

# ANUAC

JOURNAL OF THE ITALIAN SOCIETY OF CULTURAL ANTHROPOLOGY

---

## EDITORIAL

F. M. ZERILLI, *Editoriale*

## IN MEMORIAM

M. GIAMPAOLI (ED), *Per Martine Segalen*

## BOOK FORUM: ERNESTO DE MARTINO – LA FINE DEL MONDO

A. M. PUSCEDDU, A. FANELLI (EDS)

A. M. PUSCEDDU, *Introduzione: “Rileggere” La fine del mondo*; A. FANELLI, *Il cantiere dell’opera: Note preliminari*; P. ANGELINI, *Le novità, a cominciare dall’Indice*; L. QUARTA, *Apocalisse e storia: Fondazione trascendentale dell’umano*; S. TALIANI, *“Come osate?” Furti di vita tra melancolie, inazioni e profezie suscitatrici*; D. L. ZINN, *La fine del mondo: Un “libro fantasma” finalmente risolto in valore*; G. CHARUTY, *Réponse aux commentaires*; M. MASSENZIO, *Risposta ai commenti*.

## THEMATIC SECTION: THE ANATOMY OF HOUSES: MATERIALITIES OF BEING AT HOME

G. POZZI, P. GRASSI (EDS)

G. POZZI, P. GRASSI, *The anatomy of houses: Materialities of being at home*; J. ALDERMAN, *House personhood in rural Andean Bolivia*; R. STOLZ, *Listening through houses: Changing communities of sounds in Northern Laos*; S. PONTIGGIA, *Great home-spectations: “Houses-to-be”, marginality, and social expectations in Southern Tunisia*; I. CIERAAD, *House and home: Reconsidering the anatomy of houses in Western societies*.

## ARTICLES

M. NÄSER-LATHER, *Reluctant inscriptions: Social automatism within the movement “Se Non Ora Quando?”*.

## RESEARCH REPORTS

D. BASILE, *La voce della DEA: Esiti di un questionario su antropologia e comunicazione in Italia*.

## REVIEW ARTICLES

M. G. CAMMELLI, *Comprendere i fascismi: Studi etnografici dell’estrema destra*.

## BOOK REVIEWS

F. PUGLIESE, Daniele Comberiati, Pierre Halen, Rosaria Iounes-Vona, eds, *Des italiens au Congo aux italiens du Congo: Aspects d’une glocalité*; G. PIZZA, Ivan Della Mea, *Il penultimo comunista; E chi può affermare che un sampietrino non fa arte?*; V. MAHER, Thomas Hylland Eriksen, Marek Jakoubek, eds, *Ethnic groups and boundaries today: A legacy of fifty years*; A. PERSICHETTI, S. SANTALUCIA, Maurizio Ferraris, *Documanità: Filosofia del mondo nuovo*; L. BONANNO, Laura Ferrero, Chiara Quagliarello, Ana Cristina Vargas, eds, *Embodying borders: A migrant’s right to health, universal right and local policies*; S. ŞERBAN, *Sabrina Tosi Cambini, Altri confini: Storia, mobilità e migrazioni di una rete di famiglie rudari tra la Romania e l’Italia*.

---

This work is licensed under the Creative Commons

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021.

ISSN: 2239-625X



# ANUAC

Journal of the Italian Society of Cultural Anthropology

---

## Editor-in-Chief

Filippo M. Zerilli, Università di Cagliari

## Managing Editor

Francesco Bachis, Università di Cagliari

## Book Review Editor

Antonio M. Pusceddu, CRIA/ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

## Associate Editors

Patrícia Alves de Matos, CRIA/ISCTE, Instituto Universitário de Lisboa

Domenico Branca, Università di Sassari

Alessandro Deiana, Università di Cagliari

Alexander Koensler, Università di Perugia

Filippo Lenzi Grillini, Università di Siena

Daniele Parbuono, Università di Perugia

Valeria Ribeiro Corossacz, Università di Modena e Reggio Emilia

Georgeta Stoica, Université de la Réunion, CUFR Mayotte

Felice Tiragallo, Università di Cagliari

## Editorial Assistants

Gaspere Messana, Università di Cagliari, Italia

Andrea Pedri, Università di Siena, Italia

Elisa Serra, Università di Cagliari, Italia

## Site Administrators

Sandra Astrella, Università di Cagliari, Direzione servizi bibliotecari

Maria Franca Lorenzoni, Università di Cagliari - Sistema Bibliotecario di Ateneo

## Editorial Board

Università degli studi di Cagliari

Via Sant'Ignazio da Laconi, 78, 09123 Cagliari CA

<https://ojs.unica.it/index.php/anuac/>

ISSN: 2239-625X

## Advisory Editorial Board

Dionigi Albera, CNRS/Aix Marseille Université; Giorgio Blundo, EHESS, Marseille; Ralph Bolton, Emerito, Pomona College, Claremont; Massimo Borlandi, Università di Torino; Vincenzo Cannada Bartoli, Ricercatore indipendente, Roma; Antonino Colajanni, Università di Roma "La Sapienza"; Tatiana Cossu, Università di Cagliari; Carole M. Counihan, Emerita, Millersville University; Armando Cutolo, Università di Siena; Dimitris Dalakoglou, VU University of Amsterdam; Francesca Declich, Università di Urbino; Benoît de L'Estoile, CNRS/Ecole Normale Supérieure, Paris; Ivaylo Ditchchev, University of Sofia; Ger Duijzings, University of Regensburg; Luisa Faldini, Anuac Past Editor 2012-2014, Università di Genova; Michela Fusaschi, Università di Roma Tre; Krista Harper, University of Massachusetts, Amherst; Tracey Heatherington, University of Wisconsin-Milwaukee; Ellen Hertz, Université de Neuchâtel; Michael Herzfeld, Harvard University, Cambridge; Sophie Houdart, CNRS/Université Paris Ouest Nanterre; David A. Kideckel, Emeritus, Central Connecticut State University, New Britain; Franco Lai, Università di Sassari; Ignazio Macchiarella, Università di Cagliari; Sabina Magliocco, California State University, Northridge; Fiona Magowan, Queen's University, Belfast; Roberto Malighetti, Università di Milano-Bicocca; Vincenzo Matera, Università di Milano-Bicocca; Vintilă Mihăilescu, SNSPA, Bucharest; Massimiliano Minelli, Università di Perugia; Massimiliano Mollona, Goldsmith, University of London; Daniel Monterescu, Central European University, Budapest; Susana Narotzky, Universitat de Barcelona; Berardino Palumbo, Università di Messina; Cristina Papa, Università di Perugia; Leonardo Piasere, Università di Verona; Giovanni Pizza, Università di Perugia; Sandra Puccini, Università della Tuscia, Viterbo; Bruno Riccio, Università di Bologna; Annamaria Rivera, Università di Bari; Cris Shore, University of Auckland; Alessandro Simonicca, Università di Roma "La Sapienza"; Valeria Siniscalchi, EHESS, Marseille; Alan Smart, University of Calgary; Barbara Sorgoni, Università di Torino; Davide Sparti, Università di Siena; Jaro Stacul, Memorial University of Newfoundland; Wiktor Stoczkowski, EHESS, Paris; Davide Torsello, Central European University, Budapest; Piero Vereni, Università di Roma Tor Vergata; Pier Paolo Viazzo, Università di Torino; Fabio Viti, Aix Marseille Université; Vesna Vučinić-Nešković, University of Belgrade; Janine R. Wedel, George Mason University, Washington; Cosimo Zene, SOAS, University of London; Dorothy L. Zinn, Libera Università di Bolzano.

## Table of contents

VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021

### Editorial

#### Editoriale

Filippo M. Zerilli ..... 3

### In memoriam

#### Per Martine Segalen

Michelangelo Giampaoli (ed) ..... 7

### Book Forum: Ernesto De Martino – La fine del mondo

#### Ernesto De Martino – La fine del mondo

Antonio Maria Pusceddu, Antonio Fanelli (eds) ..... 49

#### Introduzione: “Rileggere” La fine del mondo

Antonio Maria Pusceddu ..... 51

#### Il cantiere dell’opera: Note preliminari

Antonio Fanelli ..... 57

#### Le novità, a cominciare dall’Indice

Pietro Angelini ..... 65

#### Apocalisse e storia: Fondazione trascendentale dell’umano

Luigigiovanni Quarta ..... 75

#### “Come osate?” Furti di vita tra melancolie, inazioni e profezie suscitatrici

Simona Taliani ..... 85

#### La fine del mondo: Un “libro fantasma” finalmente risolto in valore

Dorothy Louise Zinn ..... 93

#### Réponse aux commentaires

Giordana Charuty ..... 99

#### Risposta ai commenti

Marcello Massenzio ..... 107



Thematic Section: The anatomy of houses: Materialities of being at home

<b>The anatomy of houses: Materialities of being at home</b>	
Giacomo Pozzi, Paolo Grassi .....	111
<b>House personhood in rural Andean Bolivia</b>	
Jonathan Alderman .....	129
<b>Listening through houses: Changing communities of sounds in Northern Laos</b>	
Rosalie Stolz .....	155
<b>Great home-spectations: “Houses-to-be”, marginality, and social expectations in Southern Tunisia</b>	
Stefano Pontiggia .....	177
<b>House and home: Reconsidering the anatomy of houses in Western societies</b>	
Irene Cieraad .....	197

Articles

<b>Reluctant inscriptions: Social automatisms within the movement “Se Non Ora Quando?”</b>	
Marion Näser-Lather .....	215

Research reports

<b>La voce della DEA: Esiti di un questionario su antropologia e comunicazione in Italia</b>	
Dario Basile .....	237

Review articles

<b>Comprendere i fascismi: Studi etnografici dell’estrema destra</b>	
Maddalena Gretel Cammelli .....	257

Book reviews

<b>Daniele Comberiati, Pierre Halen, Rosaria Iounes-Vona, eds, Des italiens au Congo aux italiens du Congo: Aspects d’une glocalité, Paris, L’Harmattan, 2020, pp. 366</b>	
Francesca Pugliese .....	269
<b>Ivan Della Mea, Il penultimo comunista, A. Fanelli e M. Scotti (eds), Il de Martino, 29, 2019, pp. 245; E chi può affermare che un sampietrino non fa arte?, Jacopo Tomatis (ed), Il de Martino, 30, 2020, pp. 215</b>	
Giovanni Pizza .....	273

Thomas Hylland Eriksen, Marek Jakoubek, eds, <i>Ethnic groups and boundaries today: A legacy of fifty years</i> , London, Routledge, 2019, pp. 232	
Vanessa Maher .....	277
Maurizio Ferraris, <i>Documanità: Filosofia del mondo nuovo</i> , Bari, Laterza, 2021, pp. 417	
Alessandra Persichetti, Salvatore Santalucia .....	281
Laura Ferrero, Chiara Quagliariello, Ana Cristina Vargas, eds, <i>Embodying borders: A migrant's right to health, universal right and local policies</i> , New York and Oxford, Berghahn, 2021, pp. 280	
Letizia Bonanno .....	285
Sabrina Tosi Cambini, <i>Altri confini: Storia, mobilità e migrazioni di una rete di famiglie rudari tra la Romania e l'Italia</i> , Mimesis, Milano, 2021, pp. 274	
Stelu Şerban .....	289

## Editoriale

**Filippo M. ZERILLI**

Università di Cagliari

Apriamo questo nuovo fascicolo di *Anuac* con un ricordo collettivo di Martine Segalen, studiosa nota anzitutto per le sue ricerche di antropologia della famiglia, scomparsa a giugno dello scorso anno. Con dedizione e cura, Michelangelo Giampaoli ha raccolto un insieme di contributi di colleghe e colleghi che con lei hanno collaborato intensamente e proficuamente, sia nel contesto francese (Christian Bromberger, Françoise Zonabend, lo stesso Michelangelo Giampaoli), sia in quello italiano (Cristina Papa, Pier Giorgio Solinas), sia infine in America Latina (David Robichaux) e in particolare in Brasile (Marco Mello e Felipe Veiga). Emerge un percorso scientifico, intellettuale e umano intenso, caratterizzato da interessi molteplici, da un forte eclettismo e da una singolare capacità di tessere relazioni con luoghi, istituzioni e persone che la stessa Martine Segalen contribuisce a ricostruire nell'intervista rilasciata ad Adriano Favole poche settimane prima di lasciarci, la cui trascrizione e traduzione in italiano proponiamo in chiusura di questo omaggio.

A seguire, nella sezione book forum, curata da Antonio Maria Pusceddu e Antonio Fanelli, diamo risalto alla nuova edizione del libro postumo di Ernesto De Martino *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, pubblicato in francese nel 2016 per le edizioni dell'EHESS e apparso poi in traduzione italiana per i tipi della casa editrice Einaudi nel 2019. Rispetto all'edizione originaria a cura di Clara Gallini, pubblicata nel 1977 sempre per Einaudi, poi riproposta nel 2002, il libro presenta innumerevoli novità "a cominciare dall'indice", come fa notare Pietro Angelini che firma il primo commento, cui seguono gli interventi di Luigigiovanni Quarta, Simona Taliani e

---

This work is licensed under the Creative Commons © Filippo M. Zerilli

*Editoriale*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 3-6.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5033



Dorothy L. Zinn, che nel complesso sottolineano in modo diverso tutta l'importanza e l'(in)attualità della riflessione demartiniana, proponendo traiettorie di ricerca feconde e originali. Il forum è impreziosito dalle risposte ai commenti di Giordana Charuty e Marcello Massenzio, che insieme al compianto Daniel Fabre hanno curato magistralmente la nuova edizione del volume demartiniano.

Il numero continua con la sezione tematica, interamente in inglese, *The anatomy of houses. Materialities of being at home*, a cura di Giacomo Pozzi e Paolo Grassi, composta da tre articoli di ricerca che esplorano pratiche, politiche e poetiche del “sentirsi a casa” in paesi e contesti etnografici diversi come le comunità sonore della regione settentrionale del Laos (Rosalie Stolz), le abitazioni delle zone rurali andine in Bolivia (Jonathan Alderman), le case della città mineraria di Redeyef in Tunisia (Stefano Pontiggia). Pozzi e Grassi con la loro introduzione e Irene Cieraad in *House and home: Reconsidering the anatomy of houses in Western societies*, puntuale saggio a commento dell'intera sezione, arricchiscono il quadro delle questioni esaminate nei contributi etnografici proiettandoli su scenari e scale diversi in una cornice problematica e comparativa globale.

Nella sezione successiva, in *Reluctant inscriptions. Social automatisms within the movement “Se Non Ora Quando?”*, l'antropologa tedesca Marion Näser-Lather si avvale del concetto di “automatismo sociale” per descrivere le dinamiche sociali e politiche all'interno del movimento femminista “Se non ora quando?”. A partire da una etnografia di questo movimento svolta tra il 2012 e il 2014, il contributo suggerisce che le sue proposte e visioni politiche, le pratiche di protesta, nonché i conflitti al suo interno siano riconducibili a meccanismi di ripetizione e perpetuazione sociale che in modo automatico – e almeno in una certa misura inconsapevole – tendono a riprodurre strutture sociali e di genere consolidate. Oltre il caso etnografico esaminato, Näser-Lather invita ad esplorare il concetto di “automatismo sociale” per ampliare la riflessione sulla dimensione incorporata, abitudinaria e non prevedibile dell'agire sociale e politico dei movimenti e della prassi politica *tout court*.

Nella rubrica research reports accogliamo *La voce della DEA* di Dario Basile, alcuni esiti di una ricerca attualmente in corso di svolgimento sull'antropologia accademica italiana e il mondo della comunicazione, che ha coinvolto una alta percentuale degli strutturati del settore scientifico-disciplinare M-DEA/01. Emerge un quadro puntuale interessante che conferma la presenza piuttosto sporadica e la scarsa frequentazione degli antropologi accademici italiani degli organi di stampa, giornali, radio e tv a livello nazionale e



internazionale, a fronte di una maggiore propensione a partecipare e rendere pubblici i risultati della ricerca antropologica sui media locali e in generale su canali di comunicazione a diffusione prevalentemente locale.

Nella sezione finale, destinata come di consueto alla discussione di libri recenti, oltre alle recensioni di singoli volumi presentiamo una nota critica di Maddalena Gretel Cammelli, osservatrice attenta dei fascismi, dei razzismi e delle loro metamorfosi contemporanee, oltre che antropologa dei movimenti sociali di estrema destra. In *Comprendere i fascismi. Studi etnografici dell'estrema destra*, Cammelli rilegge il contributo oramai classico di Douglas Holmes (*Integral Europe*, 2000, la cui recente traduzione italiana per Meltemi abbiamo recensito nel precedente numero di *Anuac*) in parallelo con alcune delle più recenti analisi empiriche ed etnografiche di movimenti sociali di estrema destra, provando a individuare spazi di riflessione che consentano di dipanare l'intreccio di un insieme di questioni etiche, politiche ed epistemologiche che rendono il lavoro etnografico presso questi movimenti particolarmente complesso, oltre che oggettivamente rischioso.

Sul finire del 2019 abbiamo lanciato una “call per immagini” con l'intento di rinnovare i contenuti del grande banner che campeggia al centro del sito, che abbiamo scelto di adottare per comunicare con le nostre lettrici e i nostri lettori, anche per reinterpretare e rendere più leggibile e accattivante la grafica convenzionale di Open Journal System (OJS), l'infrastruttura digitale che rende possibile la fruizione in accesso aperto di *Anuac*. Alla nostra call hanno risposto un buon numero di giovani autrici e autori, proponendoci progetti fotografici di grande interesse e qualità estetica, tra i quali abbiamo selezionato *Kabristan - Land of Graves*, progetto realizzato dall'artista e antropologo visuale Simone Mestroni, le cui immagini, dopo tanta attesa – dovuta anche alle complicazioni generate dal passaggio alla versione più recente di OJS – siamo finalmente in grado di condividere. Per difficoltà di carattere tecnico per il momento dobbiamo accontentarci di mostrare una sola immagine per volta, le successive della serie prescelta le aggiungeremo via via durante l'anno.

Nel corso del 2021 abbiamo concordato alcuni avvicendamenti all'interno della redazione/team editoriale, di cui sembra opportuno dare conto. Con il nuovo anno Valeria Ribeiro Corossacz subentra ad Antonio Maria Pusceddu nel ruolo di responsabile delle recensioni (*Book review editor*), mentre Domenico Branca assume il ruolo di coordinatore della redazione (*Managing editor*) che Francesco Bachis ha assicurato ininterrottamente dal 2015 ad oggi. Si tratta di due incarichi fondamentali, tanto per il funzionamento concreto della rivista quanto per il progetto scientifico e pertanto vorrei ringraziare a nome di tutta la redazione sia Valeria e Domenico per aver accettato con en-

tusiasmo questo nuovo impegno editoriale, sia Antonio e Francesco per averlo garantito, oltre che per l'eccellente lavoro svolto sino oggi. Un ultimo ringraziamento, come di consueto a fine anno, va ai nostri reviewers 2021 il cui elenco pubblichiamo sul sito in concomitanza di questo numero: senza il loro contributo gratuito e volontario e soprattutto senza la generosità che lo contraddistingue la qualità degli articoli che pubblichiamo non potrebbe essere la stessa. Il risultato è ancora una volta sotto i vostri occhi.

Buona lettura e auguri di buon anno 2022.

**IN MEMORIAM**

---



Martine Segalen. Foto di Barbara Moors (2018).

## **Per Martine Segalen**

A cura di

**Michelangelo GIAMPAOLI**

Contributi di

**Christian BROMBERGER, Michelangelo GIAMPAOLI, Marco Antonio da Silva MELLO & Felipe Berocan VEIGA, Cristina PAPA, David ROBICHAUX, Pier Giorgio SOLINAS, Françoise ZONABEND.**

Con una intervista a **Martine SEGALEN**, a cura di **Adriano FAVOLE**.

