

Riti, segni, siti

Angelo Torre

Università del Piemonte Orientale

L'analisi del rituale ha rappresentato una conquista della ricerca storica della seconda metà del XX secolo, e ha aperto nuove fasi nello studio delle forme culturali ed espressive delle società del passato. Nonostante la molteplicità degli approcci suggeriti dalla discussione antropologica sul rituale, gli storici si sono limitati a praticare, salvo rarissime eccezioni, un “consumo di antropologia”, utilizzando cioè le proposte elaborate nel vicino ambito disciplinare¹. Così, ad esempio, seguendo gli echi di discussioni antropologiche, gli storici hanno imboccato direzioni di ricerca che vanno soprattutto nel senso della decontestualizzazione della dimensione rituale. Cercherò invece di mostrare come le importanti svolte della storiografia giuridica che hanno caratterizzato l'ultimo quindicennio del Novecento consentano di arricchire in modo concreto le prospettive metodologiche di analisi del rituale.

Gli storici hanno adottato di volta in volta i diversi approcci al rituale elaborati dagli antropologi, un po' seguendo le regole del mercato accademico, un po' usando la teoria che sembrava adattarsi meglio ai propri casi di studio. Ne è un esempio il rispolvero di Van Gennep – a partire dalla fine degli anni Sessanta – per lo studio della cristianità tradizionale in termini di cultura popolare (Van Gennep 1969; Belmont 1978; Foster & Ranum 1982; Muir 1981, 1997). Ma è il caso anche del ricorso, di poco successivo, all'interpretazione teatrale e a quella strategica del rituale: questi due approcci segnano autori quali Natalie Zemon Davis (1975) e Richard C. Trexler (1980), che hanno senza alcun dubbio esercitato un'influenza grandissima sullo studio storico dei rituali, sia pure con ruoli diversi. La prima è responsabile di una interpretazione sociale libera da meccanicismi di ogni sorta: i protagonisti del rituale sono corpi sociali documentati che danno espressione a forme di strati-

L'Uomo, 2013, n. 1-2, pp. 123-136

ficazione sociale inedite e specifiche (diversamente dall'interpretazione del rituale in termini di socialità che caratterizza la lettura economico-sociale di Maurice Agulhon 1968). Richard Trexler (1980), invece, è stato lentamente dimenticato dal mercato accademico, ma è l'autore della più ambiziosa utilizzazione del rituale come categoria interpretativa centrale di una formazione sociale e politica, una valenza di fatto rifiutata dagli storici e severamente giudicata dall'antropologia sociale e culturale coeva. La svolta interpretativa ha poi accreditato una lettura del rituale in termini puramente simbolici, e ha avuto una larga eco soprattutto nella cosiddetta scuola neocerimonialista nordamericana, che si è dedicata all'analisi delle istituzioni monarchiche, in particolare, anche se non esclusivamente, francesi (Ginsey 1987; Ruiz 1985, 2012; Hanley 1983; Bertelli & Grifo 1985).

La microstoria italiana, da parte sua, ha utilizzato altri due approcci: quello transazionale, soprattutto nei lavori più vicini alla storia sociale (Levi 1985a), e quello strutturalista, in quelli più vicini alla storia culturale. Un approccio morfologico al rituale, adottato sia da Grendi negli anni Sessanta e Ottanta (1965, 1982), sia da Ginzburg negli anni Ottanta (2008) (non è chiaro se dietro l'influenza del Geertz di *Forms and Variations*), non ha finora suscitato le riflessioni che meriterebbe. Inoltre è finora mancata una attenzione analitica per le interpretazioni sociali e giuridiche del rituale, quale ad esempio quella proposta da Edward P. Thompson negli anni Settanta (Bushaway 1982; Torre 2011).

Più in generale, tuttavia, e in un'accezione forse meno sensibile alla discussione teoretica, la dimensione rituale è oggi un oggetto molto praticato dagli studi storici, sia pure con prospettive molto diverse tra loro. Si va dallo studio dell'organizzazione della corte papale, sulla nobiltà romana e in particolare sul ruolo dei riti e delle cerimonie in questo contesto, all'approccio comparativo a livello europeo (Visceglia 2002), allo studio delle stratificazioni temporali del rituale carnevalesco (Ciappelli 1997), a quello, più consueto, del rituale come rappresentazione del potere (Casini 1996), in particolare di quello delle corti e dei principi nelle società tardo medievali e rinascimentali, oppure come rapporto ambito per cogliere le relazioni fra cultura popolare e cultura delle élites (Muchembled 1978; Cabantous 2002). Infine, le discussioni riverberatesi dalla storiografia delle idee politiche, o della filosofia politica, hanno proposto di leggere le manifestazioni collettive attraverso la prospettiva dello spazio pubblico, che accentua – non so quanto consapevolmente – la dimensione di potere dei cosiddetti “rituali secolari” (Boucheron, Offenstadt 2011; Van Damme 2011; Falk Moore, Myerhoff 1977).

