & Rockliff.
- DUNNING, E. (1990). Sociological Reflections on Sport, Violence and Civilization. *International Review for the Sociology of Sport*, 25(1): 65-81.
- DURKHEIM, É. (1912). *Le Forme elementari della vita religiosa*, trad. di C. Cividali e rivista da M. Rosati. Roma: Meltemi, 2005.
- DURKHEIM, É. (1925). *L'educazione morale*, trad. di E. Navarra. Roma: Newton Compton, 1974.
- EDWARDS, H. (1973). *Sociology of sport*. Homewood (IL): The Dorsey Press.
- ELIAS, N. (1969-1980). *Über den Prozess der Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ELIAS, N., DUNNING, E. (1986). *Sport e aggressività*, trad. di V. Camporesi. Bologna: il Mulino, 1989.
- ETZIONI, A. (2000). Toward a Theory of Public Ritual. *Sociological Theory*, 18(1): 44-59.
- FELE, G., GIGLIOLI, P.P. (2001). Il rituale come forma specifica di azione e di pratica sociale. *aut aut*, 303: 13-35.
-

-
- FOUCAULT, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1977). *Microfisica del potere: interventi politici*. Torino: Einaudi.
- GIULIANOTTI, R. (2002). Supporters, Followers, Fans, and Flaneurs. A Taxonomy of Spectator Identities in Football. *Journal of Sport & Social Issues*, 26(1): 25-46.
- GIULIANOTTI, R. (2016). *Sport. A Critical Sociology*. 2nd Edition. Cambridge: Polity Press.
- GIULIANOTTI, R., ROBERTSON, R. (2007). Recovering the social: Globalization, football and transnationalism. *Global Networks*, 7(2): 166-186.
- GIULIANOTTI, R., THIEL, A. (2023). New horizons in the sociology of sport. *Frontiers in Sports and Active Living*, 4: 1-16.
- GOODGER, J. (1986). Ritual Solidarity and Sport. *Acta Sociologica*, 29(3): 219-224.
- GOODY, J. (1977). Against "Ritual". Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic. In S. Moore, B. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual* (25-35). Amsterdam: Van Gorcum.
- GRUNEAU, R. (1988). Introduction: Notes on Popular Cultures and Political Practices. In R. Gruneau (ed.), *Popular Cultures and Political Practices* (12-32). Toronto: Garamond Press.
- GUTTMANN, A. (1978). *Dal rituale al record. La natura degli sport moderni*, trad. di U. Livini. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994.
- HALL, S., JEFFERSON, T. (a cura di) (1975). *Rituali di resistenza. Teds, Moods, Skinheads e Rastafariani. Subculture giovanili nella Gran Bretagna del dopoguerra*, trad. di L. Cocciolo e A. Giorgino. Aprilia: NovaLogos, 2017.
- HARGREAVES, J., A. (1994). *Sporting Females: Critical Issues in the History and Sociology of Women's Sport*. London: Routledge.
- HARGREAVES, JOHN. (1982). Sport, culture and ideology. In Hargreaves J.A. (ed.), *Sport, Culture and Ideology* (30-61). London: Routledge.
- HARGREAVES, JOHN (1986). *Sport, Power and Culture: A Social and Historical Analysis of Popular Sports in Britain*. New York: St. Martin's Press.
- HARGREAVES, JOHN (2000). *Freedom for Catalonia? Catalan Nationalism, Spanish Identity and the Barcelona Olympic Games*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOCH, P. (1972). *Rip Off the Big Game*. Garden City: Doubleday.
- HOFFMAN, S.J. (1992) (ed.). *Sport and religion*. Champaign, IL: Human Kinetics.
- HUIZINGA, J. (1939). *Homo ludens*. Amsterdam: Nachod.
-

- INGHAM, A.G. (2004). The Sportification Process: A Biographical Analysis Framed by the Work of Marx, Weber, Durkheim and Freud. In R. Giulianotti (ed.), *Sport and Modern Social Theorists* (pp. 11-32). Basingstoke/London: Palgrave Macmillan.
- ISMER, S., BEYER, M., SOLMS-BARUTH, C., VON SCHEVE, C. (2017). International football tournaments, emotional entrainment and the reproduction of symbolic boundaries. A case study in Germany. *Soccer & Society*, 18(4): 554-574.
- JARVIE, G., MAGUIRE, J.A. (1994). *Sport and Leisure in Social Thought*. London: Routledge.
- KALMAN-LAMB, N. (2021). Imagined communities of fandom: Sport, spectatorship, meaning and alienation in late capitalism. *Sport in Society*, 24(6): 922-936.
- KING, A. (2003). *The European Ritual. Football in the New Europe*. Farnham: Ashgate.
- KING, A. (2006). Nationalism and Sport. In G. Delanty, K. Kumar (eds.), *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism* (pp. 249-259). Thousand Oaks: Sage.
- KREINATH, J., SNOEK, J., STAUSBERG, M. (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Brill: Leiden and Boston.
- LASCH, C. (1979). *The Culture of Narcissism*. New York: Norton.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris: Pion.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1971). *L'uomo nudo*, trad. di E. Lucarelli. Milano: il Saggiatore, 1974.
- LOY, J.W., MCPHERSON, B.D., KENYON, G. (1978). *Sport and Social Systems: A Guide to the Analysis, Problems, and Literature*. Reading, Mass.: Addison-Wesley Publishing.
- MARKULA, P. (2003). The Technologies of the Self: Sport, Feminism, and Foucault. *Sociology of Sport Journal*, 20(2): 87-107.
- MARSH, P. (1979). *Aggro: The Illusion of Violence*. London: Dent.
- MAUSS, M. (1925). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année sociologique*, 1923-1924, t. I: 30-186.
- MCDONALD, I. (2015). Marxist and Neo-Marxist Approaches on Sport. In R. Giulianotti (ed.), *Routledge Handbook of the Sociology of Sport* (40-49). London: Routledge.
- MORRIS, D. (1981). *La tribù del calcio*, trad. di O. del Buono. Milano: Mondadori, 1982.
- NAVARINI, G. (2003). *L'ordine che scorre. Introduzione allo studio dei rituali*. Roma: Carocci.
-