---

This work is licensed under the Creative Commons © Michelangelo Giampaoli (ed)

*Per Martine Segalen*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 7-47.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5034



## L'eleganza dell'antropologia

Pensieri e parole su (e con) Martine Segalen

**Michelangelo GIAMPAOLI**

University of Illinois, Chicago / DePaul University  
elmiche@hotmail.com

Il viaggio più bello, sostiene il navigatore francese Loïck Peyron, è quello che dobbiamo ancora fare. Un'appassionata di viaggi come Martine Segalen avrebbe sottoscritto quanto enunciato dal suo connazionale. Altrettanto vale per me che, almeno finora, ho fatto dello spostarmi qui e là per il pianeta una sorta di scelta di vita. Peccato solo che vi siano viaggi che avremmo voluto fare, che abbiamo persino iniziato a pianificare, e che non potranno realizzarsi. Mi ero assunto l'onore di assicurare a Martine che le avrei fatto da guida durante il suo prossimo viaggio nella mia regione, l'Umbria. Lei che, da amante di natura e cultura, già aveva avuto modo di conoscere il 'Cuore verde d'Italia', anche grazie ai contatti con l'antropologia dell'Università di Perugia (in particolare con Cristina Papa che, nel suo contributo, ripercorre la storia della sua interazione con Martine Segalen) e dell'Università di Siena nella vicina Toscana, aveva accettato con entusiasmo la proposta. Perugia e Assisi, certo, ma anche Gubbio, Orvieto, Spello e il Lago Trasimeno sono state parole ricorrenti negli ultimi anni di conversazione e scambio di e-mails. Oggi sappiamo che il destino aveva altri piani. La pandemia e la malattia hanno fatto di questo viaggio un desiderio, per entrambi, irrealizzato. Ed io mi trovo qui, oggi, a curare quel tipo di pubblicazione che nessuno realizza mai a cuor leggero. Difficile raccogliere in poche righe oltre quindici anni di conoscenza reciproca, iniziata il giorno in cui arrivai a Nanterre. Christiane Grin mi disse che Martine Segalen stava tenendo il suo ultimo seminario di antropologia, poi sarebbe andata in pensione; Raymond Jamous, uno dei miei direttori di tesi insieme a Cristina Papa, aggiunse che non avrei dovuto perdere per nulla al mondo quell'opportunità. Ancora oggi ringrazio entrambi, così come sono grato a Martine di aver accettato – il seminario era già iniziato da un paio di settimane – quell'italiano dal francese ancora modesto ed averlo spinto a presentare il prima possibile a lei ed ai colleghi studenti il proprio progetto di ricerca sul cimitero del Père-Lachaise. Questa fu solo la

prima di una serie di opportunità che mi concesse e che tanto hanno contribuito alla mia formazione: è a lei che devo, fra le altre cose, l'aver conosciuto Colette Pétonnet, altra figura centrale nel far crescere il mio amore per l'antropologia urbana e nel convincermi che, sì, c'è bisogno di un'antropologia delle città dei morti per capire quelle dei vivi. È sempre Martine Segalen che devo ringraziare per avermi permesso di pubblicare a più riprese in una delle più prestigiose riviste di antropologia, quell'*Ethnologie Française* che per tanti anni ha diretto "avec une efficacité et une rigueur exemplaires", come ricorda Christian Bromberger nel suo contributo. Devo anche a lei, infine – oltre che a Raymond Jamous – agli incontri in Brasile (come dimenticare la nostra 'scoperta' della città di Ouro Preto in una nuvolosa giornata d'ottobre) e in Francia e ai tanti scambi epistolari, se nel corso degli ultimi anni ho potuto mantenere un forte legame con Parigi e con l'antropologia francese.

Dovessi riassumere Martine Segalen in una parola, non avrei dubbi: eleganza. Eleganza nei modi, nella scrittura, nella raffinatezza del pensiero e nel modo di interagire con gli altri. Eleganza è, non per caso, la parola con cui Pier Giorgio Solinas inizia il suo ricordo di questa grande antropologa francese. Un ricordo che, come tutti gli altri raccolti in queste pagine, arriva ad evocare una parola che si staglia su tutte le altre: famiglia. Non certo l'unico oggetto di studi di questa studiosa così aperta all'incontro e all'interazione con le altre scienze sociali, ma certamente uno di quelli in cui la sua riflessione ha maggiormente lasciato il segno.

Parlare di (e con) Martine Segalen significa non solamente parlare di famiglia ma anche, più specificamente, della sua famiglia. Quando Françoise Zonabend afferma, con rispetto e cognizione di causa, che l'amica ha incarnato "cette figure quasi légendaire de la matriarche", non può che trovare d'accordo chi abbia avuto il privilegio di conoscerla e di cogliere all'interno di ogni suo discorso i costanti richiami – discreti e mai sopra le righe, eppure così chiari e profondi – alle persone a lei care, su tutti il marito, i figli e nipoti. Il cuore del suo interesse antropologico ha sempre coinciso con il suo cuore in quanto spazio degli affetti più cari. "Il y avait – scrive Bromberger – comme elle-même le dit dans *La Famille* (p. 153), 'une osmose entre sa situation personnelle et son intérêt professionnel'. [...] J'ai constaté moi-même, à plusieurs occasions, l'intérêt prioritaire que Martine Segalen portait à sa famille et à sa vie familiale".

L'aspetto personale e quello professionale si sorreggono a vicenda, l'uno rinforzando costantemente l'altro. E questo non avviene solo nell'ambito domestico ma anche in quello, altrettanto importante e spesso assai legato alla casa e alla famiglia, dell'amicizia. Basta leggere il ricordo carico di emozione e di intimità con cui Françoise Zonabend ha voluto contribuire a que-

ste pagine per ritrovarsi in un mondo in cui l'abitazione – o persino, negli ultimi giorni di vita, la stanza di una clinica di cure palliative – diviene ufficio, il collega si fonde nell'amico, la produzione scientifica non rinuncia all'autenticità e alla soggettività più profonde, fino alla fine.

Una fine che, come premesso, ha interrotto anche l'altra grande passione di Martine Segalen, quella per i viaggi, pari a quella per la famiglia con la quale spesso amava conoscere il mondo per poi condividere orgogliosamente tale gioia via e-mail, inviando foto in cui raramente mancava lo sfondo di un picco o di una valle montana.

La passione per il suo mestiere faceva sì che anche i numerosi viaggi per lavoro divenissero esperienze umane profonde, nel corso delle quali conoscere colleghi che, in alcuni casi, sarebbero divenuti amici, dopo aver condiviso con lei esperienze di viaggio o averle fatto da guida alla scoperta dei "nuovi mondi".

David Robichaux è riuscito nell'impresa di ricostruire, nel corto spazio di un omaggio, svariati decenni di attività di Martine Segalen in relazione con l'America Latina, dal Messico fino all'Argentina, passando per Cuba, Costa Rica, Cile e Brasile. Viaggi conditi da eventi, tavole rotonde e conversazioni che le hanno permesso non solo di influenzare il lavoro di numerosi ricercatori di questi ed altri paesi, ma anche di costruire e mantenere con loro un proficuo scambio intellettuale fatto di reciproca stima e cortesia.

Altrettanto affascinante è il resoconto quasi etnografico fatto da Mello e Veiga di alcune delle principali tappe del viaggio di Martine Segalen a Rio e Niterói, nel 1999. Un viaggio – non l'unico, né l'ultimo in Brasile – che servì tanto a lei per conoscere luoghi e atmosfere della *Cidade Maravilhosa* e dintorni altrimenti difficilmente accessibili a un visitatore straniero, quanto al pubblico brasiliano per approfondire lo studio della famiglia e dei suoi mutamenti attraverso una delle voci più alte della produzione antropologica europea sul tema. Quel viaggio, come raccontano gli autori, divenne anche il punto di partenza per una lunga collaborazione a distanza che, fra gli altri meriti, ha avuto quello di far attraversare l'Atlantico a tanti giovani ricercatori decisi ad allargare i loro orizzonti di riflessione teorica e di ricerca sul campo.

Chiudono questo doveroso omaggio le parole della stessa Martine Segalen: una intervista rilasciata ad Adriano Favole che, per i contenuti e per il momento in cui è stata realizzata – gli ultimissimi giorni di vita – può essere vista, se non proprio come un testamento spirituale, certamente come un'ulteriore conferma della capacità di Martine non solo di lasciarsi affascinare dal presente e di credere nel futuro, ma anche di riuscire ad affascinarci fino all'ultimo soffio di energia vitale.

## Une grande dame

**Christian BROMBERGER**

Aix-Marseille Université / CNRS  
brombergerchristian8@gmail.com

Martine Segalen était une grande dame, grande par sa taille et ses exploits sportifs, une grande dame aussi de l'ethnologie et de la sociologie. Beaucoup de ses nombreux travaux ont porté sur la famille; d'autres, mieux que moi, évoqueront ses remarquables analyses sur ce thème. Je ferai une seule remarque à ce sujet: il y avait, comme elle-même le dit dans *La Famille* (Segalen, Chen 2004: 153), "une osmose entre sa situation personnelle et son intérêt professionnel". Ses relations avec son mari, Renaud, ses filles et ses petits-enfants témoignaient de cette "osmose"; de ses filles, Martine nous dit qu' "à l'adolescence, elles m'accompagnaient aux archives de Quimper et m'aiderent à dépouiller registres d'état civil et notariés"(Segalen, Chen 2004: 117). J'ai constaté moi-même, à plusieurs occasions, l'intérêt prioritaire que Martine Segalen portait à sa famille et à sa vie familiale.

Venons-en aux thèmes qui nous ont réunis, le sport (Segalen 1994) et l'étude des objets (Segalen, Bromberger 1996b). Les analyses de Martine Segalen sont centrées sur la société française mais font toujours une place aux autres cultures. La course à pied contemporaine en Occident prend tout son sens quand on la confronte aux pratiques des Indiens Tarahumara, la cuillère de basse-Bretagne trouve sa spécificité si on la compare à celle qu'utilisent les Haida (Segalen 2012). C'est d'ailleurs la vue d'une cuillère, au manche bleu clair pour le manche et bleu foncé pour le cuilleron, au marché de Mexico, qui décida de l'"entrée (de Martine Segalen) en ethnologie". En 1967, elle reprit le chemin de la faculté pour "embrasser des études d'ethnologie au Centre de formation à la recherche ethnologique CFRE) du Musée de l'Homme" (Segalen 2012: 175). Cette ouverture vers d'autres cultures, et la connaissance qu'elle en avait notamment à travers l'anthropologie anglaise et américaine, l'amena à prendre la direction du manuel *Ethnologie Concepts et aires culturelles* (2011) qui fait aujourd'hui autorité.



Mais les références comparatives dans l'œuvre de Martine Segalen ne se limitent pas à cet ailleurs lointain; le folklore français dans toute sa profondeur historique, tout comme les soubresauts de l'actualité, sont aussi des sources mises à profit. Dans le numéro d'*Ethnologie Française* "Culture matérielle et modernité" que nous avons co-dirigé en 1996 (Segalen, Bromberger 1996a), j'avais été frappé par la connaissance qu'avait Martine des derniers développements du design, qu'il s'agisse des brosses à dents créées par Philippe Starck ou d'une version stylisée d'un Laguiole.

Le but de l'important travail documentaire entrepris sur chaque objet ou thème abordé est de mettre au jour, par contrastes ou en saisissant les continuités, les significations de pratiques contemporaines. Le *jogging*, pour revenir à la course à pied, nous parle de la liberté retrouvée, de culte du corps, de sociabilité à l'échelle de la ville... Le sport, à la fois pratique et spectacle, tout comme des manifestations plus traditionnelles mais toujours populaires amenèrent notre auteur à s'interroger sur la reviviscence des rites et rituels dans le monde contemporain (Segalen 2017), un thème que j'avais abordé de mon côté sur le spectacle de football et sur lequel nos intérêts se rencontrèrent. Elle consacra aussi un ouvrage et plusieurs articles à l'étude des confréries de charité dans la France contemporaine. Par ailleurs, la sensibilité de Martine Segalen aux objets fut avivée par son insertion au Musée des arts et traditions populaires dont elle écrivit, de fort belle manière, l'histoire (Segalen 2005) et où elle dirigea le Centre d'ethnologie française de 1986 à 1996, encourageant les travaux sur la France moderne. Si elle s'intéressa aux coutumes des villages bigoudens, elle mena aussi une recherche importante sur Nanterre aujourd'hui. Cet intérêt pour le contemporain contribua à changer l'image d'*Ethnologie Française*, revue qu'elle dirigea avec une efficacité et une rigueur exemplaires, de 2006 à 2017.

Dans ses relations scientifiques, comme au quotidien, j'ai toujours apprécié sa rectitude et son parler franc, rompant avec ces propos brumeux que privilégient trop souvent nos professions. L'œuvre, par sa qualité et son abondance, mérite des éloges; le personnage, par sa droiture et sa liberté de ton, restera un modèle ancré dans nos mémoires.



**BIBLIOGRAPHIE**

- Segalen, Martine, 1994, *Les enfants d'Achille et de Nikè*, Paris, Métailié.
- Segalen, Martine, 2005, *Vie et mort d'un musée 1937-2005*, Paris, Stock.
- Segalen, Martine, 2011, *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Paris, Armand Colin.
- Segalen, Martine, 2012, Les cuillères, un genre humain?, in *Les objets ont-ils un genre?*, Elizabeth Anstett, Marie-Luce Gélard, eds, Paris, Armand Colin: 175-190.
- Segalen, Martine, Christian Bromberger, eds, 1996a, Culture matérielle et modernité, *Ethnologie Française*, 26, 1.
- Segalen, Martine, Christian Bromberger, 1996b, L'objet moderne: de la production sérielle à la diversité des usages, *Ethnologie Française*, 26, 1: 5-16.
- Segalen, Martine, Jiaqi Chen, 2004, *La Famille*, Paris, Shangai, Desclée de Brouwer, Presses littéraires et artistiques de Shangai.

## Martine Segalen e l'Etnologia della Francia

**Cristina PAPA**

Presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli / Università di Perugia  
cristina.papa@unipg.it

Ho conosciuto Martine Segalen in un caldo luglio del 1987 a Parigi nel corso di un mio soggiorno presso il Musée national des Arts et Traditions Populaires (MNATP) e il Centre d'Ethnologie Française, laboratorio del CNRS che gli era associato e che dal 1971, quando venne inaugurata la nuova sede creata appositamente per ospitarli sotto la direzione di George Henri Rivière, erano installati all'interno del Bois de Boulogne. Segalen è stata una delle principali protagoniste, anche con ruoli direttivi, dell'ultimo trentennio di vita di queste istituzioni fino alla loro chiusura alla fine del Novecento, quando si spostò all'Università di Nanterre; per questo, un suo ricordo non può prescindere dal ruolo che queste istituzioni hanno giocato, non solo in Francia.

I rapporti con il Museo e il Centro li avevo attivati alcuni anni prima attraverso Françoise Loux, anche lei ricercatrice presso il Centro, che si occupava di saperi medici locali e che avevamo invitato nel 1983 a Pesaro al convegno sulla medicina popolare promosso da Tullio Seppilli, che è considerato il momento fondatore dell'antropologia medica in Italia. Ed è con Françoise Loux che dieci anni dopo, nel 1994, ho curato un numero di Ethnologie Française dedicato all'Italia. L'incontro con Segalen nel mio percorso scientifico non fu dunque occasionale ma si collocava all'interno di una attenzione non solo mia, ma anche di molti altri antropologi italiani, per le due istituzioni a cui allora afferiva. La ricerca antropologica italiana focalizzata sull'Italia (parfrasando la denominazione sul modello francese potremmo chiamarla "l'etnologia dell'Italia") del secondo dopoguerra fino ai primi anni Ottanta era piuttosto chiusa nei confini nazionali. Le cose cambiarono radicalmente alla fine degli anni Ottanta: l'apertura alla letteratura antropologica francese aveva un maggiore spazio rispetto a quella in lingua inglese, anche in ragione di una maggiore diffusione del francese tra gli intellettuali italiani e, certamente, della grande influenza delle opere di Lévi-Strauss, tutte tradotte in italiano negli anni Sessanta. Visti dall'Italia, il Museo, il Centro e la sua rivi-

sta *Ethnologie Française*, fondata anch'essa nel 1971, rappresentavano un modello a cui ispirarsi: per la loro forma organizzativa in cui la museografia si alimentava della ricerca e si diffondeva attraverso la rivista; per le ingenti risorse su cui potevano contare, specialmente se paragonate a quelle italiane; per la capacità di innovazione della stessa ricerca di etnologia della Francia, che aveva saputo giovare fin dal suo costituirsi degli apporti della sociologia della scuola de *L'Année sociologique*, della geografia umana e della storia delle *Annales*, come evidenzia in modo dettagliato e documentato Isac Chiva (1987), che rintraccia le origini di questa disciplina facendola coincidere proprio con la costituzione di MNATP tra le due guerre. In realtà esisteva una tensione che contrapponeva museografi e ricercatori – equipe che si riferivano rispettivamente al Museo e al Centro – che mi fu evidente quando li frequentai. Tensione che viene raccontata da Martine Segalen in un recente articolo (Segalen 2017a) su *Ethnologie Française* e a cui attribuisce una delle cause che portarono alla fine del Novecento alla cancellazione del Museo e del Centro, per fare posto al MUCEM. A ciò si aggiungevano anche ragioni scientifiche, a cui Segalen fa cenno in un altro articolo pubblicato sulla stessa rivista (Segalen 2008). Incontrai Segalen non solo perché in quel periodo dirigeva il Centro ma anche perché allora mi occupavo di parentela e legami familiari tra i mezzadri umbri e i suoi lavori sui modelli familiari e le relazioni di parentela dei contadini in Francia erano numerosi, noti anche in Italia e mi erano stati di ispirazione, in particolare il libro sui cicli di vita familiare che aveva curato con Jean Cuisenier (Cuisenier, Segalen 1977). Mi aveva ricevuto in modo informale nel suo ufficio mentre faceva un frugale spuntino nella pausa pranzo e avevamo parlato di contadini, di famiglie e parentele. Era una donna alta e fiera con un fare diretto, cortese e riservato al contempo, con cui non fu facile entrare in confidenza, ma su cui si poteva sempre contare per la sua professionalità, precisione e capacità di lavoro – che mise alla prova anche nella direzione del Centro e, più tardi, di *Ethnologie Française* – senza timore di restare delusi. Sembrava poter gestire la sua vita, la famiglia, più recentemente i nipoti, il lavoro e lo sport, senza lamentarsi o esserne sopraffatta. Autocontrollo e capacità organizzativa la aiutavano, ma forse soprattutto il non avere dubbi sul fatto che la conciliazione tra vita professionale e familiare fosse indispensabile senza dover sacrificare nessuna delle due. Martine Segalen era diventata direttrice del Centro l'anno precedente, succedendo proprio a Cuisenier ed è lì che si era sviluppata la sua carriera dal 1971, quando era stata assunta nel quadro dell'imponente ricerca sull'Aubrac, che aveva rappresentato una svolta, come lei sosteneva “dal folclore alla ricerca scientifica sulla Francia” o, detto in altro modo, all'etnologia della Francia, senza limiti temporali o di classe sociale. Di questa svolta

Segalen fu uno dei soggetti chiave: non era stata allieva dei folcloristi ma aveva piuttosto avuto una formazione sociologica. Nella prefazione di *Sociologie de la famille* (1981) dedica il libro alla memoria dei suoi due maestri: Henri Mendras e Alain Girard, l'uno esperto di sociologia rurale e sostenitore della "fine dei contadini", l'altro sociologo e demografo, studioso delle scelte matrimoniali. Nel campo di studi su cui ha maggiormente lavorato – d quello della famiglia e della parentela – è stata una delle rappresentanti di quella etnologia della Francia a tutto campo: si è occupata delle classi popolari francesi del passato, ma anche della famiglia nella contemporaneità, come nella sua ricerca a Nanterre (Segalen 1990), o delle politiche dello stato nei confronti della famiglia e delle nuove famiglie.