Prevale insomma la lettura del rituale come “rappresentazione” dei poteri e del potere (Controriforma, principe, re, corte ecc.). Resta invece as-

sente, a quanto ne so, la lettura del rituale basata sulla sua relazione con un contesto di azione dal basso e dall'alto, o meglio come ambito circostanziato – locale? – su cui si giocano le dinamiche dei poteri, locali e non.

La svolta interpretativista di Clifford Geertz (Torre 1987), espressa in *Deep Play* (1973), ma anche e forse soprattutto in *Blurred Genres* (1980), ha segnato una netta svolta teorica e metodologica che ha lasciato tracce profonde nella lettura del rituale: mentre da un lato ha aperto una discussione, viva ancora oggi, sul concetto di nativo, di esperienza sul terreno e sul relativismo delle culture (Naepels 2010), dall'altro ha imposto un uso metaforico del contesto².

In tal modo l'antropologia interpretativa pare aver esercitato un'influenza molto forte, e sarei tentato di metterla in relazione con la tendenza a un uso sempre più metaforico del contesto da parte degli storici. Esso è molto evidente nella crescente propensione della storiografia italiana per un approccio culturalista – evidente tanto nella politologia storica che si ispira a Schiera (1994), quanto nelle correnti legate alla storiografia religiosa e politico-religiosa legata a P. Prodi e A. Prospero.

Cerco di chiarire il senso in cui definisco metaforica questa dimensione. Il contesto che gli storici immaginano come sfondo per i rituali è una qualche sorta di comunità. Ora, si tratta nella maggior parte dei casi di una categoria data per scontata, che non ci si perita di verificare sul terreno – archivistico, ma anche osservazionale. La comunità è una categoria delle scienze sociali che implica diversi gradi di solidarietà e coerenza funzionale – e ovviamente del loro contrario, il conflitto. Se diamo per scontato che una comunità esista, il rituale è una dimensione che, per quanto la possiamo dinamizzare analiticamente, non fa che esprimere in qualche modo una realtà che esiste già di per sé. È una ridondanza (Bagnasco 1999).

Così, ad esempio, da un lato, la tentazione di far coincidere la comunità con una dimensione semplicemente amministrativa è forte: il prelievo fiscale, le forme di partecipazione politica, gli stessi archivi locali sembrano strutturati intorno a una dimensione molto chiara. Ma è sufficiente incrociare fonti diverse, ad esempio prodotte da istituzioni diverse, come potrebbero essere le istituzioni laiche e quelle ecclesiastiche, per avere una restituzione contrastante di universi sociali difformi, in ogni caso non coincidenti. Parrocchia e comune non coincidono, ma, soprattutto, ciascuno di essi deve fronteggiare la competizione di altri enti – organizzazioni periferiche del rituale la prima, aree di immunità oppure di possesso multiplo il secondo. Se si accetta questo dato di fatto – verificabile nella stragrande maggioranza dei casi – ci si accorge che la comunità è un insieme segmentato, frammentato, in ogni caso plurale, e che esistono tecniche – rituali, giuridiche, discorsive ecc. – per tenerla unita, così come per segmentarla ulteriormente (Torre 2011).

Queste tecniche connotano la vita quotidiana e festiva delle località e possono essere interpretate come tecniche di costruzione di comunità locali, o, per usare una felice espressione di Arjun Appadurai (1996), come tecniche di produzione di località.

Questa prospettiva di analisi appare particolarmente suggestiva e promettente. Appadurai invita a “rileggere l’archivio etnografico”, cioè a ricollocare il rituale e le sue descrizioni etnografiche sette, otto e novecentesche nei processi di produzione di località, nei quali paiono aver giocato il ruolo di legittimazione, giurisdizione e genesi di spazi a statuto specifico. Questo approccio, in particolare, invita a riconsiderare la nozione di contesto e a qualificarla non come un modello – o come un insieme di modelli – di relazioni sociali, ma come azioni che generano un contesto capace di legittimare l’azione (Torre 2011). Si tratta, evidentemente, di un approccio non immune da rischi di tautologia: l’azione osservata in chiave di legittimazione costituisce un elemento di legittimazione anche per l’osservatore. Una riflessione avviata in questa direzione dall’Association of Social Anthropologists negli anni Novanta non mi pare aver inciso sulla cultura storiografica (Strathern 1995). D’altro canto, le riflessioni di James Clifford (1983) sull’autorità etnografica sono state poco recepite nelle loro implicazioni metodologiche in favore di un uso non strumentale del contesto da parte delle scienze umane in generale.