-
- PARSONS, T. (1937). *La struttura dell'azione sociale*. Bologna: il Mulino, 1962.
- PENDENZA, M. (2024). *Il governo della società. Durkheim e la critica della società neoliberale*. Roma: Castelvecchi.
- PENDENZA, M., INGLIS, R. (a cura di) (2015). *Durkheim cosmopolita*. Perugia: Morlacchi.
- PICKERING, W.S.F. (2000). Durkheim, the arts and the moral sword. *Durkheimian Studies*, 6: 43-60.
- PORRO, N. (2001). *Lineamenti di sociologia dello sport*. Roma: Carocci.
- PRINGLE, R. (2005). Masculinities, Sport, and Power: A Critical Comparison of Gramscian and Foucauldian Inspired Theoretical Tools. *Journal of Sport and Social Issues*, 29(3): 256-278.
- RAIL, G., HARVEY, J. (1995). Body at Work: Michel Foucault and the Sociology of Sport. *Sociology of Sport Journal*, 12(2): 164-179.
- RAWLS, A.W. (2004). *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROCHE, M. (2011). Mega-Events and Cosmopolitanism: Observations on Expos and European Culture in Modernity. In M. Rovisco, M. Nowicka (eds.), *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism* (pp. 69-85). Farnham: Ashgate.
- ROSATI, M. (2002). *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*. Roma-Bari: Laterza.
- ROVERSI, A., TRIANI, G. (1995). Introduzione. In A. Roversi, G. Triani (a cura di), *Sociologia dello sport* (5-29). Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- ROWE, S. (2008). Modern sports: Liminal ritual or liminoid leisure? In G. St John (ed.), *Victor Turner and contemporary cultural performance* (127-148). New York: Berghahn Books.
- SAGE, G.H. (1979). Sport and the Social Sciences. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 445(1): 1-14.
- SCARDUELLI, P. (2013). *L'Europa disunita. Etnografia di un Continente*. Bologna: Clueb.
- SCHAFER, W.E. (1969). Some social sources and consequences of interscholastic athletics: the case of participation and delinquency. *International Review of Sport Sociology*, 4: 63-79.
- SCHECHNER, R. (1988). *Performance Theory. Revised and expanded edition*. New York and London: Routledge.
- SELIGMAN, A.B., WELLER, R.P., PUETT, M.J., SIMON, B. (2008). *Rito e modernità. I limiti della sincerità*, trad. di M. Bortolini. Roma: Ar-
-

- mando, 2011.
- SERAZIO, M. (2013). The Elementary Forms of Sports Fandom: A Durkheimian Exploration of Team Myths, Kinship, and Totemic Rituals. *Communication & Sport*, 1(4): 303-325.
- SLUSHER, H. (1967). *Man, Sport and Existence: A Critical Analysis*. Philadelphia: Lea and Febiger.
- STEVENSON, C.L., NIXON, J., E. (1972). A Conceptual Scheme of the Social Functions of Sport. *Sportwissenschaft*, 2: 119-132.
- SUGDEN, J., TOMLINSON, A. (2017). *Sport and Peace-Building in Divided Societies: Playing with Enemies*. London: Routledge.
- TARVER, E.C. (2017). *The I in Team: Sports Fandom and the Reproduction of Identity*. Chicago: University of Chicago Press.
- TERRIN, A.N. (1999). *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*. Brescia: Morcelliana.
- TREDWAY, K. (2018). Judith Butler, Feminism, and the Sociology of Sport. In L. Mansfield, J. Caudwell, B. Wheaton, B. Watson (eds.), *The Palgrave Handbook of Feminism and Sport, Leisure and Physical Education* (409-425). Basingstoke/London: Palgrave Macmillan.
- VERDERAME, D. (2014). *Rituale e confini. Dialogare attraverso i riti*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- VON SCHEVE, C., ISMER, S., KOZŁOWSKA, M., SOLMS-BARUTH, C. (2017). Rituals, Emotional Entrainment and National Identification. *Comparative Sociology*, 16(5): 585-612.
- WALSH, A., J., GIULIANOTTI, R. (2001). This Sporting Mammon: A Normative Critique of the Commodification of Sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 28(1): 53-77.
- WATTS MILLER, W. (2004). Total Aesthetics. Art and The Elemental Forms. *Durkheimian Studies*, 10: 88-118.
- WOMACK, M. (1992). Why Athletes Need Ritual: A Study of Magic Among Professional Athletes. In S.J. Hoffman (ed.), *Sport and religion* (191-202). Champaign, IL: Human Kinetics.
-