Già in pensione, nel 2006 assunse, non senza esitazioni, la direzione della rivista *Ethnologie Française* lasciata da Cuisenier e che ha mantenuto per più di dieci anni, fino al 2017. Uno degli ultimi numeri della rivista da lei diretta fu quello dedicato all'Italia intitolato *Italie. Trouble dans la famille*, che uscì nel giugno 2016 e che presentammo nelle università di Perugia e Torino e alla Camera dei deputati a Roma a ottobre dello stesso anno, in tre giorni consecutivi in sua presenza. Segalen si sottopose allora a un impegnativo tour de force senza pause, per non restare troppo tempo lontana da suo marito che era gravemente malato. Fu l'ultima volta che la incontrai, pur se in seguito restammo in contatto anche attraverso conoscenze comuni. Il numero, curato da Adriano Favole e da me, raccoglie alcuni interventi che erano stati presentati al convegno nazionale ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali), tenuto tra il 7 e il 9 novembre di tre anni prima a Torino, sul tema "Famiglie, genere, generazioni. Un'antropologia impegnata in un modo in crisi", a cui avevamo invitato Segalen per tenere una lectio magistralis, in apertura della seconda seduta. La sua presenza era stata un riconoscimento a un lavoro sui temi della famiglia e della parentela che si era sviluppato lungo tutta la sua carriera, a cominciare dalla pubblicazione nel 1972 del libro *Nuptialité et alliance. Le choix du conjoint dans une commune de l'Eure* e dalla sua tesi di dottorato su *Quinze generations de Bas-Bretons*, fino al già citato libro *Sociologie de la famille* che, comparso nel 1981, è oggi arrivato alla sua nona edizione.

A differenza delle presentazioni di Perugia e Torino presso le università di appartenenza di noi curatori della rivista, durante la presentazione di Roma in una delle sale della Camera dei deputati il dibattito ha assunto caratteri meno accademici. L'iniziativa era stata promossa da due deputate, tenendo conto dell'argomento di attualità del numero di *Ethnologie Française* e del dibattito ancora vivo sul tema della legalizzazione delle unioni civili e dei diritti delle coppie di fatto, su cui era stata approvata in Italia la legge qualche

mese prima in maggio. L'approvazione era avvenuta solo grazie all'eliminazione di un punto particolarmente divisivo riguardante il diritto – per queste coppie, indipendentemente dal sesso dei partner – di prendersi cura dei loro bambini in quanto genitori e di accedere alle tecniche di procreazione medicalmente assistita, con la conseguente legittimazione della maternità surrogata. Un tema quest'ultimo che venne affrontato nel dibattito e su cui Segalen, in modo deciso, prese una posizione nettamente contraria, nonostante gli orientamenti della sala, anche citando alcune prese di posizione del femminismo italiano. Un argomento su cui l'anno successivo scrisse un saggio molto argomentato (Segalen 2017b), contestando la mistificazione della maternità surrogata disinteressata che, in realtà, nasconde la mercificazione del corpo femminile o di sue parti, a cui sono esposte le donne più povere, concludendo che “sul piano morale, sociale, politico la gestazione per altri è condannabile” e sostenendo la necessità di una sua abolizione universale, come è avvenuto per la schiavitù. Abituata a considerarla una studiosa seria in ambito scientifico e istituzionale ma non impegnata civilmente ero rimasta stupita, pur non condividendo le sue scelte, dalla forza della sua presa di posizione politica ed etica su questo tema e del suo impegno accanto ad alcune associazioni francesi.

Ne ho ricavato l'impressione che avrei voluto conoscerla ancora meglio, per avere più chiaro il senso che attribuiva al suo lavoro di ricerca su famiglia, genere e parentela. Purtroppo, non ne ho avuto il tempo.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Chiva, Isac, 1992, *Entre livre et musée. Emergence d'une ethnologie de la France*, in Isac Chiva, Utz Jeggle, eds, *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme: 9-34.
- Cuisenier, Jean, Martine Segalen, eds, 1977, *Le cycle de la vie familiale dans les sociétés européennes*, La Haye, Mouton.
- Segalen, Martine, 1990, *Nanterriens, les familles dans la ville*, Toulouse, Presses universitaires de Toulouse-Le Mirail.
- Segalen, Martine, 1981, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin.
- Segalen, Martine, 2008, *Des ATP au MUCEM: exposer le social*, *Ethnologie Française*, 38, 4: 639-644.
- Segalen, Martine, 2017a, *Hommage à Jean Cuisenier*, *Ethnologie Française*, 168, 4: 589-598.
- Segalen, Martine, 2017b, *Pourquoi la gestation pour autrui dite “éthique” ne peut être*, *Travail, genre et sociétés*, 38: 53-73.

## Per Martine Segalen

**Pier Giorgio SOLINAS**

Università di Siena

piergiosolinas@gmail.com

Eleganza, rigore, scuola. La figura di Martine Segalen lascia nella memoria di chi come me l'ha conosciuta e ne ha condiviso esperienze di lavoro e amicizia un'indelebile impronta di carattere, di classe, di vigore intellettuale. Nella personalità di Martine, la passione per la ricerca si univa a uno stile di lavoro e di comunicazione capace di trasmettere a chi collaborava con lei il senso dell'impegno e il gusto della scoperta. Il confronto sulle esperienze e soprattutto sulle prospettive di ricerca erano parte del suo comunicare, stimolare, produrre. Il suo fare antropologia, poco incline a galleggiare sulle correnti più in voga del momento – e, forse, proprio per questo più avanzato – esigeva lavoro minuto e assiduo sui dati d'inchiesta, sulle fonti, sia quelle scritte e strutturate sia quelle fluttuanti nella memoria e nella pratica di terreno. Sullo zoccolo più solido dell'essere società e del farla: unirsi, riprodursi, trasmettere e di questo seguire la traccia, le impronte impresse sulla storia, sulle forme di parentela e di famiglia, sulla demografia.

La demografia in principio, alla scuola delle grandi esperienze di indagine e di analisi della ricerca nella Francia del Novecento. L'innesto di cui si fece partecipe, fin dai primi anni (ne danno conto diversi saggi come *Pour l'Étude de la parenté dans les sociétés européennes: le programme d'ordinateur ARCHIV* del 1970 e scritto con Jean Cuisenier e Michel De Virville, e *L'Étude des isolats* del 1976) testimoniava del bisogno di introdurre la quantità nella qualità non meno che, all'inverso, del dar senso d'etnografia alle statistiche demografiche. Propositi pioneristici questi; sul finire degli anni Sessanta non era cosa frequente, forse neppure tanto attraente per i *philosophes* umanisti, avventurarsi in progetti di registrazione e trattamento informatico dei dati di terreno...

Il concetto di isolato, isolato di popolazione, isolato matrimoniale, isolato riproduttivo, nasceva tipicamente come categoria quantitativa, ancorata alla dimensione territoriale e al termine; contiguo e parallelo di minimo di popolazione. Con lo studio, principalmente etnografico e storico delle dinamiche matrimoniali e della endogamia locale, lo studio degli isolati si arricchiva di

una nuova e più consistente dimensione d'analisi. Le reti di parentela, le alleanze tra ceppi familiari e le "strategie matrimoniali", insieme ai modelli di trasmissione e di eredità facevano emergere un complesso, integrato e polimorfico di strutture interattive senza le quali la visione della realtà storica e sociale restava parziale e sterile.

Alle dinamiche endogamiche, e a quelle che "chiudevano" le catene di discendenza con ritorni entro la consanguineità (in apparenza), passate al linguaggio o al gergo antropologico con il nome di *renchânements d'alliance*, aprivano inedite prospettive di avanzamento alle ricerche del tempo. Il lavoro d'inchiesta di Martine sulla parentela bretone *Quinze générations de bas-bretons* (1985) può essere considerato come un testo fondatore in questo ambito di indagine. La visione formalizzatrice, e per molti aspetti astratta dei modelli, d'eredità strutturalista, si immergeva così, e si contaminava, nel bagno delle cose ordinarie, domestiche e carnali.

Alla genealogia incarnata nella vita delle generazioni coeve, genitori e figli, nonni e nipoti in prospettiva, ancora una volta, etnografica e demografica, volge la sua attenzione il programma di ricerca che Martine segue nella fase matura della sua biografia scientifica. I saggi pubblicati in questo periodo con Attias-Donfut (2007) ne testimoniano al tempo stesso la solidità e la sensibilità. I nonni, la "grand-parentalité" come topos analitico e nodo sistemico vitale nella complessità storica dell'evoluzione delle forme di parentela attraggono l'interesse delle studiose, diventano punto focale di emergenza delle trasformazioni strutturali nella famiglia contemporanea. Pronta a cogliere fin dai primi segni le tendenze dinamiche in atto nelle società complesse, antropologa non esotizzante, etnologa del proprio spazio d'identità e della sua stessa cultura partecipata, Martine Segalen non distanzia il suo oggetto di studio, e non lo colora di quel tono di 'alterità' che nel nostro mestiere perdura tuttora come una sorta di istinto e vizio iniziatico. Si deve a questa sfida, all'andar contro le convenzioni e le iconografie consacrate della nonnalità se oggi possiamo osservare il passaggio da generazione a generazione, e fra generazioni alterne come qualcosa di costitutivo delle identità sociali, come parte funzionale nella formazione nella trasmissione della parentela moderna.

Mi piace ricordare, fra i temi che hanno visto incrociare il lavoro di Martine con le ricerche italiane, il tema delle catene di *sibling* nella parentela europea e quello delle nuove morfologie degli aggregati domestici e riproduttivi contemporanee nella evoluzione della famiglia in Italia. Entrambi hanno lasciato traccia di sé in due pubblicazioni rilevanti di cui riferisco in bibliografia. Il convegno sul tema "Ruolo e funzione dei cadetti", promosso da noi a Siena nel 1991 (Martine e Georges Ravis Giordani ne curarono poi la pub-



blicazione degli atti presso le edizioni CNRS) che vide la partecipazione di molti studiosi, storici, antropologi, è un altro esempio brillante di incrocio fra paradigmi e fra direttrici di ricerca, anche allora non usuali. Si incrociavano in quelle memorabili giornate di dibattito la demografia, i sistemi di parentela e le loro dinamiche latenti, le pratiche sociali e le morfologie familiari alla luce dei criteri di lettura d'ordine strutturale: gerarchie di funzioni e di potere nella famiglia, etica delle classi di sesso, età e ordine di nascita. Si trattava di mettere a confronto sistemi e contesti storici diversi e per molti versi difformi, di orientarsi nella variabilità europea e mediterranea delle culture familiari che le grandi opzioni epistemologiche allora dominanti avevano introdotto nel campo interdisciplinare degli studi sulla famiglia. Laslett e Hajnal soprattutto, ma anche una robusta scuola francese (Yvonne Verdier, Georges Augustins, Françoise Zonabend, più tardi il luminoso lavoro di Enric Porqueres i Gené), nutrivano di sostanziosi contributi teorici e di terreno. Nasceva allora una nuova prospettiva, se non una nuova specialità di ricerca per l'antropologia europeista, finalmente in simbiosi con la storia e la demografia. Negli anni, l'onda lunga di questo rinnovato impegno di revisione e ricostruzione avrebbe fatto sentire il suo effetto in una quantità di studi, e di programmi (per esempio un vasto consorzio di studi mediterraneisti promosso da Georges Ravis, oppure il nostro programma "Atlante delle forme di famiglia in Italia", e ancora il progetto di ricerca europeo su "Kinship and social security" che faceva capo al Max Planck Institute). Martine accompagnava questi percorsi con generosità e modestia, non solo attraverso le sue idee e il suo impegno scientifico, ma con la costanza del suo spirito di animatrice e direttrice, non priva di arguzia critica e di fermezza metodologica.

I motivi, più recenti, delle nuove forme di aggregazione domestica e di co-genitorialità irrompevano intanto sulla scena della ricerca non meno che su quella della realtà sociale.

Valgono qui le stesse premesse che ho menzionato a proposito della *grand-parentalité*, ma con una carica di aggressione epistemica ancora più forte, perché più incisivo, e più pervasivo è il complesso delle perturbazioni dinamiche che percorre il mondo della parentela e della famiglia nei decenni a cavallo tra i due secoli, XX e XXI. La categoria piuttosto responsabile e compassata con la quale sociologi e antropologi classificavano le dinamiche di rottura e disarticolazione, quella di famiglie ricomposte, doveva essere sottoposta alla prova impietosa dell'inchiesta. Al tribunale dei fatti. Ne emerge un paesaggio magmatico, le cui turbolenze trasmettono al tempo stesso l'immagine del collasso di strutture parentali secolari, che apparivano ormai quasi naturali, e l'irrompere di formazioni che si emancipano dalla benedizione e dalla sanzione di stato. Nulla di catastrofico in questa visione. Non la



“fine della famiglia” o la regressione ad uno stato di anomia parentale privo di contenuto etico e di solidarietà umana. Con Agnes Martial, la ricomposizione dà conto con realismo laico dell’aprirsi di inedite articolazioni strutturali, stavolta molto più sensibili che nel passato a cogliere la parentela in movimento, il destrutturarsi dei legami nella contingenza delle relazioni mutevoli e insieme la formazione di nuove aggregati domestici, e di multiple reti di relazioni consanguinee.

La direzione di *Ethnologie Française* cui Martine Segalen si dedicò negli ultimi anni della sua vita professionale meriterebbe un discorso a parte. Un numero a lei dedicato, cui contribuirono tutti i membri del comitato di redazione e molti collaboratori raccolse, pochi anni fa, un mosaico di testimonianze, esperienze, che danno un’idea del clima di lavoro collettivo e di integrazione culturale che permeava l’attività intensa e assidua della rivista. Martine ne era al tempo stesso anima e motore. È, credo, grazie al suo impegno lungimirante e alle sue proposte che la linea della rivista ha portato a maturazione una apertura rinnovata verso modi di pensiero e oggetti di interesse legati ai mutamenti culturali del nostro tempo. I numeri monografici che si susseguono in questi anni raccontano non solo d’una Francia, ma d’un’Europa e di un occidente saturi di fermenti identitari, di stili di vita e percezioni da interrogare alla luce di una etnografia che a sua volta si interroga e si problematizza.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Cuisenier, Jean, Martine Segalen, Michel De Virville, 1970, Pour l’Étude de la parenté dans les sociétés européennes: le programme d’ordinateur ARCHIV, *L’Homme*, 10: 27-74.
- Jacquard, Albert, ed, 1976, *L’Etude des isolats, Espoirs et limites*, Paris, INED.
- Papa, Cristina, Adriano Favole, eds, 2016, Italie: Trouble dans la famille, *Ethnologie Française*, 46, 2, 2016.
- Segalen, Martine, 1985, *Quinze générations de bas-bretons: Parenté et société dans le pays bigouden Sud, 1720-1980*, Paris, PUF.
- Segalen, Martine, Claudine Attias-Donfut, 2007, *Grands-parents. La famille à travers les générations*, Paris, Editions Odile Jacob.
- Segalen, Martine, Georges Ravis-Giordani, eds, 1994, *Les Cadets*, Paris, CNRS Ethnologie.

## A Cappella

**Françoise ZONABEND**

Collège de France / École des hautes études en sciences sociales, Paris  
francoise.zonabend@gmail.com

Pour garder en soi le souvenir lumineux de Martine Segalen, il faut consentir à se laisser aller à l'évocation de travaux d'écriture partagés, de discussions sans cesse poursuivies, de lieux souvent improbables où nous nous retrouvâmes ensemble pour défendre les thèmes et les idées qui ne cessèrent, au cours de nos vies professionnelles, de nous préoccuper, de nous rassembler, parfois de nous opposer... Ce long cheminement en commun forgea entre nous une amitié jamais démentie et pour m'acquitter, un tant soit peu, de cette dette mémorielle envers elle, qu'on me permette d'évoquer quelques unes de ces étapes.

Tout a commencé avec *L'Histoire de la famille* (Burguière *et al.* 1986) un chantier qui, à l'initiative de Martine, réunit dans les années 1980 nombre de chercheurs en sciences humaines. On y affirmait, l'une et l'autre dans divers chapitres personnels ou co-écrits, la capacité de l'ethnologie de fournir d'éclairants modèles pour appréhender un thème aussi fondamental que la famille – et la parenté – de façon nouvelle c'est à dire ni historique ni évolutionniste, et ce tant dans nos propres sociétés occidentales actuelles ou anciennes que dans celles dites exotiques. Nous affirmions aussi que notre discipline pouvait jouer un rôle unificateur, du moins en ces matières, dès lors qu'elle acceptait de s'associer aux disciplines connexes que sont l'histoire, la sociologie, la démographie...

Ces problématiques là – et d'autres plus élargies – nous les avons défendues en maintes occasions. Ainsi, en 1985, lors de la conférence de l'A.S.A. tenue à Keele sur le thème *Anthropology at home* (Segalen, Zonabend 1987) ; à Bad Hombourg, en 1987, où nous fûmes confrontées aux traditions folkloriques de la *Volkskunde* des pays de langue allemande (Chiva, Jeggle 1987); ou encore, en 2008, lorsque nous nous retrouvâmes à Brest, à l'université de Bretagne occidentale puis à Plozévet, lors du colloque consacré au bilan critique des grandes enquêtes pluridisciplinaires menées, dès 1970, en France rurale et auxquelles l'une et l'autre avons été parties prenantes (Segalen 2010).

Au long de ces décennies nous n'avons jamais cessé de nous rencontrer, d'échanger, de discuter et même si parfois nous nous sommes opposées, faisant part de nos désaccords sur le bien-fondé de certaines nouvelles pratiques familiales et sociales et leurs résonnances éthiques, nos retrouvailles amicales n'étaient guère éloignées ... J'en veux pour preuve cet ultime texte écrit ensemble aux derniers jours de sa vie, à propos duquel il me semble important de rapporter ici les péripéties et l'ambiance dans lequel il fut écrit...

Se sachant condamnée par la maladie, Martine était entrée depuis peu dans une clinique de soins palliatifs lorsque, amicalement, Jean Jamin lui envoya le livre qu'il venait de faire paraître. Elle le lut aussitôt et il la toucha tant et l'intéressa tellement qu'elle décida – puisque seuls les travaux intellectuels semblaient la maintenir en vie – d'en faire un compte rendu pour "sa" revue et me demanda, comme je lui avais déjà beaucoup parlé de ce livre, de l'écrire à deux voix. J'acceptai aussitôt. Toutefois, il me faut préciser que le texte auquel nous avons abouti n'est pas exactement une recension. Cela ressemble plutôt à un entretien composé de paroles tantôt chuchotées, tantôt affirmées, de réflexions vagabondes, de commentaires sensibles, suscités par la lecture du livre de Jean Jamin (2021; cf. Segalen, Zonabend 2021), mais sans aucun doute, l'allure quelque peu chaotique et bousculée de cet assemblage, s'explique par les circonstances particulières qui entourèrent son écriture, pour autant que s'ensuivirent alors entre nous de nombreux échanges de textes par mails interposés, entrecoupés de séances de réécriture et de corrections sur des versions imprimées, menées côte à côte dans sa chambre d'hôpital.

Il y a trop à dire, et le cœur et les mots me manquent aujourd'hui... Trop à dire sur ces moments diaphanes, tout à la fois légers et forts, passés ensemble à discuter de notre texte, mais aussi à rire en évoquant des souvenirs partagés, à soupirer en invoquant les plats qu'elle ne pouvait plus absorber, à s'insurger contre le sort si injuste qui la frappait – "pourquoi elle?!". Mais à quoi bon s'apitoyer, concluait-elle, puisqu'on n'y peut rien ! Puis nous nous taisions car survenait la défaillance, l'absolue fatigue qui obscurcissait son esprit si vif l'instant d'avant... Alors le silence s'installait entre nous, avant que ne reprenne le dit de l'écrit.

Cette singulière alliance, entre rire et tristesse, qui s'est tissée là entre elle et moi, ces instants d'émotion, de compréhension, de dialogues ... je ne saurais les oublier ... Non plus que je ne saurais dissimuler mon admiration pour la femme forte, puissante, présente, qu'elle fut tout au long de ces moments de travail, incarnant cette figure quasi légendaire de la matriarche qui, sur son lit de mort distribue, à ceux qui l'entourent, conseils ou exhortations et les quelques bijoux ou objets personnels qu'elle aimait. En ces dons et ces mots, réside le seul vrai héritage qui jamais ne s'oublie.