Gli storici hanno prestato poca attenzione alle discussioni teoriche sul rituale dell’antropologia della seconda metà del Novecento (Goody 1977; Gluckman 1975; Firth 1977). L’attenzione all’approccio interpretativista sembra un’eccezione (riferimenti in Torre 1987), al punto di aver un po’ oscurato sviluppi in direzioni differenti.

Negli ultimi decenni l’analisi del rituale si è spostata dalla drammaturgia alla ermeneutica e alla comunicazione. Ancora negli anni Settanta Victor Turner insisteva sul fatto che il rituale mostrava la drammatizzazione, o rappresentazione di entità concettuali preesistenti (ruoli ecc.) (Turner 1969; Paul 1974)³. Egli si esponeva alla critica di sostanzialismo da parte di Clifford Geertz, secondo il quale la prospettiva di analisi si sarebbe dovuta centrare sulla decifrazione o interpretazione di ciò che viene detto (o fatto) (Geertz 1980: 19-35)⁴. Una terza direzione di analisi insisteva invece negli stessi anni sulla natura comunicativa del rituale che emerge dalla sua dimensione “performativa”: cioè come insieme interpretativo e pragmatico (Tambiah 1979).

Queste nuove interpretazioni del rituale sono assai controverse per i loro legami con il “cultural turn” degli anni Settanta-Ottanta del Novecento (Michaels *et al.* 2010). Dopo una fase dominata dalla critica di matrice decostruzionistica del rituale, essa sembra rivolgersi oggi verso le sue componenti pragmatiche. In questo quadro teorico, alcune riflessioni

condotte in ambito sociologico, storico e storico-giuridico offrono a mio giudizio spunti di notevole rilievo analitico.

Mi riferisco alle discussioni avviate da Tambiah sulla dimensione performativa del rituale (1979), le implicazioni dell'analisi decostruzionista di Derrida per un approccio al rituale in quanto azione dotata di potere, e soprattutto le riflessioni di Bourdieu (1972) sulla pratica. Nel loro insieme, queste indicazioni sembrano disegnare un "ritorno all'azione" capace a sua volta di influenzare gli studi storici sul rituale (Ortner 1984).

La riflessione sulla teoria dell'azione ha poi consentito di precisare la specificità del rituale. Si è in particolare tentato di identificare una specifica "azione rituale": questa possiede aspetti dell'azione intenzionale, ma non chiama in causa la capacità e la volontà strategica dell'individuo, poiché si esplica in una dimensione collettiva e normativa. Si è perciò definita tale azione come "committed" cioè dedicata: un'accezione che ha il merito di coglierne la valenza precisa, sintetizzata di solito nella formula: "how to get it right" (Humphrey, Laidlaw 1994).

La nostra conoscenza della natura pragmatica del rituale si è poi arricchita grazie all'adozione di una lettura del potere come dimensione non separabile, in generale, da quella delle azioni (Foucault 1980). Tale lettura ha condotto alla formulazione del concetto di ritualizzazione come strategia di costituzione delle relazioni di potere (Bell 1992: 197-224). La ritualizzazione è osservabile attraverso la differenziazione di una serie di azioni (attraverso la specificità di spazi, periodicità, codici di comunicazione, personale, oggetti ecc. in cui si sviluppano), e attraverso il privilegiamento di particolari attività. Si definiscono così dei "modi di fare" che implicano dinamiche del corpo sociale e attribuiscono potere agli attori. Questo approccio consente di cogliere la duplicità del rituale: esso esprime allo stesso tempo dominazione e consenso. Le dimensioni della partecipazione, dell'oggettivazione (uso) e della personificazione sono negoziabili. La ritualizzazione dà potere a chi controlla il rito, ma allo stesso tempo gli pone limiti e vincoli; domina i partecipanti ma in forme che prevedono la negoziazione della partecipazione stessa e, al limite, la resistenza.

Si è in tal modo riconosciuta alla dimensione rituale una capacità dinamica di natura endogena, che le tradizioni intellettuali precedenti identificavano invece, come abbiamo visto, e con la parziale eccezione di Victor Turner, al suo esterno, tanto nella società quanto nei modelli culturali. Questo tentativo diventa evidente se si considerano gli sforzi compiuti per definire il rituale come "azione significativa", sia nel senso di un'azione dotata di significato, sia in quello di linguaggio che agisce con operazioni specifiche (soprattutto, attraverso la mediazione del corpo). Essenziale in questo approccio è la caratteristica del rituale di essere "iterabile", cioè uguale e diverso allo stesso tempo. Ciò significa che il rituale è si svolge in

un contesto, ma è capace a sua volta di creare contesti: una caratteristica costitutiva della dimensione performativa è infatti quella di “costituire” una realtà.

Sulla base di questa elaborazione si è rovesciata la rilevanza della dimensione del significato e del contesto nel rituale. La separazione e la specializzazione delle pratiche che la ritualizzazione esige, generano relazioni e soggetti (Hollywood 2002)⁵. Il rituale è composto di azioni che generano significati in contesti specifici di altre azioni e altri discorsi; le azioni “generano” gli esecutori, poiché li legittimano, e la ripetizione (iteratività) del rituale genera soggettività e relazioni reciproche. L'importanza del rituale sta nel farlo (Torre 2007): le pratiche e i rituali corporei costruiscono l'*habitus*. In tal modo rendono possibile una ripetizione che è in realtà basata sull'improvvisazione, cioè su interpretazioni del contesto che rendono possibili sia la dominazione che la resistenza. Si potrebbe forse dire che si tratta di una duplicità in cui si traduce la natura contestuale della sua generalità⁶.

Queste considerazioni sono particolarmente importanti per lo studio dei rituali come strumenti di potere e consenso. Esse comportano una critica esplicita ai tentativi di leggere la pratica attraverso la ripetizione e di allocare l'*habitus* in una sfera autorevole esterna all'azione stessa, che hanno dominato l'ultimo quarto del secolo scorso (Bourdieu 1991: 190; Hollywood 2002: 98-9). Tali critiche insistono così sui contenuti legittimanti dell'azione: questi andrebbero perciò accostati alla sua natura significativa e comunicativa. Grazie alla nozione di giustificazione, Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991) sono riusciti a riconoscere azioni – diffuse e puntiformi – di certificazione da parte degli attori sociali della legittimità della loro condotta individuale. L'azione di legittimazione del potere avviene in tutti gli attori e a tutti i livelli, e si fonda sul nesso che si viene a creare tra legittimità e rivendicazione: l'azione giustificativa, in particolare in situazioni di incertezza, in momenti di messa in discussione e di critica, funge da dispositivo che consente ai soggetti di “crescere in generalità” e, in tal modo, di costruire la propria legittimità (Boltanski, Thévenot 1991).

L'esistenza di questo dispositivo legittimante consente di capire le profonde e persistenti valenze giuridiche possedute dal rituale, e ad esso attribuite. Si tratta di indicazioni particolarmente importanti per l'analisi storica. La storia del diritto, in particolare del diritto comune, riconosce ormai diffusamente come le azioni rappresentino i segni di particolari disposizioni da parte degli attori: sono riproduzioni viventi delle regole del gioco. Le pratiche possono perciò essere considerate come rivelatrici di un quadro giuridico e culturale impregnato di contenuti fattuali: il diritto scaturisce dalla natura delle cose. A ben guardare, tuttavia, si può soste-

nera che il quadro giuridico delle società tradizionali riservi piuttosto alle pratiche una funzione fondante della norma (Cottureau 1987; Cerutti 1995; Torre 1995b). In questa prospettiva, la dimensione cerimoniale acquista un valore dinamico, fondativo e creativo, impossibile da cogliere con una lettura meramente semiologica della cultura. Nello stesso tempo, la dimensione formale dell'analisi diventa tutt'una con quella dei contenuti: i momenti delle cerimonie sono momenti speciali, in cui si certificano dei diritti, sia nel senso che vi si ribadiscono diritti acquisiti, sia soprattutto nel senso che vi si affermano capacità giuridiche anche nuove e le si attribuiscono a protagonisti specifici. Questa funzione del cerimoniale come momento di certificazione dei diritti dei suoi diversi protagonisti, nutre relazioni profonde con il mondo della pratica. Ce ne rendiamo conto non appena accettiamo di rileggere le fonti relative alla sfera cerimoniale senza estrapolarle, come purtroppo hanno fatto molta antropologia storica e molta storia sociale, dalla "serie documentaria" all'interno della quale le attestazioni si inseriscono (Raggio 2001: 862). L'attenzione al contesto documentario fa vedere come la nostra conoscenza delle pratiche e dei rituali dipenda dalla contestazione delle pratiche stesse e da conflitti di giurisdizione che la contestazione innesca. Queste contestazioni e questi conflitti illustrano in modo concreto il processo in base al quale le pratiche generano diritti, e, conseguentemente, creano le fonti.