Le moment venu, Martine a su prendre en main son destin au point de vouloir que sa mort soit son affaire, soit sienne et uniquement sienne: ainsi en décida-t-elle. Cela aussi ne peut s'oublier!

### BIBLIOGRAPHIE

- Burguière, André, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen, Françoise Zonabend, eds, 1986, *Histoire de la famille*, Paris, A. Colin.
- Chiva, Isac, Utz Jeggle, 1987, *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Ed. de la MSH.
- Jamin, Jean, 2021, *Tableaux d'une exposition. Chronique d'une famille ardennaise sous la III<sup>e</sup> République*, Paris, Nouvelles Éditions Place.
- Segalen, Martine, 2010, L'enquête de la RCP Aubrac (1963-1966). Une stratégie intellectuelle, un enjeu institutionnel, in *En France rurale. Les enquêtes interdisciplinaires depuis les années 1960*, Bernard Paillard, Jean-François Simon, Laurent Le Gall, eds, Rennes, Presses universitaires de Rennes: 263-279.
- Segalen, Martine, Françoise Zonabend, 1987, *Social anthropology and the ethnology of France: the field of kinship and the family*, ASA Monographs 25, London, New York, Tavistock Publications.
- Segalen, Martine, Françoise Zonabend, 2021, Compte-rendu de Jean Jamin, Tableaux d'une exposition. Chronique d'une famille ardennaise sous la III<sup>e</sup> République, *Ethnologie Française*, 51, 3: 712-714.

## Martine Segalen in Latin America

**David ROBICHAUX**

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México  
davidrobichaux@hotmail.com

On April 15, 2021, Martine Segalen presented the inaugural lecture of the “Seminario Permanente de la Red Interamericana de Estudios de Familia y Parentesco”, a network I participated in founding earlier in the year<sup>1</sup>. Nearly 400 students and researchers from all over Latin America connected to hear her talk “Studies of family and kinship ‘at home’: the French anthropological tradition”. Later, on April 21, in a follow-up session, before a smaller group, Martine continued her lecture and engaged directly with a smaller audience. Besides dealing with the pioneer work of Le Play on the family and Bourdieu on marriage, a good deal of the presentation had to do with findings in her early work in Brittany<sup>2</sup>.

Although in planning the lecture, Martine proposed speaking on her more recent research, including attitudes about family among young people in “*Avoir 20 ans en 2020*” (Attias-Donfut and Segalen 2020), I preferred her to speak on her early work. This interdisciplinary approach had brought together anthropology, history, historical demography and sociology and was little known among Latin American anthropologists. Kinship studies in France are usually associated with the work of Lévi-Strauss, and I felt that learning about this tradition might spur interest in topics not usually covered in conventional approaches. Her “*Sociologie de la famille*” (1981) had been translated into Spanish as “*Antropología histórica de la familia*” (1992) and was better known among historians and demographers. We agreed

---

1. [www.facebook.com/RieFamiliayParentesco/](http://www.facebook.com/RieFamiliayParentesco/), accessed on 01/12/2021.

I wish to thank Roxana Boixadós, Cornelia Eckert, Mónica Ghirardi, Michelangelo Giampaoli, José Daniel Gil, Marilene Correia Maia, Pablo Rodríguez Jiménez, Felipe Berocan Veiga, Ana María Yévenes and Ronny J. Viales Hurtado for providing information on Martine Segalen’s different visits to Latin America.

2. See [www.youtube.com/watch?v=3URaqDaMIgo&t=19s](http://www.youtube.com/watch?v=3URaqDaMIgo&t=19s) and [www.youtube.com/watch?v=NDhULM31IXw&t=73s](http://www.youtube.com/watch?v=NDhULM31IXw&t=73s), accessed on 01/12/2021.

however that we would organize other events in the future, including one on the Kinship and Social Security project (KASS)<sup>3</sup>, surrogate motherhood and her more recent publications on the family. Unfortunately, none of this was to be.

These two presentations brought to a close a 23-year cycle of Martine Segalen's involvement academic events in Latin America that began in February of 1998. She then participated in the two-day seminar, "Familia Parentesco en México. Unas Miradas Antropológicas", I organized at the Universidad Iberoamericana in Mexico City. This was the upshot of a conversation following my dissertation defense on March 1, 1996. She told me that she had originally wanted to do field work in Mexico. Family commitments had led her to work closer to home, in Brittany. The following year, under a French-Mexican bilateral exchange agreement, I spent ten days at the Centre Mousnier (Université de Paris-Sorbonne) to work on historical demography; in February 1998 she traveled to Mexico City.

I planned the event as one for fellow anthropologists, whom I felt could benefit from Martine Segalen's interdisciplinary approach. Researchers from Mexico, France and the United States participated in the event at the Universidad Iberoamericana, including noted Mesoamericanists such as Danièle Dehouve, Hugo Nutini, Alan Sandstrom, Jim Taggart, and Catharine Good. Thirty-three papers were presented and three edited volumes resulted, published over the next several years, one with a chapter by Martine Segalen (2007).

In addition, I organized a lecture at the Colegio de México, attended by full auditorium of many of the demographers and sociologists of that institution who had made important contributions to the study of the family and household.

She thrived in the two events, putting her secondary-school Spanish to surprisingly good use. Later, she was joined by her husband, and we traveled to several archaeological sites, to Puebla and to the village in Tlaxcala where I had done field work for my dissertation. Over the years, on yearly visits to Paris, in dinners at her home, I kept up with her different invitations to give lectures and teach courses in Latin America. I was personally involved in three of these invitations. Recalling our conversations, upon news of her death I searched the internet and contacted colleagues who provided information enabling me to reconstruct Martine Segalen's presence in Argentina, Brazil, Chile, Cuba and Costa Rica. To the best of my knowledge, what follows is a fairly complete account of her participation in Latin America as an invited lecturer of professor.

---

3.<http://web.eth.mpg.de/kass/>, accessed on 01/12/2021.

### *Brazil*

In 1999, under an exchange agreement between the Brazilian and French governments Martine Segalen spoke at the Universidade Federal Fluminense and the Universidade Federal do Rio de Janeiro on the sociology of the family and contemporary rituals. She returned to Brazil in 2011, this time as a keynote speaker at a seminar on museology held at the Universidade de Minas Gerais in Belo Horizonte. She was invited by Marilene Correia Maia, who did her doctoral dissertation on Brazilian folk art at Nanterre under Martine Segalen's supervision.

### *Costa Rica*

In 2001 Martine Segalen was invited to participate in the third 'Encuentro de Historia' at the Universidad Nacional de Costa Rica in Heredia. One of the organizers, Dr. José Daniel Gil, had met her in Paris through Enric Porquerès, a classmate at the University of Barcelona. After hearing Martine speak at an academic event in Paris, he was convinced that her work would provide students with a different perspective on history. According to Dr. Gil, she participated actively in the discussions of the papers and her own was later published (Segalen 2003).

### *Colombia*

In February 2002 Martine Segalen taught a course in Spanish in the master's program in family studies at the Universidad Externado de Colombia in Bogotá. Intituled "Themes and debates on the family", it covered theory, method and historiography. On that occasion she met the historian Pablo Rodríguez who later invited her to write the prologue of his edited volume on the history of the family in the Iberian Peninsula and Latin America (Segalen 2004). In that text she reflects on some of the chapters and notes that they complement the history of the family she had edited with Burguière, Klapisch and Zonabend (1986).

### *Cuba*

In 2004, Ana Vera Estrada of the Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello asked me to help organize the international workshop "Familia y procesos histórico culturales de América Latina y el Caribe". Martine Segalen gladly agreed to participate. A hurricane threat caused some flights were canceled, while others were not, and the event was held in two parts, in September 2004 and May 2005. Researchers from different disciplines from Argentina, Brazil, Chile, Cuba, Mexico and the United States attended. Martine Segalen participated actively in the



discussions of the May 2005 session and wrote a short chapter on patrimony and memory for the volume Ana Vera and I edited as a result of the event (Segalen 2008). Ana Vera continued contact with Martine Segalen and later published two interviews with her (Vera 2008; Figueredo and Vera 2015); Martine Segalen also reviewed one of Ana Vera's books (2013b).

Ten years later, I participated in another event in Cuba with Martine Segalen. In early 2014, in Paris, she introduced me to Kali Argyridis who was organizing the workshop "Antropología social y cultural comparada (Francia, México, Cuba). Historia, Implicaciones Sociales, Métodos"<sup>4</sup>. Drawing on her experience at the Musée des Arts et Traditions Populaires, Martine Segalen gave a talk on museums and the development of French Anthropology (Segalen 2015), while I spoke on Mexican anthropology.

### *Argentina*

In late May and early June of 2008 Martine Segalen taught a 32-hour doctoral course in at the Universidad de Buenos Aires. Entitled "History, anthropology and sociology of kinship in France and Europe", the course was sponsored by the university's Centro Franco-Argentino de Altos Estudios. Prior to her trip, I had put her into contact with Mónica Ghirardi, a historian at the Universidad Nacional de Córdoba, who invited her to give a lecture there. An interview made by a journalist was published in local paper and later included in a book edited by Ghirardi<sup>5</sup>.

### *Chile*

Ana María Yévenes Ramírez, had long considered "*Antropología Histórica de la Familia*" to be a "holistic textbook", basic to the study of fam because of its "concrete approach". Once in charge of developing a course on family at the Universidad de Finis Terrae in Santiago, Chile, she reached out to Martine Segalen in 2011. She agreed to speak to a small group of students who met with her in Nanterre, as part of a tour to several European universities. In October of 2012, Martine gave four lectures in Santiago in the "Licenciatura en Ciencias de la Familia" undergraduate program covering topics such rituals and rituality; women, family and work; intergenerational solidarity. Dr. Yévenes took students again to Europe in 2014, 2015 and 2017 and they met with Martine Segalen in either in Nanterre or at her home. Another trip to Chile was planned for 2019 but did not take place. Two publications resulted from her visit to Chile (Segalen 2013a; 2018).

4. [www.perfiles.cult.cu/index.php?r=site/articulo&id=395](http://www.perfiles.cult.cu/index.php?r=site/articulo&id=395), accessed on 01/12/2021.

5. [www.alapop.org/alap/SerieInvestigaciones/InvestigacionesSI1aSi9/FamiliasIberoamericanas\\_ParteV-4.pdf](http://www.alapop.org/alap/SerieInvestigaciones/InvestigacionesSI1aSi9/FamiliasIberoamericanas_ParteV-4.pdf), accessed on 01/12/2021.



I had also been invited to Chile in the Fall of 2012 to give some talks at the Universidad de la Frontera in Temuco. I arranged for Martine Segalen to be invited the coordinator of the Master's Program of the Social Work Department, a former student of mine. We each gave lectures on in the Colloquium "Family, family systems and public policy in European and Latin American contexts". On that occasion, Martine Segalen spoke on the KASS (Kinship and Social Security), the project funded by the European Union which had just been completed and in which she participated.

Beginning in 2007 and as late as 2019 Martine and I talked about her teaching a twenty-hour course at the social anthropology program at the Universidad Iberoamericana. For different reasons, this did not come to be. With COVID-19, the lockdown cut off traditional forms of academic exchange, but promoted others. Thanks to Zoom, the "Seminario Permanente" made it possible for her to reach a wide audience from all over Latin America. Paradoxically, topics and approaches from Martine Segalen's work in the 1970s and 1980s formed part of an effort to revitalize kinship studies in Latin America. Though practically extinct in France, this approach still has potential in Latin America because the abundance of historical records, similarities with European society and its interdisciplinary approach.

Unfortunately, her untimely death did not allow us to go further. She was enthused by the prospect of speaking on KASS, and her other more recent work involving family, marriage and kinship to a Latin American audience. She thoroughly enjoyed speaking in the Spanish language. Hopefully, the record left by these last talks in Spanish will lead to further interest in her work and translations. For the reasons mentioned, her ideas could be helpful in revitalizing kinship and other anthropological studies in Latin America.

## REFERENCES

- Attias-Donfut, Claudine, Martine Segalen, eds, 2020, *Avoir 20 ans en 2020. Le nouveau fossé de générations*, Paris, Odile Jacob.
- Burguière, André, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen, Françoise Zonabend, eds, 1986, *Histoire de la Famille*, Paris, Armand Colin.
- Carvalho da Rocha, Ana Luiza, Cornelia Eckert, Luiz Eduardo R. Archutti, Sophie Chevalier, 2001, Entrevista com Martine Segalen: qual é a antropologia do parentesco e da família no século XXI? Um diálogo franco e brasileiro com Martine Segalen, *Horizontes Antropológicos*, 7, 16: 277-295.
- Figueredo, Rebeca, Ana Vera, 2015, Rebeca Figueredo y Ana Vera conversan con Martine Segalen, *Perfiles de la Cultura Cubana*, 17.
- Segalen, Martine, 1981, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin.

- Segalen, Martine, 1992, *Antropología histórica de la familia*, Madrid, Taurus Ediciones.
- Segalen, Martine, 2003, El parentesco: De las sociedades “exóticas” a las sociedades modernas, *Revista De Historia*, 47: 145-161.
- Segalen, Martine, 2004, Prólogo, in *La familia en Iberoamérica (1550-1980)*, Pablo Rodríguez, ed, Bogotá, Convenio Andrés Bello, Universidad Externado de Colombia: 9-14.
- Segalen, Martine, 2007, El parentesco en la antropología actual: de las sociedades “exóticas” a las sociedades “modernas”, in *Familias mexicanas en transición: unas miradas antropológicas*, David Robichaux, ed, México, Universidad Iberoamericana: 39-58.
- Segalen, Martine, 2008, De la memoria familiar a la memoria colectiva: apuntes sobre la práctica de la genealogía, in *Familias y culturas en el espacio latinoamericano*, Ana Vera, David Robichaux, eds, México, La Habana, Universidad Iberoamericana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello: 17-21.
- Segalen, Martine, 2013a, La transformación de los ritos, in *Diálogos en la Finis Terrae*, Marco Antonio de la Parra, ed, Santiago de Chile, Universidad Finis Terrae: 95-106.
- Segalen, Martine, 2013b, Ana Vera Estrada. Guajiros del siglo XXI, *Cahiers des Amériques Latines*, 72-73: 236-238.
- Segalen, Martine, 2015, La antropología en Francia: del vínculo con los museos hacia una antropología del mundo mundializado, *Perfiles de la cultura cubana*, 18.
- Segalen, Martine, 2018, Mujeres, trabajo y tiempo. Un punto de vista desde el caso francés, in *Mujer(es), familia(s) y trabajo (s). Un debate internacional*, Ana Cárdenas Tomazic, Ana María Yévenes, eds, Buenos Aires, Editorial Teseo: 21-40.
- Vera, Ana, 2008, La historia de la familia entre la historia social y la historia de las mentalidades. Razones para un diálogo sobre la interdisciplina en la investigación cultural, *História Unisnos*, 12, 1: 77-87.

## Martine Segalen

Uma jornada antropológica franco-brasileira no Rio de Janeiro e em Niterói

### Marco Antonio da Silva MELLO

LeMetro – IFCS-UFRJ  
mmellobr2@gmail.com

### Felipe Berocan VEIGA

Universidade Federal Fluminense / Universidade Federal do Rio de Janeiro  
fbveiga@yahoo.com

A viagem, para o comum dos viajantes, é um desperdício de emoções; para o etnógrafo é um acúmulo de experiência.

L. Castro Faria

### *Artesanato das primeiras trocas*

Entre o final de outubro e o início de novembro de 1999, Martine Segalen esteve, ao lado de Isaac Joseph, em uma estimulante missão de trabalho no Brasil, realizando uma série de atividades acadêmicas na companhia de colegas brasileiros com os quais viria a estabelecer duradouras relações profissionais, intelectuais e de amizade. À época, ocupava a posição de chefe do *Département de Sociologie* da *Université de Paris X – Nanterre*, sucedendo Isaac Joseph nessa renomada unidade acadêmica fundada por Henri Lefebvre em 1965.

A viagem de Martine Segalen ao Brasil ocorreu graças ao Acordo Capes-Cofecub “Espaço público, conflitos e democracia numa perspectiva comparada” (1997) entre a Universidade de Paris X-Nanterre e a Universidade Federal Fluminense<sup>1</sup>, incluindo mais tarde, a *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Essa e outras missões realizadas ao longo de três diferentes edições do Acordo (de 1997 a 2011) ofereceram a diversos pesquisadores franceses e brasileiros a oportunidade de aprofundar relações e promoverem a cooperação interuniversitária, realizando seminários, conferências, encontros com

1. A propósito deste Acordo Capes-Cofecub e das visitas de Martine Segalen e Isaac Joseph ao Brasil, ver: Cefai *et al.* 2011; Mello *et al.* 2011; Kant de Lima 2003.

estudantes e membros de seus respectivos laboratórios e grupos de pesquisa, publicando livros e artigos, difundindo através do Atlântico suas idéias, favorecendo a produção acadêmico-científica conjunta, consolidando e fomentando a circulação internacional.

Numa quarta-feira ensolarada, dia 27 de outubro de 1999, Martine Segalen proferiria sua primeira conferência no Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFF. O tema escolhido foi a “sociologia da família”, contando com a presença de grande público. Dias depois, na tarde de 03 de novembro, Martine Segalen apresentou, do outro lado da Guanabara, sua segunda conferência; desta vez no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ. Escolheu como tema a questão dos rituais na contemporaneidade, palestra que vinha coincidir com a recente tradução de seu livro *Ritos e rituais contemporâneos* (2002), contando a edição brasileira com Apresentação escrita por Marco Antonio da Silva Mello e Arno Vogel<sup>2</sup>.

As duas conferências foram mais que oportunas. Martine Segalen tornou-se conhecida do público leitor por seus trabalhos etnográficos e etnológicos sobre segmentos tradicionais da sociedade rural francesa, discutindo família e parentesco; as relações conjugais e os “amores camponeses”; as formas de sociabilidade da vida aldeã e familiar; a autoridade e a partilha das funções no grupo doméstico; o trabalho e a transmissão do patrimônio. Dedicou-se, igualmente, a investigar a sociedade francesa atual, focalizando desde as transformações dos arranjos matrimoniais; das condições da vida familiar; da composição do grupo doméstico; das relações de gênero ou intergeracionais e seus conflitos; até as práticas emergentes da existência social na contemporaneidade.

### *O mercado dos orixás*

Na Zona Norte da cidade, região quase nunca frequentada por estrangeiros de passagem pelo Rio de Janeiro, situa-se o popular *Mercadão de Madureira*. Reputado orgulhosamente por seus lojistas como “o metro quadrado comercial mais caro do Rio”, o *Mercadão* é ele mesmo, uma espécie de centro de peregrinação do chamado “povo-de-santo”, como são conhecidos os adeptos das religiões afro-brasileiras. Nele são feitas as compras piedosas dos requisitos necessários e incontornáveis para a realização, nas casas de santo, dos rituais que constituem a complexa e requintada liturgia dos candomblés.

---

2. Martine Segalen publicou a edição brasileira de *Ritos e rituais contemporâneos* pela Editora FGV em 2002. Nessa mesma editora, Isaac Joseph havia publicado seu livro *Erving Goffman e a microssociologia* (2000).

Numa manhã de 30 de outubro, Martine e Isaac visitaram o *Mercadão* em nossa companhia. Em meio ao conjunto de cerca de 300 lojas e público diário de aproximadamente 80 mil pessoas, puderam constatar a vitalidade econômica dessa praça de mercado, não somente pela variedade e quantidade dos produtos expostos, mas também pela riqueza do artesanato oferecido ligado à heráldica dos *orixás*, *inquices* e *voduns* e à pauta de consumo dos exigentes membros dessa “pequena corte” que são os *terreiros* de candomblé. Detinham-se em comentários sobre os jogos de cena envolvendo a *chinoiserie* dos rituais de interação desempenhados sob os olhos atentos e curiosos dos sociólogos.