Uno sguardo concreto alle fonti, tuttavia, sposta ancora più in là il senso di queste considerazioni. Le fonti giurisdizionali sul rituale, forse per il fatto che si occupano soprattutto di contestazioni, vertono intorno ad azioni e oggetti: una processione ruota intorno a una serie ben precisa di oggetti, su cui qualcuno vanta dei diritti (Torre 2011: 213-50). Così, un complesso di testimonianze che ci fa conoscere un miracolo eucaristico, oggetto di un mio precedente lavoro, illustra in realtà le caratteristiche fisiche di un calice, di un liquido rossastro e di una cappella. Allo stesso modo, un rituale di integrazione nella società locale, gestito da associazioni territoriali come le *confrérie* dello Spirito Santo, ruota intorno all'esistenza di case pubbliche, riconoscibili per le loro decorazioni specifiche dedicate alla Trinità triandrica. Oppure ancora, la creazione di una nuova confraternita nella città cinquecentesca di Chieri (TO) si articola intorno al possesso di una cappella, uno stendardo, la statua di un angelo, e altri oggetti più difficili da identificare (Torre 2011). Ci troviamo qui di fronte ad una dimensione non metaforica del contesto, che gli storici e gli altri scienziati sociali hanno quasi sempre ignorato, preferendogli dimensioni più "generaliste" (nel senso di astratte), come appunto la comunità.

È evidente altresì che solo uno sguardo non metaforico al contesto – uno sguardo che definirei di "terreno" – può permettere di elaborare un correttivo al rischio di autoreferenzialità delle letture a cui abbiamo fatto

riferimento. Ed è proprio su questo piano – la discussione sull’esperienza del terreno, cioè l’esperienza del contesto e delle possibilità analitiche che esso offre – che lo scambio tra le due discipline è stato meno intenso.

Mi chiedo in altri termini se la discussione sulla natura del contesto, sull’operazione di lettura della situazione in cui lo storico e l’antropologo operano, sia pure con modalità e tecniche diverse, non possa costituire un terreno comune di confronto: non di consumo delle acquisizioni in campo altrui, ma di elaborazione congiunta, o quantomeno sincronica, di consapevolezze metodologiche.

Tanto più che esistono terreni, molto concreti, in cui tale confronto mi pare possibile: quello che mi pare più prossimo a entrambe le discipline è quello dell’archeologia, e su questo aspetto vorrei sviluppare alcune brevi considerazioni.

Ciò a cui penso non è tanto l’interlocutore tradizionale dell’antropologo, in particolare statunitense, legato allo studio dei nativi nordamericani; e neppure l’altrettanto tradizionale interlocutore nel campo degli approcci evuzionistici della disciplina antropologica.

Piuttosto, è la sempre più chiara dimensione di “scienza di sito” che l’archeologia, tutte le archeologie, hanno assunto con l’esaurirsi dell’approccio processuale che ha dominato l’ultimo terzo del Novecento. L’archeologia post-processuale è sempre più una “scienza di sito” (Trigger 1984).

Accanto a questa inflessione contestualista, l’archeologia ha conosciuto negli ultimi due decenni sviluppi degni di rilievo e direttamente connessi al dialogo tra le scienze della società e della cultura. Ne elenco alcuni, senza alcuna pretesa di esaustività.

Intanto, e soprattutto in Europa, l’archeologia ha conosciuto dinamiche di espansione per così dire esogene, dovuti alla nascita e allo sviluppo delle cosiddette “archeologie preventive”. Si tratta di un’espansione sottovalutata dagli storici, ma di cui recenti esempi francesi mostrano invece la portata innovativa. È bastato che uno dei suoi praticanti più autorevoli, Jean-Pierre Demoule, pubblicasse un bilancio di quindici anni di scavi, per suscitare – almeno tra gli storici – una discussione e un interesse altissimi intorno alle conclusioni innovative sul piano del “brassage” etnico nella Francia del neolitico, sulla reale presenza delle istituzioni sociali e politiche dell’impero romano ecc. (Demoule 2012 a e b).

Inoltre si è avuta una estensione delle scienze di sito a un passato sempre più prossimo: l’archeologia post-medievale (“Archeologia post-medievale”) sta tentando di costruire un proprio spazio di analisi, mentre l’archeologia industriale sta cercando di costruire un approccio che non ne riduca lo studio alla pura storia dell’edificato industriale, ma vi ricomprenda lo studio delle produzioni, in tutta la loro complessità tecnologica e territoriale. Entrambe queste nuove accezioni dell’archeologia rappre-

sentano ormai acquisizioni della disciplina che la avvicinano sempre di più alla storia.

Ancora, il crescente interesse per la cultura materiale manifestato dalla ricerca storica è finora andato nella direzione di una analisi “culturale” degli oggetti (Orlin 2000). È possibile invece rileggere l’operato e le acquisizioni dovute allo studio archeologico, rilevabile ad esempio in istituzioni come l’ISCUM di Genova, che rappresentano oggi punti avanzati per lo studio della cultura materiale (Mannoni, Giannichedda 1996) in campi cruciali quali la storia delle pratiche e delle tecnologie (sull’archeologia del testo come approccio storico-tecnologico si veda Moreland 2006) e della stessa storia del consumo (Ragusa, E. & A. Torre 2003).