Além das dimensões cosmológicas e sociológicas ali imbricadas, suscitadas a partir da ida ao mercado, a atenção dos visitantes foi capturada por um gênero peculiar de conflito: evidenciavam-se nele as disputas entre os devotos do candomblé e da umbanda *versus* os fiéis das igrejas pentecostais e neopentecostais, inflacionadas pela excessiva arrogância de seus membros mais exaltados. Os embates e os processos de conversão e reconversão no campo religioso prefigurados no mercado estavam levando muitos proprietários de lojas a passar seus pontos comerciais adiante: – “Eles dizem que é tudo coisa do demônio”, comentavam antigos lojistas, referindo-se à intolerância religiosa dos recém-convertidos. Outros mudaram completamente o ramo de negócios, aderindo aos enfeites das proverbiais festas infantis e americanizados *halloweens*, em total desacordo com a ambiência mais envolvente. Entretanto, menos de três meses depois de nossa visita, o edifício do *Mercadão*, desde sua fundação sob o orago de São José e a proteção de Exu, no dia 15 de janeiro de 2000 pegou fogo e a grande *praça de mercado* restou inteiramente destruída, permanecendo, no entanto, no horizonte de nossas conversas a propósito de cidades, mercados e santuários.

### *Um encontro à beira-mar*

Na manhã do dia 1 de novembro, véspera de feriado no Brasil, Martine e Isaac, na companhia de Roberto Kant e Solange Creton, foram ao nosso encontro e de Neiva Vieira da Cunha e suas filhas Luisa e Julia, visitar o povoado pesqueiro de Itaipu, na região oceânica de Niterói. À ocasião de lazer e descontraída conversação, não faltaram, contudo, oportunidades para discutir questões relativas ao tema dos espaços públicos, suas apropriações particularizadas e usos regulados pelo Estado. A praia e o mar, vistos dessa perspectiva, poderiam ser tomados também como lugares da controvérsia; como arenas públicas, portanto; evidenciando conflitos, disputas e litígios, e com eles um repertório argumentativo em torno das práticas, da tópica do *público* e do *privado*; enfim, da fundamentação de direitos.

O improvisado *symposium* à beira-mar era acompanhado atentamente por pescadores nossos informantes qualificados, intervindo também eles no debate com suas considerações e ponderações. Seus argumentos instruíam passo a passo a discussão, pois procuravam apresentar de modo expressivo as dificuldades derivadas de um ordenamento jurídico que não levava em conta suas formas tradicionais de ocupação e apropriação da praia, lugar próprio das fainas das pescarias, e de manejo dos recursos ambientais da pequena comunidade, segundo regras estritas compartilhadas e localmente observadas; alinhavam dispositivos consuetudinários que regulavam a atividade pesqueira e a diversidade de usos da faixa litorânea por pescadores artesanais, para justificarem a legitimidade de suas práticas, saberes técnicos e conhecimento naturalístico.

Naquela tarde de maré alta, o convite para uma caminhada pela praia e o banho de mar proporcionariam uma singela mudança no registro de impressões, uma ocasião de maior proximidade e descontraída intimidade jocosa entre Martine Segalen e Isaac Joseph. Tempos depois, saudosa do amigo precocemente falecido (20/9/1943 – 10/2/2004), Martine iria carinhosamente lembrar-se da ocasião, talvez aquela em que tivesse estado mais próxima de seu colega de Département: “L’étonnant pour moi est que Isaac est lié au Brésil. C’est le moment où je l’ai le mieux et le plus connu. À Paris, nous sommes éparpillés de tous côtés. Ce sont des promenades avec vous sur la plage qui me ramènent son souvenir” (Martine Segalen, *e-mail* à Marco Mello, 15. Fev. 2004).

Ao pôr-do-sol, o grupo finalmente deixaria a praia. Martine voltou para o Rio de Janeiro com Mello, Neiva e as crianças. No trajeto, Julia e Luisa ensaiavam algumas notas na flauta doce. Martine comentou que também tocava flauta e que tinha uma neta da mesma idade delas. Alegre com o passeio e procurando animar as meninas, cantarolou uma versão francesa do samba *Madureira Chorou*, que fizera muito sucesso em Paris. O samba, composto por Carvalhinho e Júlio Monteiro, fora gravado para o carnaval de 1958. Apesar da melodia contagiante, sua letra é marcadamente lúgubre e triste: “Madureira chorou/ Madureira chorou de dor/ Quando a voz do destino/ Obedecendo ao Divino/ A sua estrela levou”. Essa foi uma homenagem póstuma à vedete Zaquia Jorge, atriz do teatro de revista, tragicamente desaparecida nas águas traiçoeiras da Barra da Tijuca. Sua morte prematura causou grande comoção no bairro em que morava e se apresentava, contagiando e a todos entristecendo. Tinha razão, pois, Martine Segalen em lembrar-se dessa curiosa referência musical sobre a cidade. Em sua última mensagem a nós enviada, já com a distância de mais de vinte anos da animada visita à praia de Niterói, Martine recordaria:

Ta longue missive m'a beaucoup touchée, et remué tant de souvenirs. Cette promenade à Itaipu. Si tu te rappelais la date, je retrouverais peut-être des photos: c'était étrange de faire de la sociologie en maillot de bain. Isaac est mort peu de temps après, et déjà celle qui l'a remplacé à son poste, Anne Raulin, est à la retraite! Paris est inhabituellement glacial en ce moment et voir le paysage que tu contemples de ta fenêtre est évidemment une invitation à l'invasion. Malgré mon âge canonique, je me sens en bonne forme et prête à voyager très loin dès que cela sera possible. Mon seul séjour brésilien fut avec toi et Isaac: quand je pense que j'avais une tante de Papa à Saint Paul et que je n'y suis jamais allé! Mais ses filles mes cousines sont mortes et j'ai perdu de vue leurs enfants" (Martine Segalen, e-mail a Marco Mello, 11. Fev. 2021).

### *Por dentro do museu*

Na manhã de quarta-feira, 03 de novembro, poucas horas antes de realizar sua conferência na UFRJ, Martine Segalen esteve conosco no *Museu do Folclore Edison Carneiro*, onde foi recebida em visita guiada por nosso colega Ricardo Gomes Lima, antropólogo e professor da UERJ. O lugar é importante referência no âmbito da cultura popular brasileira, com acervo estimado em cerca de 17 mil peças integrando a exposição principal "Os objetos e suas narrativas" e a reserva técnica, além das exposições temporárias da *Galeria Mestre Vitalino* e da *Sala do Artista Popular* e do rico acervo da *Biblioteca Amadeu Amaral*.

Uma série de esculturas *naïf* sobre os ritos de passagem chamou atenção de Martine Segalen: "A Escada da Vida", obra em madeira esculpida e pintada de Antônio de Oliveira (1912-1996), artista popular da pequena cidade de Belmiro Braga, em Minas Gerais. Do berço ao túmulo, subindo e descendo os níveis numa espécie de estrutura parabólica, no conjunto estão representadas as etapas da vida: a cegonha trazendo o bebê, a criança engatinhando de fraldas, o menino trajando uniforme escolar, o soldado fardado, o casal de namorados, os noivos no dia do casamento com sua família no topo e ao centro da peça. À direita, em curva descendente, vemos o senhor maduro e grisalho; depois, já idoso e calvo, até finalmente a cena do velório de sua morte em idade avançada. Diante dessa bela escultura brasileira, ocorreu imediatamente a Martine a lembrança das estampas francesas retratando o ciclo de vida e as diferentes idades do homem, tal como expostas no Musée National des Arts et des Traditions Populaires. Logo apontou para a peça do conjunto na qual o último estágio antes da morte é nomeado e figura nas antigas estampas, reunindo, numa espécie de quadro sinóptico, "les degrés des âges" em todas as suas fases: – "Ça, c'est l'âge de décrépitude, autour des 90 ans", observou, não sem fina ironia.



Durante a visita ao Museu Edison Carneiro, não lhe escapou o problema da falta de maiores informações ao visitante sobre as peças e sua contextualização ao longo da exposição, ou a ausência de tradução das legendas em línguas estrangeiras. Ricardo, nosso anfitrião, respondeu-lhe ponderando sobre dificuldades com a qualificação e a renovação dos quadros técnicos, e as reduções orçamentárias que comprometiam a gestão cotidiana do museu. Este, entretanto, viria enfrentar momento ainda mais difícil, em 2021, após a extinção do Ministério da Cultura e a exoneração de sua diretora, em mais um ataque do atual governo federal às suas próprias instituições culturais.

Essa e outras perguntas complexas e observações argutas de Martine Segalen não se davam num vazio. Afinal de contas, seu *savoir expert* não somente como pesquisadora, mas também como curadora de exposições e, portanto, gestora diretamente implicada, desempenhava papel ativo no campo de estudos da Museologia, da Etnografia Regional e da própria Etnologia Francesa. Conhecia com intimidade *a vida de um museu* por dentro, consciente de suas dificuldades, limitações e mudanças repentinas (Segalen 2005). O próprio *MNATP*, onde Martine atuou por décadas, fecharia suas portas em 2005 e, transferido seu acervo, viria a integrar a base para a criação do Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée – MuCEM, inaugurado em Marseille, em 2013.

### *Bonnes Fêtes, quand même!*

Ao longo de 22 anos, desde sua visita ao Brasil em 1999, Martine Segalen e Marco Antonio da Silva Mello mantiveram correspondência regular e amizade constantemente renovada até 2021, encontrando-se por muitas vezes em Paris. Em suas últimas mensagens, era possível acompanhar seu entusiasmo e saber que ainda tinha muitos planos pela frente. Manteve até o fim uma autoestima elevada, com notável interesse para a cooperação acadêmica internacional e para a realização de novos projetos, como escrever um livro sobre sua própria família, interrogando-se sobre passagens que considerava intrigantes; empenhada em discutir os efeitos da pandemia no mundo contemporâneo; ou ainda aperfeiçoar-se tecnicamente no nado *crawl*. Invejável disposição, pois, de uma atleta sênior e pesquisadora que exercitou a corrida e o jogging por 45 anos ininterruptos:

Les rituels: j'ai un très bon ami et collègue mexicain qui travaille sur les rituels religieux avec des associations de danseurs près de Mexico city. Maintenant il développe des études sur ce que le COVID fait au rituel, en restreignant les cérémonies, en imposant de travailler par internet, etc. C'est une nouvelle problématique (Martine Segalen, e-mail a Marco Mello, 11. Fev. 2021).



Certamente Martine teria apreciado os livros que Felipe publicaria tempos depois, considerando uma festa do catolicismo popular dedicada ao Espírito Santo no Brasil Central, diretamente afetada pela pandemia; ou ainda sobre o mundo da dança social no Rio de Janeiro, com o fechamento dos antigos salões das gafieiras (Veiga 2020, 2021). E teria ainda se interessado em discutir a pesquisa sobre a constituição de diversos campi universitários construídos no entorno de bairros populares ou mesmo sobre áreas de antigos assentamentos de baixa renda, como no caso de Nanterre estudado por Martine (Segalen 1990), que vem sendo feita por Leticia de Luna Freire (2014), pesquisadora do LeMetro/IFCS-UFRJ que havia conhecido durante um jantar em Paris.

Em resposta à última mensagem de Boas Festas que recebeu de Mello com a bela fotografia da enseada de São Francisco, vista da janela de seu apartamento em Niterói, escreveu as seguintes palavras, acompanhada de uma simpática foto de sua família toda reunida num chalé na montanha para a comemoração de seus 80 anos:

Cher Marco,  
Quel plaisir de recevoir ces voeux brésiliens! L'année 2020 a été bizarre, mais 2021 le sera encore plus, je le crains. L'important est de travailler pour garder le moral, et de chanter, et de jouer de la flûte.  
Je sais que la vie est très difficile au Brésil avec votre fou dictateur; j'espère qu'aux prochaines élections, il sera renvoyé chez lui.  
Si tu as accès à youtube, tu trouveras ce qui est un cadeau de Noël incroyable, des lectures de l'oeuvre de Marcel Proust par les acteurs de la comédie française. C'est un éblouissement.  
Voici une photo de ma famille cet été quand nous avons fêté mes 80 ans dans un refuge de montagne. Sans masque!!  
Tous mes voeux pour toi et ta famille!  
Martine" (Martine Segalen, e-mail a Marco Mello, 22. Dez. 2020).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cefai, Daniel, Marco Mello, Fábio Mota, Felipe Veiga, eds, 2011, *Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa*, Rio de Janeiro, Eduff.
- Freire, Leticia de Luna, 2014, *Próximo do saber, longe do progresso: histórias de uma vila residencial no campus universitário da Ilha do Fundão - RJ*, Niterói, Eduff.
- Kant de Lima, Roberto, 2003, Relatório do Convênio Capes/Cofecub (Projeto 240/98-1), janeiro de 1998 a fevereiro de 2002, *Antropolítica*, 14, 1: 161-194.
- Mello, Marco, Licia Valladares, Roberto Kant de Lima, Felipe M. Veiga, 2007, Si tu vas a Rio! L'expérience brésilienne d'Isaac Joseph, in *Itinéraires d'un pragmatiste: autour d'Isaac Joseph*, Daniel Cefai, Carole Saturno, eds, Paris, Economica: 235-259.

- Segalen, Martine, 1990, *Nanterriens: les familles dans la ville, une ethnologie de l'identité*, Toulouse, PUM.
- Segalen, Martine, 2002, *Ritos e rituais contemporâneos*, Rio de Janeiro, Editora FGV.
- Segalen, Martine, 2005, *Vie d'un musée, 1937-2005*, Paris, Stock.
- Veiga, Felipe Berocan, 2020, *A folia do Divino: devoção e diversão na festa do Espírito Santo em Pirenópolis, Goiás*, Rio de Janeiro, Autografia.
- Veiga, Felipe Berocan, 2021, *Baile de gafieira: uma instituição urbana nos quadros da memória carioca*, Niterói, Eduff.

## Intervista con Martine Segalen\*

**Martine SEGALEN**

Université Paris Nanterre

**Adriano FAVOLE**

Università di Torino

adriano.favole@unito.it

Avevo conosciuto di persona Martine Segalen nel novembre 2013, in occasione del convegno dell'ANUAC che si tenne a Torino, dal 7 al 9 novembre. Il tema del convegno, "Famiglie, genere, generazioni" ci spinse a proporre a Martine una delle relazioni magistrali, che intitolò "Pour une réévaluation critique des concepts analysant les familles européennes". La sua partecipazione fu preziosa non solo per la ricca relazione, ma per l'interesse che alimentò in lei verso i nuovi studi di parentela e famiglia in Italia. Ne scaturì un numero speciale di *Ethnologie Française*, rivista che Martine in quegli anni dirigeva (*Italie. Trouble dans la famille. Nouveaux regards sur les pratiques familiales italiennes*, 2016). L'intervista che segue, registrata il 20 maggio 2021, probabilmente l'ultima prima della sua scomparsa, è nata dalla memoria dell'incontro che ebbi con Martine in occasione del convegno e degli scambi che ne seguirono: cortese, molto professionale, attenta e curiosa verso l'antropologia italiana, Martine non aveva esitato a raccontarsi, anche al di là della sua attività di antropologa. Avevo così scoperto che era una grande appassionata di camminate in montagna e conosceva molto bene le Alpi italiane. Per questa ragione, nella primavera di quest'anno, come co-curatore scientifico (insieme a Marco Aime) del Festival "Dialoghi sull'Uomo" di Pistoia, decisi di intervistarla nell'ambito di un ciclo di incontri a distanza con grandi nomi dell'antropologia contemporanea (Marshall Sahlins, Vanessa Maher, Jared Diamond e, appunto, Martine Segalen). La voce di Martine ci parve opportuna per la sua statura di studiosa europea e francese, per il suo approccio originale e fuori dal coro su questioni di parentela, famiglia e genere e,

---

\* Intervista registrata il 30 maggio 2021.

contestualmente, per la sua passione per il “camminare”, un tema centrale dell’edizione 2021 del Festival (“Altri orizzonti: camminare, conoscere, scoprire”, 24-26 settembre).

Nel rispondere alla mia richiesta di intervista, Martine fu molto franca e diretta sulla sua malattia, di cui ero completamente all’oscuro. Era in ospedale, sofferente; eppure mi scrisse che, non appena avesse potuto trascorrere un giorno a casa, avrebbe voluto registrare questa testimonianza. Le risposi di riguardarsi e che non c’era fretta. Mi scrisse ancora una volta con una lucidità e una consapevolezza fuori dal comune, dicendo che la malattia non le lasciava tempo e che il suo desiderio era poter concludere alcuni lavori e finire la sua esistenza circondata dall’affetto della famiglia. Mi scrisse ancora un’ultima volta dopo l’intervista, pochi giorni prima di morire, per dire che aveva accettato di essere ricoverata in un *hospice*, a condizione di poter scegliere il momento della sua fine, se il dolore fosse divenuto insopportabile. Concluse con una frase in italiano, di cui non correggo i refusi, perché contribuiscono a dar conto del momento di fragilità e di una umanità fuori dal comune: “Sénza il corpo ma con il cuore e lanima sono s’empre per voi”<sup>1</sup>.

**ADRIANO FAVOLE** – So che lei è una grande appassionata della camminata in montagna, della corsa, e dunque, metaforicamente, le chiedo che cosa ci spinge a camminare sempre più oltre, intendo dire noi come società? E oggi, con la crisi che viviamo, dobbiamo darci dei limiti?

**MARTINE SEGALEN** – Allora, effettivamente la marcia ha sempre occupato gran posto nella mia vita, al tempo in cui, con i miei figli, nipoti e amici, facevo delle gite sui sentieri di trekking, in un’epoca in cui questo si praticava abbastanza poco; poi ho corso molto, e in seguito, in questi ultimi anni ho avuto il piacere di camminare e di andare spesso a passare del tempo in montagna anche in Italia, verso la Val d’Aosta. E’ vero, questa marcia è un po’ una metafora delle trasformazioni della società: non so se siamo noi che le corriamo dietro, ma noi antropologi ci interessiamo senz’altro a queste straordinarie trasformazioni, il che ha fatto sì che io abbia cominciato i miei primi lavori studiando le società rurali e i loro sistemi di eredità, e che adesso sia passata a interessarmi, da antropologa, a questioni sociologiche, come le conseguenze della pandemia sulla società francese, e in particolare sui giovani. Effettivamente la marcia è una buona metafora, sempre tenendo conto che è anche disseminata di sforzi, di grandi interrogativi, e in fondo di

---

1. La versione video integrale dell’intervista, realizzata nell’ambito delle attività del Festival “Dialoghi sull’Uomo”, diretto da Giulia Cogoli, si trova all’indirizzo: [www.youtube.com/watch?v=uzUaYANWTIk](https://www.youtube.com/watch?v=uzUaYANWTIk). La traduzione del testo qui pubblicato è di Marina Astrologo.

rimessa in questione di ciò che è, in parte, la nostra disciplina, di ciò per cui è stata creata e di che cosa fa adesso. E nel corso della mia carriera, abbastanza lunga, ho potuto osservare tutti questi cambiamenti.

**A. F.** – Grazie. Sulla pandemia ritorneremo, ma prima, volevo domandarle quali siano gli studi che l’hanno più influenzata, nella sua carriera di antropologa, e quali siano state le figure di antropologi o di ricercatori che hanno contato di più nella sua attività di ricerca.