Si è assistito anche alla nascita di nuove archeologie, quali ad esempio l’archeologia della vegetazione – o ecologia storica – che, associando sito, cartografia storica e studio delle pratiche tradizionali di gestione del bosco, si è dimostrata capace di rinnovare lo studio delle produzioni locali. Soprattutto, grazie alle intuizioni di Oliver Rackham, ha dato un solido impulso in direzione di uno studio della “natura come manufatto” che mi pare in grado di cambiare radicalmente opposizioni tradizionali tanto in storia quanto in antropologia (Torre 2008).

Infine, mi pare di cogliere segni recenti di una ripresa di dialogo tra archeologi e antropologi, sia per quanto riguarda la discussione teorica e metodologica (Schiffer 2011), sia per quanto riguarda il rapporto tra ricercatore e comunità e la sua crucialità per i processi di identificazione del patrimonio materiale degli oggetti (*ibid.*), sia per quanto riguarda i risultati della ricerca sul terreno (si veda soprattutto la *Annual Review of Anthropology*).

In altri termini, la nozione di sito dell’archeologia muta radicalmente la nozione di contesto: esso può essere inteso come un processo di attivazione – contestuale e circoscritta – di risorse, che leggiamo attraverso gli oggetti e le pratiche che riusciamo a identificare effettivamente in loco (e a comparare con esempi già noti).

Un ultimo aspetto, mi pare di capitale importanza: la nozione di sito è essenziale se si vogliono qualificare le risorse in gioco. Un acquedotto rurale e le sue regole di utilizzazione sono comprensibili solo nella misura in cui e quando, con un approccio archeologico, si ricostruiscono nel dettaglio la sua forma, il suo funzionamento, la sua destinazione concreta (Stagno, Tigrino 2012). In questo senso l’approccio archeologico costituisce un importante correttivo alla lettura condotta in termini puramente organizzativi delle risorse sociali e naturali, classicamente proposta da Elinor Ostrom.

Una comunaglia non è semplicemente un insieme di proprietà a vario titolo godute da una collettività. È una specifica risorsa, attivabile a condizioni definibili in termini analitici.

Dunque, l'archeologia di sito rielabora la nozione di contesto: i contesti vengono intesi come attivazioni di risorse locali – ad esempio da parte di associazioni rituali mal conosciute quali le *confrarie* dello Spirito Santo – (Torre 2007; 2011), lontano dal determinismo degli studi sociali del rituale comunitario.

In conclusione, i siti dei rituali sono degli insiemi di oggetti, edifici attraverso i quali si possono ricostruire tecniche di costruzione dell'oggetto comunità (villaggio, quartiere, città): nelle parole di Lyndsay Jones, spiegare un'architettura sacra equivale a spiegare il rituale che vi si svolge (Bell 1992). In altri termini, il sito qualifica le risorse intorno alle quali il rituale organizza e legittima l'azione e la cultura.

Note

1. Esiste naturalmente un consumo di storia da parte degli antropologi, che sembra andare oggi, oltre che nelle direzioni che indica Viazzo in questo volume, anche verso una discussione sulla storia, sull'uso del passato e sulla costruzione dell'archivio (Naepels 2009).

2. Levi 1985b, a proposito del libro di Darnton (1984), ma anche, da un altro punto di vista, James Clifford 1983, sull'autorità etnografica.

3. Qualche anno prima Mitchell (1956) aveva proposto di chiamare “ritualizzazione” i processi di distacco dell'azione rituale dai protagonisti legittimi, od originari, nel suo caso i minatori africani inurbati nella Copperbelt.

4. Geertz 1980 ora in Id., *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books, 1983, pp. 19-35.

5. Si è poi sottolineato come sia spesso il corpo a fungere da *medium* di questo processo.

6. Derrida (1982) insiste sul fatto che la generalità del segno richiede un contesto, e che conseguentemente le realtà sociali sono costituite dall'azione rituale. Si veda anche Hollywood 2002: 107.

Bibliografia

- Appadurai, A. 1996. *Modernity at large: Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Agulhon, M. 1968. *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence*. Paris: Fayard.
- Bagnasco, A. 1999. *Tracce di comunità*. Bologna: il Mulino.
- Bell, C. M. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Belmont, N. 1978. La fonction symbolique du cortège dans les rituels populaires du mariage. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33, 3: 650-5.
- Bertelli, S. & G. Crifo (a cura di) 1985. *Rituale, cerimoniale, etichetta*. Milano: Bompiani.
- Boltanski, L. & L. Thévenot 1991. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Boucheron, P. & N. Offenstadt 2011. *L'espace public au Moyen Age. Débats autour de Jürgen Habermas*. Paris: PUF.
- Bourdieu, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz.