**M. S.** – Dunque, senta, io sono una “deformata”, ovvero malformata, perché mi sono diplomata all’Istituto di Scienze politiche nel 1960, e la mia carriera l’ho inaugurata come *buyer* di pullover, e così, in particolare, ho avuto occasione di andare in Italia nel 1960 e visitare degli straordinari maglifici e di scoprire, senza saperlo – me ne sono resa conto in seguito – che cosa fosse la proto-industria, con tutte quelle persone che pedalavano in bicicletta portando pezzi di pullover, dirette verso un garage dove c’era una nonna che cuciva l’etichetta che diceva: “Fabbricato per le Galeries Lafayette”. Poi, sono passata direttamente da Scienze Politiche a una tesi con l’équipe de l’INED, quindi i miei primi maestri sono stati un genetista, il dott. Sutter; un sociologo straordinario che si chiama Alain Girard, e anche Henri Mendras. Quindi sono entrata nell’antropologia passando per questo tipo di percorso, e ovviamente, lavorando sul matrimonio negli ambienti rurali, ho incontrato Lévi-Strauss, un grande maestro. E tuttavia, lavorando sul campo, non capivo assolutamente come poter adattare ciò che leggevo riguardo le strutture a ciò che vedevo sul campo e che capivo. E davvero la persona la cui opera ammiro di più, e che mi ha molto, non dico influenzato, ma che mi ha molto illuminato, è stata chiaramente Jack Goody, che con il passar degli anni è diventato anche un grande amico. E ho trovato che il suo modo, come dire, non strutturalista, va detto, cioè il modo in cui faceva giocare l’economia nella società, e come si poteva comprenderla, etc., mi ha influenzato enormemente. Successivamente direi che, senza che vi fossero grandi figure, c’è stato il sodalizio con i miei colleghi, come Georges Augustin, Françoise Zonabend, Christian Bromberger, quest’ultimo quando ho lavorato sulla corsa a piedi; insomma una sorta di sodalizio, di costruzione in condivisione del mio lavoro. In seguito, ho intrapreso tutto un percorso... dopo aver terminato la grande tesi sulla parentela e il matrimonio nel Pays Bigouden, ho avuto un orientamento al tempo stesso sociologico, pur mentre continuavo a lavorare su questioni di antropologia, con il fatto che Henri Mendras mi ha chiesto una sociologia della famiglia di cui sono state stampate 9 edizioni, capisce? E così, mi ha ovviamente appassionato poter posare uno sguardo da antropologa sulla famiglia contemporanea e lavorarci, anche qui, alla luce di quanto aveva detto Jack Goody: per lui il più grande errore era stato di separare pa-

rentela e coppia, mentre io, lavorando sulla società francese, ho sempre insistito sull'importanza dei legami intergenerazionali. E quanto avevo ragione, specialmente adesso, in tempo di pandemia.

**A. F.** – Ecco, fra i temi della sua ricerca c'è il genere, il rapporto fra uomo e donna. Da questo punto di vista, l'antropologia è cambiata nel corso della sua carriera, oppure è ancora profondamente segnata dalla differenza e la disparità fra uomini e donne?

**M. S.** – La mia antropologia, come lei sa bene, è un'antropologia dell'Europa, pertanto non ho mai svolto ricerche sul campo al di fuori delle culture francesi, dove si è visto, per esempio, che Annette Weiner era tornata sui passi di Malinowski e aveva dimostrato che nel suo lavoro mancava tutto l'aspetto femminile, per esempio, molto importante, del *kula*. Sul versante francese, le cose non sono tanto marcate, e non c'è stato, chiaramente, un ritorno alla ricerca sul campo in cui un uomo abbia visto la tal cosa e una donna abbia visto la tal'altra. E' vero, sul campo essere uomo o essere donna comportano dei vantaggi assai diversi. Se devo prendere un caso molto concreto, quando sono andata a lavorare sul campo in Bretagna, dove sono tornata più volte, andava bene se ero accompagnata dalle mie figlie, perché lì la gente si domandava chi fosse quella giovane donna che se ne andava in giro per le campagne a parlare con tutti, e a un certo punto qualcuno aveva addirittura temuto che io mi presentassi al Consiglio municipale. Sono aneddoti che capitano sempre, chiaramente. Meglio ancora sono andate le cose quando mi ha accompagnato mio marito, dimostrando che ero una donna *come si deve*, e quindi sono stata molto accettata. Le tematiche su cui ho lavorato, chiaramente, non comportano che io abbia lavorato su qualche cosa che attenga alla differenza fra i sessi, perché lavorare sulla trasmissione, le coppie... E del resto il territorio in cui lavoravo era contrassegnato da un'uguaglianza delle coppie e dove le donne sono imprenditrici agricole, eccetera; quindi per me quel fattore non ha avuto nessuna rilevanza. Quanto al *gender*, io trovo che si tratti di una sorta di moda che ha preso piede. Certo che bisogna sempre tener conto del punto di vista femminile e di quello maschile, ma dal *gender* si è passati a delle derive, a mio avviso, che peraltro denunciò nell'ultimo libro che ho scritto con Claudine Attias-Donfut, *Avoir vingt ans en 2020*. Attualmente ci troviamo in certe situazioni che, oso dire, sono completamente assurde – so che farò infuriare certe femministe – con tutta queste storie come la scrittura inclusiva, i sei generi, e il famoso tema alla moda dell'intersezionalità, che secondo il mio punto di vista di sociologa, non fa che riferirsi a una cosa che abbiamo sempre fatto, cioè incrociare le variabili degli uni e delle altre. Quanto al campo, tutto dipende dalle te-

matiche. Credo che nella presentazione del territorio, essere uomo o essere donna, lavorare su quale tema – ci sono tanti temi che erano preclusi agli uomini e che le donne hanno potuto affrontare apertamente quando è stata sviluppata, in particolare, l’antropologia del corpo, l’antropologia del parto, grazie alle quali abbiamo avuto ottimi lavori che hanno attraversato territori di ogni genere. Però, vede, io non sono una femminista del tipo... io sono addirittura... non sono in guerra contro [...]

**A. F.** – Veniamo appunto al suo ultimo libro, *Avoir vingt ans en 2020*. Al centro di questo libro ci sono i giovani. Quale ambiente lasciamo loro in eredità? Riusciranno a correggere le distorsioni dell’Antropocene? Ed è dai giovani che possiamo aspettarci una rivoluzione in materia di ambiente?

**M. S.** – Abbiamo cominciato a scrivere questo libro ormai più di due anni fa, ma appena è uscito, è scoppiata la pandemia. Ora, le analisi che avevamo svolto sono state confermate da ciò che è accaduto. Infatti, nel libro abbiamo mostrato innanzitutto – sempre a proposito di legami intergenerazionali – l’enorme differenza fra i giovani che possono essere sostenuti dalla famiglia e quelli che non possono, che si tratti di giovani disoccupati o di giovani studenti, perché, come sa, quest’anno abbiamo visto anche dei giovani in fila per mangiare. Dunque abbiamo visto quella enorme differenza, e per contro la grande importanza dei legami intergenerazionali. Peraltro, si è parlato di “generazione scatenata”, perché si tratta di una generazione nata con Internet in mano, una generazione orizzontale, una generazione che, a ragione, ritiene che i saperi che avevamo oggi non valgano più, una generazione che ce l’ha con noi – non individualmente, ma a noi come vecchi – perché lasciamo loro in eredità un pianeta molto deteriorato. Ormai si può dire che in seno a ogni famiglia vi sia una Greta Thunberg, perché in seno a ogni famiglia ci sono i nonni – che vengono chiamati ‘OK boomers’, e vengono rispettati nella loro bolla – e i nipoti, vi è sempre – e lo vedo anche nella mia stessa famiglia – qualcuno che è vegano, qualcuno che s’impegna a favore dell’ambiente, dunque è proprio da questi giovani che possiamo aspettarci una resurrezione, e hanno tanto più merito, dopo questa pandemia interminabile che ha fatto loro subire la didattica a distanza davanti al computer, e ancora, quando non avevano una famiglia che li sostenesse, delle condizioni molto difficili. Io effettivamente nutro una grande fiducia in questa generazione, e penso che senza di loro e senza la loro energia non ce la caveremo. Detto questo, quando al giorno d’oggi guardo che cos’è la politica in Francia – una politica che ti dà l’impressione di essere ancora nella Terza o nella Quarta Repubblica – è di-spe-ran-te! Quindi non bisogna stupirsi: i giovani hanno altri mezzi politici di esprimersi attraverso i social network, e in un modo o nell’altro, sono loro che prenderanno il potere, penso, abbastanza rapida-



mente, anche perché non abbiamo molto tempo da aspettare, capisce? Quindi io chiedo loro perdono per essere appartenuta a questa generazione che avuto la fortuna di aver potuto godere delle “Trente Glorieuses<sup>2</sup>” e di una relativa facilità di trovare lavoro, mentre per loro chiaramente è molto più difficile. Ma forse adesso il balzo successivo alla pandemia consentirà all’economia di ripartire e a loro di fare la loro strada e di riparare l’Antropocene, come ha detto lei.

**A. F.** – Durante questa conversazione, lei ha parlato spesso di famiglia. Ha avuto l’impressione che la pandemia abbia modificato la vita familiare? Che ruolo ha avuto la famiglia in questa lunga pandemia?

**M. S.** – Allora, avrebbe potuto cambiare in meglio, la famiglia, per esempio sul piano della distribuzione dei ruoli fra maschi e femmine, visto che si parla tanto di *gender*? Purtroppo, abbiamo visto che le donne facevano non soltanto il doppio, ma il triplo del lavoro, perché non soltanto lavoravano fuori casa, ma dovevano seguire i figli nella didattica a distanza, fare la spesa e cucinare. Sappiamo inoltre che negli ambienti più fragili vi è stato un aumento molto notevole delle violenze coniugali, perché tutto dipende dalle circostanze, cioè che si viva in quattro o in cinque in un appartamento piccolo, o al contrario in un ambiente spazioso. Quando c’era il problema che marito e moglie lavorassero ciascuno al suo computer, si è visto che era il marito a prendersi lo studio, mentre la moglie andava a lavorare in cucina e nel frattempo sorvegliava i figli. Dunque, su questo piano, le caratteristiche tradizionali della famiglia, semmai, sono state rafforzate in senso negativo. Per contro, la pandemia ha davvero rivelato – e qui torniamo ancora una volta a Jack Goody – l’importanza dei legami intergenerazionali. Adesso però abbiamo visto quanto i nipoti e i nonni abbiano sofferto, nelle fasi più dure della pandemia, di non potersi vedere e di non poter scambiare. E naturalmente anche sul piano economico. Claudine Attias-Donfut aveva fatto anni fa una grande inchiesta che ha mostrato fino a che punto i fondi pubblici – perché come sapere la Francia è un paese generoso sul piano delle pensioni – siano stati ridistribuiti all’interno del circuito familiare, in generale verso i nipoti. Ed è questo che ha fatto la differenza nelle nostre famiglie in Francia che sono un’istituzione in costante mutazione. La famiglia, dicevo, è completamente diversa da com’era all’epoca del generale De Gaulle. Ebbene, questa famiglia in quanto istituzione costantemente rinnovata, è davvero – sarà anche sciocco usare questo termine – un pilastro della società: se non ci fosse la famiglia, sarebbe ancora più grave, a mio parere.

---

2. Espressione usata, in Francia, per fare riferimento al trentennio compreso tra il 1945 e il 1975.

**A. F.** – La mia ultimissima domanda ci riporta ancora sulla pandemia: che riflessioni le ha ispirato questa lunga pausa di sospensione, per così dire, provocata dal virus? Saremo diversi dopo la pandemia, oppure la società ri-prenderà rapidamente l’aspetto che aveva prima?

**M. S.** – Be’, in quello che sto per dirle c’è una componente molto personale: un anno fa mi sono ammalata, e ogni volta che sono stata operata, c’è stato un lockdown, quindi per quel che mi riguarda io ero già in confinamento. E’ soltanto grazie agli amici che so che ieri è stato il primo giorno di apertura e che adesso tutti i ristoranti possono piazzare i tavoli all’esterno. Credo che a Parigi facesse un tempo spaventoso, eppure la gente cenava all’aperto (solo fino alle 9 di sera!), sotto la pioggia. Ecco, credo che, per quanto riguarda il quadro che possiamo fare della gioventù, ciò che è mancato terribilmente ai giovani è la socializzazione: loro sono nell’età in cui si incontrano con gli amici e le amiche, vanno all’università e si aprono a genti diverse e culture diverse... e di questo, a parte ciò che riguarda il piano economico, hanno sofferto enormemente. Quando abbiamo scritto il libro, con Claudine, ci siamo chieste se dovessimo dare un nome a questa generazione. Ecco, il nome sarà senz’altro “generazione pandemia”, e quando fra 30 anni o 40 questi giovani potranno fare il bilancio di che cosa sia stata questa pandemia, penso che la vedranno come una frattura molto grande nella loro vita.

**A. F.** – Grazie, grazie, Martine Segalen, del tempo che ci ha dedicato.

**M. S.** – Ma è stato un gran piacere per me da ogni punto di vista, posso dire, e... be’, probabilmente non sarà possibile che io venga ad assistere al vostro seminario, al vostro festival, ma spero di poterlo vedere, adesso che siamo tutti collegati in videoconferenza, potrò continuare a vivere in videoconferenza e a seguire tutto ciò che fa e fate, io ammiro molto tutti gli antropologi italiani. Avrei voluto aggiungere, se ho ancora un minuto... Ecco, volevo aggiungere che io sono stata formata – ho ricevuto una formazione molto deformata, come dicevo prima – al Museo delle Arti e Tradizioni popolari (perché sono stata ricercatrice al CNRS), in quel bel museo che lo Stato francese è riuscito a massacrare e a spostare a Marsiglia con tutte le sue collezioni – una di quelle aberrazioni economico-politiche di cui la Francia ha il segreto – e dunque ho anche letto molto Ernesto De Martino e diversi antropologi italiani, e quello che è stato scritto sulla danza della taranta e ho anche visto molti bei musei piccoli, qua e là in Italia. E poi, lei mi chiedeva degli antropologi che mi hanno influenzato. Ecco, vorrei ricordare – ai giovani non dirà più niente – tutti coloro che hanno lavorato sulla cultura materiale, quella generazione che ha fondato il Museo delle Arti e Tradizioni popolari: André-Georges Haudricourt, Mariel Jean-Brunhes Delamare che è stato il mio mentore, Charles Parrin, André Leroi-Gourhan, eccetera: in fon-

do ho letto molto più loro che – e lo confesso – Lévi-Strauss, perché quell'impostazione strutturalista non capivo assolutamente che cosa avesse a che fare con i miei piccoli bretoni sul campo, che hanno combattuto generazione dopo generazione per tentare di conservare la proprietà... Capisce che cosa intendo quando dico che sono deformata? E' che ho navigato fra tanti spazi intellettuali diversi, così, per esempio, pur lavorando sulla famiglia, mi sono interessata molto a tutto ciò che riguardava la sua cultura materiale, non nelle società tradizionali, bensì nelle nostre società. Insomma, ho fatto dei lavori un po' strani: i riti, la corsa... insomma, ho navigato fra diversi orizzonti.

**BOOK FORUM**

---

**Ernesto De Martino – *La fine del mondo***

A cura di

**Antonio Maria PUSCEDDU, Antonio FANELLI**



Contributi di

**Pietro ANGELINI, Giordana CHARUTY, Antonio FANELLI, Marcello MASSENZIO, Antonio Maria PUSCEDDU, Luigigiovanni QUARTA, Simona TALIANI, Dorothy L. ZINN.**

---

This work is licensed under the Creative Commons © Antonio Maria Pusceddu, Antonio Fanelli (eds)

*Ernesto De Martino – La fine del mondo*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 49-109.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5054



## Introduzione

“Rileggere” *La fine del mondo*

**Antonio Maria PUSCEDDU**

Centro em Rede de Investigação em Antropologia, Iscte-IUL  
antonio.pusceddu@iscte-iul.pt

---

Introduzione al book forum su **ERNESTO DE MARTINO**, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi, 2019, pp. 612 [ed. fr. *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions EHESS, 2016].

---

Poco tempo dopo la prematura scomparsa di Ernesto De Martino, il 6 maggio 1965, Cesare Cases (1965: 4) lo ricordava con l'affetto di un amico e l'ammirazione dello studioso. E scriveva: “quando si saranno dissipati molti fumi creati dalle mode e si distingueranno meglio i contorni del paesaggio culturale degli ultimi decenni, è probabile che si debba riconoscere nella sua opera [...] uno dei maggiori contributi che l'Italia abbia dato alla cultura di questo secolo”. Era trascorso poco più di un decennio dalla pubblicazione di queste parole, quando nel 1977 vedeva finalmente la luce, grazie alle cure di Clara Gallini (su un impianto delineato da Angelo Brelich, di cui si era però persa traccia), la grande opera incompiuta di De Martino, *La fine del mondo*, cui lo studioso napoletano aveva lavorato ininterrottamente per diversi anni. La pubblicazione dell'opera, seppure tanto attesa, “si rivelò [...] molto perturbante” (Fabre 2016: 45). La stessa Gallini, nella sua lunga introduzione (successivamente oggetto di revisione critica nella nuova introduzione all'edizione del 2002, co-firmata con Marcello Massenzio), si esprimeva senza

---

This work is licensed under the Creative Commons ©Antonio Maria Pusceddu

Introduzione: “Rileggere” *La fine del mondo*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 51-55.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5036



esitazioni sulla sostanziale inattualità dell'impostazione demartiniana, rispetto al clima culturale e scientifico degli anni in cui lavorava alla sua ultima opera. Quasi quarant'anni dopo la prima pubblicazione dell'opera; quattordici dopo la sua riproposizione nel 2002, senza modifiche dell'impianto generale ma con il ben diverso inquadramento proposto da Gallini e Massenzio; infine, dopo oltre due decenni di intensa ripresa di interesse interdisciplinare per l'opera dello studioso napoletano (per es. Gallini, Massenzio 1997), è finalmente disponibile una significativamente *nuova* edizione de *La fine del mondo*, a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, prima nella versione francese (2016), infine nella versione italiana (2019), per l'editore Einaudi. A quest'ultima edizione (il cui coordinamento e revisione generale si deve a Adelina Talamonti) è dedicato questo book forum, che si compone di una nota introduttiva di Antonio Fanelli, sul contesto politico-accademico di preparazione de *La fine del mondo*, di quattro commenti al libro firmati da Pietro Angelini, Luigigiovanni Quarta, Simona Taliani e Dorothy L. Zinn, seguiti dalle risposte di due dei tre curatori, Giordana Charuty e Marcello Massenzio. Ad autori ed autrici va il nostro sentito ringraziamento per la loro disponibilità. È anche doveroso ricordare Daniel Fabre, figura importante e presente nel panorama degli studi demoetnoantropologici italiani, venuto a mancare nel 2016, prima che vedesse la luce questa nuova edizione de *La fine del mondo*, a lui infatti dedicata.

A dispetto di quella (oramai archiviata da tempo) "silenziosa *damnatio memoriae*" (Gallini 1977: XXIV) che seguì la morte di De Martino, *La fin du monde* è divenuto rapidamente oggetto di approfondite riletture e discussioni, che non soltanto rivelano la complessità e ampiezza intellettuale dell'autore, ma in qualche misura contribuiscono a sottrarre lo stesso De Martino al riduzionismo "meridionalista" di cui è per lungo tempo rimasta prigioniera la sua opera. Da questo punto di vista, questa rinnovata scoperta de *La fine del mondo* può rappresentare, soprattutto al di là della (comunque nutrita) cerchia di specialisti e studiosi di De Martino, l'inizio di una più ampia e proficua riscoperta demartiniana. Se infatti da una parte si può parlare di "rilettura" della complessa opera-cantiere di De Martino, dall'altra è importante precisare in che senso una tale "rilettura" è resa possibile dall'accurato lavoro di studio, riflessione e riordino che ha prodotto questa nuova edizione.

Con il fine di inquadrare meglio la novità de *La fine del mondo* oggetto di questo forum, ci limitiamo ad alcune osservazioni utili a contestualizzarne la discussione. Una prima ovvia considerazione riguarda le differenze rispetto alla prima edizione approntata da Clara Gallini. Come in buona parte noto, *La fine del mondo* ha rappresentato un libro importante ma anche problema-

tico. È un libro non finito, che nella veste con cui è stato letto per la prima volta, attraverso la prima edizione, si presentava nella forma di un cantiere, aperto e ricco, ma anche labirintico, di non sempre facile lettura. Un corposo insieme di note, elaborazioni, prime stesure, appunti, alcuni pienamente elaborati, altri meno, che la prima edizione ha avuto l'onere e il merito di raccogliere, selezionare, organizzare e, in buona misura, "rivelare". Non è certo fuori luogo ricordare ancora una volta che questa nuova edizione, che permette una lettura, riscoperta e ricezione diversa dell'opera, è anche resa possibile dalla prima edizione. Infatti, se anche questa edizione mantiene inevitabilmente la forma di libro-cantiere, "un'opera aperta" (Gallini 1977: XII), non va trascurato quanto la prima edizione avesse svolto la funzione importante di riorganizzare e rendere per la prima volta accessibile il cantiere aperto di De Martino, cercando quindi non solo di interpretare e rispettare il progetto delineato dall'autore, ma anche di dare conto del modo in cui lo studioso andava sviluppando e concretizzando la sua opera.