- Bourdieu, P. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Burguière, A. 1978. Le rituel du mariage en France: pratiques ecclésiastiques et pratiques populaires (xvi^e-xviii^e siècle). *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33, 3: 636-49.
- Bushaway, B. 1982. *By Rite. Custom, Ceremony and Community in England 1700-1880*. London: Junction Books.
- Cabantous, A. 2002. *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe moderne xvii^e-xviii^e siècle*. Paris: Fayard.
- Canazza, D. & M. T. Caprile 2003. *La villa genovese nella Bormida astigiana: il palazzo Di Negro Pallavicini a Mombaruzzo*, in *Tra Belbo e Bormida. Luoghi e itinerari di un patrimonio culturale*, a cura di Ragusa, E. & A. Torre, pp. 149-63. Asti: Provincia di Asti.
- Casini, M. 1996. *I gesti del principe. La festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale*. Venezia: Marsilio.
- Cerutti, S. 1995. Giustizia e località a Torino in età moderna. *Quaderni storici*, xxx, 89, 2: 445-86.
- Ciappelli, G. 1997. *Carnevale e Quaresima. Comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Clifford, J. 1983. On ethnographic authority. *Representation*, 1, 2: 118-46.
- Cottureau, A. 1987. Justice et injustice ordinaire sur les lieux de travail, d'après les audiences prud'homales, 1806-1866. *Les prud'hommes*, xix^e xx^e, numero speciale di *Mouvement social*, octobre-décembre 1987: 25-61.
- Demoule, J.-P. 2012a. *La France racontée par les archéologues*. Paris: Laffont.
- Demoule, J.-P. 2012b. *On a retrouvé l'histoire de France*. Paris: Laffont.
- Darnton, R. 1984. *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books.
- Derrida, J. 1967. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Derrida, J. 1982. "Signature, Event, Context", in Id., *Margins of Philosophy*, pp. 307-30. Chicago: University of Chicago Press.
- Falk Moore, S. & B. G. Myerhoff (eds.) 1977. *Secular Ritual*. Assen-Amsterdam: Van Gorcum.
- Firth, R. 1977. *I simboli e le mode*. Roma-Bari: Laterza.
- Foster R. & O. Ranum 1982. *Ritual, Religion and the Sacred*. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press.
- Foucault, M. (ed.) 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. by C. Gordon, pp. 187-201. New York: Pantheon.
- Geertz, C. 1959. Form and Variation in Balinese Village Structure. *American Anthropologist*, 61, 6: 991-1012;
- Geertz, C. & J. Clifford 1973. "Deep Play. Notes on the Balinese Cockfight", in *The Interpretation of Cultures*, pp. 412-54. New York: Basic Books.
- Geertz, C. 1980. Blurred Genres: the Refiguration of Social Thought, *American Scholar*, 29; ora in Id., *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. pp. 19-35. New York: Basic Books, 1983.
- Giesey, R. 1987. *Cérémonial et puissance souveraine*. Paris: Colin (II ed.).
- Ginzburg, 1989. *Storia notturna: una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi.

- Gluckman, M. 1975. *Il rituale nei rapporti sociali*. Roma: Officina.
- Goody, J. 1961. Religion and Ritual. The Definitional Problem. *British Journal Sociology*, 12: 142-64.
- Goody, J. 1977. "Against 'Ritual': Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic", in *Secular Ritual*, ed. by Moore, S. & B. Myerhoff. Assen: Van Gorcum.
- Grendi, E. 1965. "Morfologia e dinamica della vita associativa urbana. Le confraternite a Genova fra i secoli XVI e XVIII", in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, LXXIX: 241-311.
- Grendi, E. 1982. "Le confraternite liguri in età moderna", in *La Liguria delle casacce. Devozione, arte, storia delle confraternite liguri*, pp. 19-42. Genova: Comune di Genova.
- Hanley, S. 1983. *The Lit de Justice of the Kings of France: Constitutional Ideology in Legend, Ritual and Discourse*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Hollywood, A. 2002. Performativity, Citationality, Ritualization. *History of Religions*, 42: 112.
- Humphrey, C. & J. Laidlaw 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Levi, G. 1985a. *L'eredità immateriale*. Torino: Einaudi.
- Levi, G. 1985b. I pericoli del geertzismo. *Quaderni storici*, 58: 269-78.
- Mannoni, T. & E. Giannichedda 1996. *Archeologia della produzione*. Torino: Einaudi.
- Michaels, A. et al. (eds.) 2010. *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, voll. 5. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Milanese, M. et al. (a cura di) 1997. *Archeologia postmedievale*. Firenze: All'insegna del Giglio.
- Mitchell, J. C. 1956. *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Moore, S. & B. Myerhoff 1977. *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum.
- Moreland, J. 2006. Archaeology and Texts: Subservience or Enlightenment. *Annual Review of Anthropology*, 35: 135-51.
- Muchembled, R. 1978. *Culture populaire et culture des élites*. Paris: Flammarion.
- Muir, E. 1981. *Civic Ritual in Renaissance Venice*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Muir, E. 1997. *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Naepels, 2010. Anthropologie et histoire: de l'autre côté du miroir disciplinaire. *Annales. Histoire Sciences Sociales*, LXV: 873-84.
- Ortner, S. 1984. Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, XXVI: 126-66.
- Ostrom, E. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paul, K. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