La nuova edizione è il risultato di un lungo e generoso sforzo di ricomposizione del progetto demartiniano, sulla base di un'attenta valutazione dei dossier d'archivio. Uno sguardo alla rimodulazione dell'indice ("una prima importante novità", come segnala Pietro Angelini nel suo commento) è di per sé eloquente; il numero dei capitoli passa da quattro a sette, mentre scompare (per confluire in parte nella riorganizzazione complessiva) il lunghissimo "Epilogo" della prima edizione, cui vennero consegnati quei materiali allora considerati preparatori o ad uno stato di ancora troppo precoce elaborazione per confluire in un capitolo. Ci troviamo quindi davanti ad una nuova edizione caratterizzata da una significativa riorganizzazione del progetto incompiuto di De Martino, di cui risalta non solo la rimodulazione dei capitoli e la riduzione delle lunghe note di lettura (vero e proprio spaccato del laboratorio demartiniano), ma anche la scelta di integrare materiali non inclusi nella prima edizione e pubblicati separatamente in altri volumi (De Martino 2005). A questo si aggiunge la ripubblicazione di due testi ("Il problema della fine del mondo" e "Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche") in cui si trovavano delineate le linee essenziali del progetto demartiniano.

Una seconda osservazione riguarda invece l'insolita "traduzione" italiana di De Martino dal francese. In realtà la "traduzione" linguistica in senso stretto ha interessato soltanto i contributi critici dei curatori (le tre Introduzioni e le preziose note introduttive ad ogni singolo capitolo, tradotte da Anna Iuso), mentre l'unica piccola novità sostanziale dell'edizione italiana è rappresentata dalla "Premessa (a uso del lettore italiano)", firmata da Mar-



cello Massenzio. Tuttavia, è importante segnalare che non di sola “traduzione” linguistica si tratta, ma di una più profonda opera di “traduzione” di un ambizioso progetto incompiuto, dei suoi ricchi e disparati materiali, in un’opera di grande complessità concettuale, ricchezza di riferimenti ed elaborazioni, dentro la cornice unitaria dello studio delle apocalissi culturali. In tal senso, i passaggi da un registro linguistico a un altro, dall’italiano al francese e ritorno, si configurano come momenti importanti del processo di ricomposizione e restituzione dell’opera-cantiere di De Martino in una rinnovata veste editoriale, così che la “traduzione” italiana si presta facilmente ad essere considerata un “ritorno” – un *nostos* – dopo un lungo e proficuo viaggio. Ed è probabilmente in questa rinnovata forma che *La fine del mondo* può fornire chiavi critiche di lettura delle (più o meno) nuove forme di angoscia del divenire storico che l’attuale presente consegna. A tal proposito, è importante segnalare che è proprio in questa nuova veste che si apriranno presto altri orizzonti di circolazione de *La fine del mondo*, grazie alla traduzione inglese di Dorothy L. Zinn, già traduttrice di *Sud e magia* (De Martino 2015) e *La terra del rimorso* (De Martino 2005b), di prossima pubblicazione per The University of Chicago Press.

Nei decenni trascorsi dalla prematura interruzione del lavoro di De Martino, sono senz’altro tanti i “fumi creati dalle mode” che si sono (più o meno) rapidamente dissipati. L’“inattualità” della forza critica dell’opera demartiniiana continua invece ad interrogarci, come testimoniato dai brevi commenti che compongono questo forum.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Cases, Cesare, 1965, Un colloquio con Ernesto de Martino, *Quaderni piacentini*, IV: 4-10 [ripubblicato in *Nostos*, 5: 175-184, 2020].
- De Martino, Ernesto, 2016, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Paris, Éditions EHESS.
- De Martino, Ernesto, 1977, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, edizione a cura di Clara Gallini, Torino, Einaudi.
- De Martino, Ernesto, 2002, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, edizione a cura di Clara Gallini, introduzione di Clara Gallini e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi.
- De Martino, Ernesto, 2005a, *Scritti filosofici*, a cura di Roberto Pastina, Bologna, Il Mulino.
- De Martino, Ernesto, 2005b, *The land of remorse: A study of southern Italian tarantism*, translated and annotated by Dorothy Louise Zinn. London, Free Association Books.

- 
- De Martino, Ernesto, 2015, *Magic: A theory from the South*, translated by Dorothy L. Zinn, Chicago: The University of Chicago Press.
- De Martino, Ernesto, 2019, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi.
- Fabre, Daniel, 2019, La controversa ricezione de "La fine del mondo", in Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, pp. 45-61.
- Gallini, Clara, 1977, Introduzione, in Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi: IX-XCIII.
- Gallini, Clara, Marcello Massenzio, a cura di, 1997, *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori.

## Il cantiere dell'opera

### Note preliminari

**Antonio FANELLI**

Università La Sapienza, Roma  
antonio.fanelli@uniroma1.it

---

Nota introduttiva al book forum su **ERNESTO DE MARTINO**, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi, 2019, pp. 612 [ed. fr. *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions EHESS, 2016].

---

Con la scomparsa prematura di Ernesto De Martino (Napoli, 1° dicembre 1908 – Roma, 9 maggio 1965), il laboratorio antropologico sulle “apocalissi culturali” rimase incompiuto e soltanto dopo un lungo e tortuoso percorso editoriale, avviato da Angelo Brelich e concluso da Clara Gallini, si giunse nel 1977 alla pubblicazione de *La fine del mondo*. Finora si è discusso della ricezione negativa del testo al momento della prima edizione – come fa opportunamente Daniel Fabre nella nuova edizione costruita in Francia con Charuty e Massenzio e sapientemente acquisita da Einaudi (De Martino 2019) – ma resta ancora da approfondire, a mio parere, il contesto di elaborazione dell'opera nel quadro più ampio del processo di costruzione dell'antropologia italiana. Infatti, è bene fare uno sforzo per collocare *La fine del mondo* negli anni della sua gestazione, nella prima metà degli anni '60, richiamando la dovuta attenzione sugli ultimi anni della vita dell'etnologo napoletano che risultano, paradossalmente, quelli meno indagati e ancora avvolti in una coltre di luoghi comuni che lo hanno ritratto come una monade

---

This work is licensed under the Creative Commons ©Antonio Fanelli

*Il cantiere dell'opera: Note preliminari*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 57-64.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5035



isolata e come un intellettuale disilluso che si era rifugiato in tematiche ontologiche e nel famigerato “ritorno a Croce” (una accusa farragginosa e pesantemente viziata da posizionamenti politico-ideologici) che lo aveva distolto da una piena acquisizione del marxismo e dalla militanza attiva<sup>1</sup>.

Se lo “scandalo” suscitato dalla intensa frequentazione con il suocero Vittorio Macchioro ha spinto numerosi commentatori a scavare tra le pieghe di una formazione inquieta negli anni del regime fascista e di grave e pernicioso crisi della ragione (e della democrazia), vi è un piccolo ma decisivo intervento di Ernesto De Martino di poche pagine dal titolo *La ricerca interdisciplinare nello studio dei fenomeni culturali* (De Martino 1966) sui cui vorrei richiamare l'attenzione dei lettori per capire in quale contesto si collocava il cantiere sulle apocalissi culturali. Questo testo poco noto è frutto della partecipazione di De Martino al II° congresso del C.I.A.C (Centro italiano di antropologia culturale) che si svolse presso l'Istituto di Filosofia della Sapienza di Roma nel maggio del 1963. Gli atti del convegno videro la luce soltanto dopo la scomparsa dell'etnologo sulla rivista *De Homine* diretta da Franco Lombardi e Clara Gallini pubblicò questo prezioso intervento del suo maestro nell'appendice del volume sull'argia (Gallini 1967). Infatti, De Martino, in quel consesso autorevole presentò il lavoro di ricerca sul tarantismo-argismo (facente parte di un unico piano di lavoro su un problema storico-culturale e storico-religioso che la biomedicina sin dal '700 affrontava con “interpretazioni palesemente errate o quanto meno largamente inadeguate”) come un modello esemplare di ricerca interdisciplinare non caotica e dispersiva perché ancorata saldamente a un “focus di comprensione”. Le ricerche di terreno con studiosi di vari ambiti “appaiono innegabilmente esposte al pericolo della mancanza di una prospettiva specialistica centrale che coordini e subordini a sé le altre collaborazioni integrandone e unificandone i risultati” (De Martino 1966: 229). Questo ancoraggio difettava nella gran parte degli scambi interdisciplinari tra scienze dell'uomo e scienze naturali e in particolar modo nel nascente campo delle scienze sociali, come dimostrava il pur stimolante congresso di Royaumont sul tema del “sogno” organizzato nel 1962 dalla Università della California, con la presenza di etnologi, sociologi, storici delle religioni, psicologi, psichiatri, neurofisiologi e filosofi<sup>2</sup>. Ma in questo caso la estrema eterogeneità degli approcci lasciava ogni contributo

---

1. Su questi temi ho esposto alcuni risultati, frutto delle ricerche in corso sulla biografia intellettuale di De Martino, all'interno di “Antropologia del Pci: un seminario fra etnografia e storia”, organizzato dal Dipartimento Saras della Sapienza Università di Roma presso l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana e integralmente visibile on line sul canale youtube della Treccani: [www.youtube.com/watch?v=kiincPbDGsc&t=223s&fbclid=IwAR0n17xQkF-otccaFxpE-Tq2u1Yhn2cTcBrl7m8GrHrgTQsll265wZRTXxEE](https://www.youtube.com/watch?v=kiincPbDGsc&t=223s&fbclid=IwAR0n17xQkF-otccaFxpE-Tq2u1Yhn2cTcBrl7m8GrHrgTQsll265wZRTXxEE), consultato il 18 dicembre 2021.

chiuso nel proprio ambito tanto da paventare una vera e propria Babele dei linguaggi scientifici. Ciò avveniva per tre ordini di motivi: 1) lo specialismo della tradizione umanistica che assegnava a un solo individuo la paternità e la responsabilità del sapere; 2) le distanze ormai siderali tra umanisti e naturalisti; 3) l'assenza di un adeguato sviluppo della metodologia di ricerca interdisciplinare nel campo delle scienze che si occupano della "vita culturale" dell'"uomo in società".

Fino a questo punto ci sembra il "solito" De Martino che invitato in un contesto per certi versi "estraneo" ribadisce delle prese di posizione del tutto coerenti con la sua proposta etnologica in chiave storicistica. All'interno di un ragionamento già noto (dai tempi delle polemiche con l'urbanista Quaroni sugli esiti della spedizione Friedmann; De Martino 1952) che assegna all'etnologo e allo storico delle religioni il merito (e il privilegio) di guidare spedizioni sul campo con equipe multidisciplinari affiora una parentesi argomentativa del tutto imprevista. De Martino elogia una corrente di studio che fino a quel momento aveva sempre disprezzato sia sotto il profilo scientifico, sia per i risvolti etico-politici, e afferma incredibilmente che: "più fecondo di possibili sviluppi può invece apparire quel tipo di collaborazione interdisciplinare promosso sotto l'etichetta della antropologia culturale, e segnatamente nell'ambito degli studi di comunità e di quelli relativi a 'cultura e personalità'" (De Martino 1966: 228). La scuola boasiana viene elogiata al II° convegno del C.I.A.C. per la capacità di individuare nella ricerca di terreno dei gruppi umani ben definiti da indagare in maniera collegiale per capire il "modo di funzionare" di una determinata "cultura" o "subcultura", evitando il rischio di un comparativismo sociologico e tipologizzante privo di ancoraggi storici e di basi empiriche che si concentra su temi come "rito", "sogno", "mito"<sup>3</sup>.

Si tratta di una giravolta vertiginosa e di un elogio molto contenuto e a tratti fugace che appare quasi di circostanza, vista la sede dove viene presentata la relazione sulla interdisciplinarietà. Ricordiamo, infatti, che De Martino aveva tuonato violentemente contro il naturalismo delle scienze sociali e aveva esordito con una proposta di radicale ripensamento epistemologico delle basi dell'etnologia in senso storicistico (De Martino 1941). Negli anni della "guerra fredda culturale" aveva denunciato il colonialismo della scuola funzionalista britannica che ritraeva i popoli subalterni come immersi in un

---

2. La pubblicazione del seminario interdisciplinare sul sogno fu uno degli ultimi progetti editoriali messi in campo da De Martino e vide la luce per le edizioni Laterza soltanto dopo la scomparsa dell'etnologo (AA.VV. 1966).

3. Qui appare chiaro il riferimento alla polemica con il sociologo Camillo Pellizzi sulle pagine de *La Critica Sociologica* (De Martino 1961).

armonioso equilibrio celando in tal modo le forme di dominio dell'imperialismo occidentale. Gli studi di "cultura e personalità" elogiati nella relazione del 1963 si rifacevano al vituperato "relativismo culturale" che De Martino aveva definito come "la filosofia degli imbecilli" rivolgendo la sua attenzione verso gli sviluppi progressisti dell'etnografia sovietica (De Martino 1950). Poco dopo su *La Lapa* aveva preso le distanze dalle stolidi infatuazioni di quegli studiosi apolidi e sradicati che invece di innestare l'etnologia sul solido tronco dello storicismo italiano e europeo si lasciavano attrarre dalla *applied anthropology* statunitense (con un chiaro e velenoso riferimento alle iniziative di Tullio Tentori che già era stato bollato per la sua partecipazione alla spedizione materana guidata da Friedmann come uno studioso "socialdemocratico" che aveva voltato le spalle al movimento operaio e contadino). Nel processo di rifondazione dell'etnologia in una prospettiva storicistica De Martino aveva presentato ai lettori di *Società* - una rivista di area marxista legata direttamente al Pci che fu protagonista del rinnovamento culturale del dopoguerra - le "promesse" e le "minacce" della scienza dei "popoli primitivi" che per riscattarsi dal passato coloniale doveva porsi come base per un rinnovato e paritetico dialogo interculturale. Tra le minacce erano appaite diverse prospettive, tra cui le forme irrazionalistiche di esaltazione dell'arcaico e del primitivo, le speculari tendenze etnocentriche di tipo dogmatico ed evolucionistico e le angustie di un "relativismo senza prospettive". La scarsa riflessività autocritica a favore di una "falsa oggettività, neutralistica e rinunciataria" comportava il rischio che l'etnologia si risolvesse in un "alquanto frivolo defilé di modelli culturali, sospinti sulla passerella della scienza da un frigido apolide in funzione di antropologo infinitamente disponibile verso i possibili gusti culturali" (De Martino 1962: 153). Pertanto, De Martino si era posizionato tra i critici delle scienze sociali di matrice anglosassone e aveva osteggiato i tentativi più coerenti di impiantare l'antropologia culturale degli Usa nel nostro paese, come agognava invece Tullio Tentori. Le pagine appena citate sono incluse in *Furore Simbolo Valore*, testo antologico per molto tempo sottovalutato e invece bussola preziosa del pensiero demartiniano e vera e propria autobiografia intellettuale (De Martino 1962) pubblicata soltanto l'anno prima del convegno di antropologia culturale. Nonostante fosse professore ordinario di Storia delle religioni (dopo la vittoria al concorso a cattedra del 1958) De Martino si batté in tutti i modi possibili per diventare titolare della prima cattedra di Etnologia. Pochi mesi prima della morte ottenne questo riconoscimento (come mostrano i documenti dell'Archivio di Stato portati alla luce da Enzo Alliegro) e la sua opera su *La fine del mondo* doveva in qualche modo configurarsi come un testo emblematico di questo agognato e ormai definitivo approdo scientifico.

Qualcosa era cambiato dai tempi del furore ideologico che portò De Martino ad esaltare l'etnologia sovietica: il clima di distensione inaugurato dal dialogo tra Kennedy e Krusciov e dal varo del centro-sinistra in Italia aveva segnato un deciso cambio di passo del contesto politico. In questo frangente De Martino non si peritava di prestare la sua collaborazione alla rivista statunitense *Current Anthropology*, fondata nel 1959 da Sol Tax, dove apparve un mese prima della sua morte una recensione del volume dell'etnologo tedesco A. E. Jensen, *Myth and Cult among Primitive Peoples* (tradotto in inglese nel 1963). Certo, già nel 1957 aveva accettato un finanziamento consistente da una Fondazione newyorkese di parapsicologia per condurre a termine l'etnografia sulla magia lucana ma i passaggi che ho qui brevemente tracciato evidenziano un progressivo e repentino cambio di strategia. Dopo aver costruito lo spazio culturale per una scienza etnologica orientata a sinistra e compatibile con lo storicismo gramsciano (grazie alla presenza costante sulle principali riviste del panorama culturale italiano e sui quotidiani di sinistra, alla radio e con il cinema etnografico), De Martino si apprestava a rinsaldare i legami internazionali con la comunità scientifica francese, inglese e statunitense. E da altre ricognizioni in archivio, tuttora in corso, il quadro che sta emergendo appare davvero ricco quanto inaspettato e di ben altro segno rispetto alla rappresentazione del fondatore dell'antropologia italiana come un "autarchico" e "provinciale" folklorista animato da furore propagandistico, reo di aver minato le possibilità di sviluppo delle scienze dell'uomo in una prospettiva di dialogo internazionale.

La nuova edizione de *La fine del mondo* mostra chiaramente quanto De Martino fosse proiettato verso questa dimensione visto che il testo curato (e in realtà "ricostruito") da Fabre, Charuty e Massenzio ha il pregevole merito di dare risalto nella *Ouverture* dell'opera a due relazioni tenute a Perugia, su invito del filosofo Pietro Pini, agli incontri su "Il mondo di domani" e "La presenza dell'Africa nel mondo di domani". Nel primo seminario, che si svolse sotto l'egida dell'Unesco, De Martino fu tra i relatori assieme a Paul Ricoeur, Guido Calogero e Umberto Eco, mentre, all'iniziativa degli amici italiani di "Présence Africaine", un movimento francese che prefigurava gli studi post-coloniali, condivise la scena con Georges Balandier e Roger Bastide. Del resto, come ricorda Giordana Charuty, presso Gallimard era già uscita nel 1963 la traduzione in francese di *Sud e magia* (nella collana "L'Espèce humaine" diretta da Michel Leiris) mentre *La terra del rimorso* vide la luce oltralpe l'anno successivo alla morte di De Martino nella "Bibliothèque des sciences humaines" di recente fondazione per opera di Pierre Nora (Charuty 2019: 23). Un dialogo prezioso tra Roma e Parigi che si era interrotto bruscamente e che i curatori della nuova edizione de *La fine del mondo* hanno scelto di riattivare.



Negli anni di gestazione de *La fine del mondo* l'attività scientifica di De Martino era proiettata verso nuovi orizzonti più inclusivi e aperti rispetto alle polemiche degli anni precedenti quando la tradizione storicista e il campo marxista dovevano far fronte alla sfida impari innescata dalla modernizzazione repentina del sistema produttivo, culturale ed economico-sociale del paese. L'apertura (forse meramente tattica) verso la istituzionalizzazione della antropologia culturale era ormai possibile vista la posizione di forza assunta dall'etnologo nel quadro della cultura e dell'accademia italiana. In quest'ottica De Martino aveva rinsaldato il legame con gli studiosi che si ponevano dalla "stessa parte della barricata politica"<sup>4</sup> visto che gli ostacoli posti alla sua "riforma" etnologica provenivano soprattutto dal mondo crociano-liberale, restio ad uscire dallo sguardo elitario e stigmatizzante verso le culture marginali e subalterne, e dalle scuole confessionali che osteggiavano una scienza laica delle religioni e delle culture.