- Prodi, P. (a cura di) 1994. *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*. Bologna: il Mulino.
- Prosperi, A. 1996. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi.
- Prosperi, A., Pastore, S. & N. Terpstra 2008. *Brotherhood and Boundaries*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Rackham, O. 2003. *Ancient Woodland: Its History, Vegetation and Uses in England* (1975). Castlepoint: Dalbeattie, Kirkcudbrightshire.
- Raggio, O. 2001. Immagini e verità. Pratiche sociali, fatti giuridici e tecniche cartografiche. *Quaderni storici*, 108: 843-77.
- Ragusa, E. & A. Torre (a cura di) 2003. *Tra Belbo e Bormida. Luoghi e itinerari di un patrimonio culturale*. Asti: Provincia di Asti.
- Ruiz, T. 1985. "Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages", in *Rites of Power. Symbolism, Ritual, and Politics Since the Middle Ages*, ed. by S. Wilentz, pp. 109-44. Philadelphia (PA): University of Pennsylvania Press.
- Ruiz, T. 2012. *A King Travels: Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain*. Princeton (NJ)-Oxford: Princeton University Press.
- Schiera, P. 1994. "Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno", in *Origini dello Stato, Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di Chittolini G., Molho A. & P. Schiera. Bologna: il Mulino.
- Schiffer, M. 2011. Archaeology as Anthropology. Where did we go wrong?. *SAI Archaeological Report*, 11, 4: 22-8.
- Stagno, A. M. & V. Tigrino 2012. Beni comuni, proprietà privata e istituzioni: un caso di studio dall'Appennino ligure (XVIII-XIX secolo). *Annali di studi sulla proprietà collettiva*, 1: 261-302.
- Strathern, M. (a cura di) 1995. *ASA Decennial Conference Series. The Uses of Knowledge: Global and Local Relations*. London-New York: Routledge.
- Tambiah, S. 1979. A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy*, 65: 113-69.
- Torre, A. 1987. *Antropologia sociale e ricerca storica*, in *La storiografia contemporanea. Indirizzi e problemi*. Milano: il Saggiatore.
- Torre, A. 1995a. *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nella campagne dell'Ancien Régime*. Venezia: Marsilio.
- Torre, A. 1995b. Percorsi della pratica, 1966-1995. *Quaderni storici*, 90: 799-829.
- Torre, A. 2007. Faire Communauté. Confréries et localité dans une vallée du Piémont (XVII^e-XVIII^e siècle). *Annales. Histoire Sciences Sociales*, 1: 101-35.
- Torre, A. 2008. Un "tournant spatial" en histoire? Paysages, regards, ressources. *Annales. Histoire Sciences Sociales*, 5: 1127-44.
- Torre, A. 2011. *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*. Roma: Donzelli.
- Trexler, R. C. 1980. *Public Life in Renaissance Florence*. New York: Academic Press.
- Trigger, B. 1984. Archaeology at the Crossroads: What's new?. *Annual Review of Anthropology*, 13: 275-300.

- Turner, V. W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Turner, V. W. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Van Damme, S. 2011. “Farewell Habermas’? Deux décennies d’études sur l’espace public”, in *L’espace public au Moyen Age. Débats autour de Jürgen Habermas*, éd. par Boucheron, P. & N. Offenstadt, pp. 43-61. Paris: PUF.
- Van Gennep, A. 1969. *Les Rites de passage, étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l’hospitalité, de l’adoption, de la grossesse et de l’accouchement*. Paris-La Haye: Mouton.
- Van Gennep, A. 1984. *I riti di passaggio*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Visceglia, M. A. 2002. *La città rituale: Roma e le sue cerimonie in età moderna*. Roma: Viella.
- Wilentz, S. 1985. *Rites of Power. Symbolism, Ritual, and Politics Since the Middle Ages*. Philadelphia (PA): University of Pennsylvania Press.
- Zemon Davis, N. 1975. *Society and Culture in XVI Century France*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Zonabend, F. 1978. La parenté baptismale à Minot (Côte d’Or). *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33, 3: 656-76.