In un quadro di progressiva "normalizzazione" e di apertura al dialogo con le scuole antropologiche mainstream resta però ben salda l'originalità demartiniana di una "etnologia riformata" come nuova tappa di sviluppo dell'umanesimo nell'epoca della decolonizzazione e della interconnessione su scala globale dei sistemi economici e degli scambi culturali. L'elogio degli "studi di comunità" e dell'indirizzo antropologico statunitense di "cultura e personalità" non comporta alcun cedimento dalla traiettoria storicista verso le prospettive del "relativismo culturale". Proprio nelle pagine di *Fine del mondo* troviamo una ulteriore e puntuale critica alla pretesa di una analisi oggettiva delle culture "altre" sulla base della sospensione dei pregiudizi da parte dell'osservatore che, osserva con disappunto De Martino, ritiene di potersi presentare al momento dell'incontro etnografico "nudo come un verme" senza transitare dal laborioso e catartico processo di critica e di revisione dei propri quadri concettuali, frutto di una determinata storia culturale e affatto neutrali. Nell'"etnocentrismo critico" egli ribadisce la peculiarità distintiva di un approccio antropologico che nasce dalla urgenza politico-culturale di immergersi nelle pieghe intime e riflessive dello "scandalo etnografico", della radicale messa in causa di noi stessi e delle nostre categorie al fine di trovare un nuovo quadro di valori e di pratiche nel mondo in trasformazione. Non si tratta di una semplice e indolore istituzionalizzazione di una nuova scienza ma della costruzione (forse titanica) di nuovo umanesimo

---

4. Con questa formula viene sancita una tregua nella "difficile alleanza" con Alberto Cirese nei comuni anni cagliaritari, a seguito di aspre polemiche sia personali (sulla paternità della ricerca sulla lamentazione funebre), sia scientifiche (viste le critiche di De Martino nei confronti dell'autonomia disciplinare della storia delle tradizioni popolari); vedi i loro carteggi in Fanelli 2018.

di tipo etnografico in grado di ampliare lo sguardo della cultura occidentale oltre i propri limiti coloniali alla ricerca di un riscatto collettivo. La disamina della crisi dell'Occidente, al centro dell'orizzonte di De Martino e del progetto sulle apocalissi culturali, lo induce a esplorare a fondo i limiti positivistici del marxismo in campo religioso muovendosi in sintonia con il dialogo tra Giovanni XXIII e Palmiro Togliatti sul superamento dei blocchi contrapposti in nome della salvezza del genere umano dal rischio della catastrofe nucleare<sup>5</sup>. Un impegno conoscitivo che riconfigura il nesso tra pensiero e azione nel quadro politico del suo tempo (negli anni del boom che si lasciava alle spalle le lotte contadine per la terra) che non venne colto quando apparve *La fine del mondo* (1977) o risultò come un ennesimo "attardamento" e "ritardo" rispetto agli esiti rivoluzionari che la generazione del '68 riteneva ormai imminenti. Per questi ordini di motivi la nuova edizione del capolavoro postumo di De Martino ci aiuta a uscire dalla gabbia interpretativa che ha annichilito quest'opera per molti anni condizionando pesantemente la ricezione e ci permette di ripensare a fondo una eredità ancora in gran parte da cogliere e da valorizzare.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AA.VV., 1966, *Il sogno e le civiltà umane*, introduzione di Vittorio Lanternari, Bari, Laterza.
- Alliegro Enzo Vinicio, 2021, *Le dimenticate carte di Ernesto de Martino. Etnografia delle fonti documentarie*, Bari, Progedit.
- Charuty, Giordana, 2019, "Tradurre" la fine del mondo, in Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi: 5-29
- Fanelli, Antonio, 2018, a cura di, Una "difficile alleanza". Il carteggio tra Alberto Mario Cirese e Ernesto de Martino, *Lares*, 3.
- Fanelli, Antonio, 2020, *La fine del mondo e il destino dell'uomo: il progetto demartiano per costruire una "etnologia riformata"*, *Nostos*, 5: 143-174.
- Gallini, Clara, 1967, *I rituali dell'argia*, Padova, Cedam.
- De Martino, Ernesto, 1941, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza.
- De Martino, Ernesto, 1950, Etnologia e folklore nell'Unione Sovietica, in *Scienza e cultura nell'Urss. Atti del Convegno di informazione sui recenti studi e ricerche sovietiche* (Firenze, 24-25 novembre 1950), Roma, s.d.: 53-69.
- De Martino, Ernesto, 1952, Risposta a Quaroni, *Il Rinnovamento d'Italia*, I, 15 settembre.
- De Martino, Ernesto, 1953, Mondo popolare e cultura nazionale, *La Lapa*, I, 1: 3.

---

5. Su questi aspetti relativi al quadro politico dell'epoca mi permetto di rimandare al mio recente contributo: Fanelli 2020.

- De Martino, Ernesto, 1961, Caproni, parrucche ed altro. Risposta a C. Pellizzi, *Rassegna Italiana di Sociologia*, II, 3: 389-399.
- De Martino, Ernesto, 1962, *Furore Simbolo Valore*, Milano, Il Saggiatore.
- De Martino, Ernesto, 1966, La ricerca interdisciplinare nello studio dei fenomeni culturali, *De Homine*, 17-18: 227-230 [poi in Gallini 1967].
- De Martino, Ernesto, 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Torino, Einaudi.
- De Martino, Ernesto, 2016, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Paris, Éditions EHESS.
- De Martino, Ernesto, 2019, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi.

## Le novità, a cominciare dall'indice

**Pietro** ANGELINI

Università di Napoli Federico II  
pangelini23@gmail.com

---

Commento a **ERNESTO DE MARTINO**, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi, 2019, pp. 612 [ed. fr. *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions EHESS, 2016].

---

Quando nel 2002 uscì finalmente la seconda edizione di questo libro divenuto ormai introvabile, il sollievo fu grande: tuttavia qualche delusione trapelò. Pur non trattandosi di una semplice ristampa, le novità come sappiamo si riducevano a due: l'omissione della "Introduzione" del '77 di Clara Gallini (sostituita da una prefazione a quattro mani della stessa Gallini e di Marcello Massenzio) e il rifacimento della "Nota redazionale" della curatrice. Continuava però ad apparire a fondo del volume un Indice analitico compilato a suo tempo sul manoscritto e non sulle bozze (e quindi di scarsa fruibilità per il lettore meno paziente) e soprattutto restava intatto l'ordinamento e il numero dei frammenti demartiniani, così come erano stati scelti e organizzati da Angelo Brelich e poi da Gallini, rimasta da sola a gestire un lavoro affidato inizialmente dall'editore a un pool formato da cinque studiosi. La seconda edizione insomma ripresentava i problemi della prima e anzi ne evidenziava il lato fascinosamente delusivo: anche il lettore meno sprovveduto si perdeva facilmente nel labirinto costruito dalla curatrice – laureatasi a suo tempo con una tesi sul mito di Arianna – e ne usciva solo interrompendo di volta in volta la lettura. Un labirinto per di più ricco di porte e finestre estranee al

---

This work is licensed under the Creative Commons © Pietro Angelini

*Le novità, a cominciare dall'indice*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 65-73.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4715



progetto, data la presenza di testi che rinviavano a ricerche a latere anche se coeve. Ma se questo tipo di immersione ad intermittenza poteva forse risultare gradito al lettore di *Parigi, capitale del XIX secolo* (l'opera postuma di Benjamin tradotta sempre da Einaudi negli anni '80) certamente non era quella che avrebbe tentato e tollerato De Martino, come ci mostra la costruzione lineare, caparbiamente meditata, delle sue opere maggiori. D'altra parte, che fare? L'opera era troppo importante per essere lasciata ad esclusivo uso dei topi d'archivio.

Questa nuova edizione, uscita in Francia nel 2016 e ora riproposta da Einaudi grazie alle cure di Marcello Massenzio e Adelina Talamonti, non trasforma il labirinto in un viale alberato, ma semplifica grandemente – e senza darlo troppo a vedere – la vita al lettore di un libro che resta comunque un'opera-mondo, configurata solo in parte e ancora lontana nel 1965 dalla forma a cuspide (simile per certi versi a quella di *Morte e pianto rituale*) che l'autore le stava imprimendo. Le “differenze” rispetto all'edizione del '77 sono tante e di tale entità che il recensore è costretto a segnalare, per ora, soltanto quelle che balzano più all'occhio, semplicemente scorrendo l'indice del vecchio e del nuovo volume. E sono differenze che si situano a tre livelli: i curatori hanno infatti 1) snellito, 2) integrato e 3) riorganizzato il libro, con l'intento preciso e manifesto di ottenere un testo meno criptico e debordante, tale da poter essere letto abbastanza speditamente anche da uno studente universitario o da un lettore di media cultura.

Cominciamo dall'operazione di snellimento, che è stata sicuramente la più dolorosa ma anche la più rapida e necessaria: dalle 800 e passa pagine dell'edizione del '77 (introduzione compresa) si è giunti alle attuali 600, omettendo principalmente le lunghe citazioni senza commento presenti nel variegato dattiloscritto e le frequenti doppie o triple stesure di un brano, ma estirpando anche tutti i numerosi appunti extravaganti che probabilmente non si riferivano all'opera in allestimento, bensì a ricerche o interventi destinati ad altre occasioni. Ovviamente meno tormentate, ma altrettanto opportune, le integrazioni che sono state apportate: oltre alle introduzioni dei tre curatori e ai cappelli posti in cima ad ogni capitolo – meno tecnici e minuziosi rispetto a quelli approntati da Clara Gallini – spicca l'aggiunta degli annunci a stampa de *La fine del mondo* dettati da De Martino nel 1964: la conferenza tenuta dall'autore nel corso di un convegno organizzato da Pietro Prini (il principale rappresentante in Italia dell'esistenzialismo cattolico) e soprattutto il saggio, scritto per *Nuovi Argomenti*, “Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche”, che forse per motivi di spazio non era stato inserito nelle precedenti edizioni. Quanto al lavoro di riordinamento compiuto dai curatori, e in particolare da Giordana Charuty – che si è assunta la responsabilità di

intervenire sulle parti più disastrose dell'intera opera – il nuovo indice ci segnala, pur senza farci sobbalzare, che da questo lato il libro non è più lo stesso del '77: grazie alle modifiche apportate, non è più un insieme di schede e di riflessioni interrotte; è diventato un *saggio*, che può essere letto senza grandi sforzi anche da chi non si è fatto le ossa sugli altri scritti di De Martino.

Come è noto, i due capitoli che nel '77 sollevavano maggiori resistenze a una lettura continua, erano il primo (intitolato “Mundus”) e l'ultimo (intitolato “Epilogo”), che da soli costituivano, per numero di pagine, i due terzi dell'intero libro. Sotto la dicitura “Mundus” erano stati compresi due momenti distinti della ricerca, che con qualche approssimazione potremmo chiamare momento orizzontale dell'indagine e momento dell'indagine verticale: il capitolo si apriva infatti con l'esame delle letture psichiatriche del delirio di fine del mondo, quasi tutte risalenti alla prima metà del secolo XX ma non organizzate in modo da poter individuare con certezza il punto di vista di De Martino, riguardo allo schema della sindrome e delle sue interpretazioni mediche. A questa panoramica, seguivano tre dossier che costituivano invece i punti fermi di partenza della ricerca: il “caso del contadino bernese” (l'unico documento psicopatologico di vissuto della fine del mondo studiato a fondo da De Martino, in quanto rivelatore di un tentativo di elaborazione culturale del delirio), una parca scelta di riferimenti al rituale romano del “Mundus patet” e una rassegna delle teorie storico-religiose relative alla rappresentazione mitico-rituale della fine periodica del mondo e del suo ricominciamento (con al centro la nozione di “eterno ritorno” divulgata da Mircea Eliade e non del tutto accettata da De Martino). Il capitolo, così organizzato, ovviamente non solo non rispondeva alle esigenze di una lettura ragionata, ma rischiava anche di non fornire al lettore alcuna chiave per distinguere il documento psicopatologico da quello religioso, sconvolgendo da subito le intenzioni dell'autore.

I curatori, per prima cosa, hanno girato il capitolo come si gira un disco e ne hanno tratto due capitoli distinti: il primo, intitolato ancora “Mundus”, contenente i tre dossier citati, opportunamente integrati (specie il secondo) da materiali a suo tempo scartati da Gallini che giacevano ancora nell'Archivio De Martino; e il secondo, intitolato ex-novo “Le apocalissi psicopatologiche”, comprendente la corposa rassegna di letture psichiatriche effettuata da De Martino, ma drasticamente asciugata, in modo da dare risalto alla sua posizione critica. Questa separazione, oltre a dare maggiore consistenza al nucleo di riflessioni, chiaramente inaugurali, sul concetto di Mundus, ha trasformato la primitiva congerie di schede relative alla fenomenologia delle sindromi psichiatriche prese in esame, in una sezione teorica abbastanza autonoma, tale da poter offrire al lettore il nocciolo di ciò che De Martino stava

elaborando: “una nozione antropologica della follia come rovescio di una nuova definizione della cultura” (Charuty). Inoltre, mi sembra, che in questo “nuovo” capitolo si evidenzia più chiaramente la preoccupazione dell’autore di isolare concettualmente il vissuto di fine del mondo dai tanti altri casi clinici che lo mimano o lo ricordano (in primo luogo la sindrome di Cotard), in modo da evitare “di fare tutte le erbe un fascio”, un rischio diventato peraltro molto attuale – sia detto per inciso – in almeno due occasioni dopo l’uscita della *Fine del mondo* anche a livello diagnostico: nel 1978, quando in Italia la Legge 180 provocò tra i ricoverati degli ospedali psichiatrici una tempesta di deliri di fine del mondo (cfr. Villa 1987); ed oggi, in concomitanza con la pandemia da Covid-19, che mette i reparti psichiatrici degli ospedali di fronte a una nuova insorgenza di casi frettolosamente etichettati, anche questi, come deliri di fine del mondo. Ma il rischio che De Martino, in questo capitolo rifatto e ridotto allo essenziale, sembra tenere in conto maggiore è un altro, e più sottile: quello di confondere il vissuto di una catastrofe con la creazione di un mondo privato, più elevato e fecondo rispetto a quello che si perde (il “progetto di mondo” di cui parla Binswanger o il delirio come esperienza estatica e demiurgica che si affaccia in talune speculazioni). In altre parole, “un modo di leggere le narrazioni cliniche – mi servo ancora delle parole di Charuty – *opposto* a quello utilizzato da lui per il caso del contadino bernese”.

Minori problemi redazionali hanno presentato i capitoli centrali del libro. “Il dramma dell’apocalisse cristiana” è stato ridotto all’essenziale (e cioè al dialogo con Cullmann e Bultmann e al blocco di appunti già intitolato “Dalla metastoria alla storia” dalla prima curatrice), mentre quasi intatto (con la dolorosa ma giustificata esclusione delle pagine su Lévi-Strauss) viene riprodotto il lacunoso capitolo su *Apocalisse e decolonizzazione*, contenente però le ormai famose annotazioni sull’ “umanesimo etnografico”. Totalmente ricostruito (da Charuty) è il capitolo che nella prima edizione conservava il demartiniano ma poco persuasivo titolo “Il dramma dell’apocalisse marxiana”. Qui le novità più consistenti sono due: l’inserimento del pacchetto di riflessioni su “Vitale, economico, utile, valore, presenza” che Gallini aveva confinato – ritenendolo la ripresa di un dialogo col crocianesimo – nella eterogeneità dell’“Epilogo”; e la decisione di aprire il capitolo con un sorprendente inedito: un blocchetto di appunti su Croce e il tema della disgregazione (malignamente intitolato da De Martino “L’eredità di Croce”) che la prima curatrice aveva addirittura scartato, parendole un altro “passo indietro”, ancora meno giustificato del precedente, e comunque non iscrivibile nel tessuto del capitolo in questione. Si tratta invece di una piccola ma densa serie di testi che ci consente di assistere, come in diretta, alla elaborazione della strategia



cognitiva che De Martino intende usare per l'opera che ha in cantiere: perché effettivamente lui parte da Croce, dal suo pensiero potentemente avverso ad ogni concessione all'Anticristo che è in noi e che ci incita alla "discreazione" (l'espressione è di Croce), ma simultaneamente anche dal rifiuto di seguire questa pratica, che impone di "stare alla larga" da ogni sentiero che non si conosce e può solo condurre là dove non c'è Storia, agli inferi. Croce, per tenere a distanza questa truppa di nemici senza volto usò tutte le armi, le offensive e le difensive, e restò al palo: "ma a noi – scrive De Martino – tocca ridiscendere agli inferi, se nell'ora che volge vogliamo consolidare il potere dei superi". È questo il "ritorno a Croce" che tanto disturbò i primissimi lettori de *La fine del mondo*?

Ma veniamo a quell'"Epilogo" che nella prima edizione suscitò tanti interessi ma anche tanti dubbi, sia per le immani proporzioni che per l'estrema eterogeneità del materiale inclusovi: un contenitore in cui nuotavano nel '77 brani da antologia e brani di impervia collocabilità, provenienti da mari a volte già additati dall'autore negli annunci scritti e orali, ma spesso anche da mari non nominati precedentemente. Qui i curatori si sono trovati di fronte a una situazione ancora più complessa del primo capitolo e più delicata, trattandosi della sezione più densa e innovativa dell'intera opera e certamente a suo tempo la più "letta" o meglio la più consultata da lettori di diversa estrazione. Andava certamente operata una separazione tra i brani a carattere letterario e i brani a carattere filosofico, con un taglio netto e più morbido possibile: e l'operazione mi pare nel complesso ben riuscita, anche se i brani espulsi sono tanti e qualche piccola eccezione poteva forse essere fatta: ma si sa quanto è facile prendere siffatte posizioni dall'esterno e a posteriori. La fatica certosina richiesta in questi casi deve aver reso particolarmente ingrata questa fase del lavoro; e se Daniel Fabre, separando dal resto tutti i brani di critica letteraria che si riferivano alla problematica della "apocalisse dell'occidente" (locuzione usata da De Martino negli anni della gestazione) ha giocato relativamente sul sicuro, Giordana Charuty si è trovata costretta, per costruire un nuovo e necessario capitolo, a ricorrere a piene mani a scritti che la prima curatrice aveva drasticamente espulso dall'economia del libro, trattandosi di frammenti e di interventi che si riferivano a un dibattito filosofico di difficile datazione, anche se ancora circolante nei primi anni '60 tra gli esistenzialisti e i fenomenologi italiani, in primo luogo tra gli allievi della scuola di Banfi e Paci. Comunque questa nuova distribuzione del materiale – che a Clara Gallini sembrava ingiustificata, vista l'insistenza con cui De Martino parla negli indici preliminari di "documento letterario-filosofico" e di "documento letterario e filosofico" – ha senz'altro giovato in maniera rilevante alla sistematicità e alla leggibilità del testo che ne è scaturito.

Ad esempio, il capitolo ribattezzato appunto “L’apocalisse dell’Occidente”, sforbiciato di tutti i numerosi riferimenti, appena abbozzati, a quell’ampia selva di letterati che l’Autore classificava come “scrittori della crisi” (un settore della letteratura occidentale troppo esteso per essere compreso nel drappello che Romolo Runcini, consultato da De Martino, aveva fregiato col titolo di “cavalieri dell’apocalisse”) ruota ora attorno alla triade già individuata e privilegiata in “Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche”: Sartre, Camus e Moravia, inserita in una costellazione – meno vasta di quella prevista dall’autore – che comprende a questo punto solo qualche citazione commentata di Mann, Lawrence e Beckett. Al centro di questa non più fluviiale rassegna, sta come ben noto il concetto di “patria culturale”, la cui densità anche emotiva è illustrata a partire dalla nota sul campo conosciuta come “Il campanile di Marcellinara” (qui presentata nella sua redazione ultima): una stella che dovrebbe orientare il lettore nel suo vagabondaggio tra testi ed esperienze di diversissima natura, che anche in questa più stringata esposizione non si agglutinano in una persuasiva ipotesi di lavoro. Il che mi impone di esporre qui di seguito almeno alcuni dei dubbi che questa sezione dell’opera – forse la più amata – solleva ancora oggi.

Doveva qui cominciare il libro? Daniel Fabre ci dice che le prove di questa iniziale intenzione non mancano e che se col procedere del lavoro l’autore ha cambiato avviso (piegandolo a punto di arrivo), la ragione o una delle ragioni può essere la più ovvia: e cioè che anche De Martino nutriva qualche dubbio sulla compattezza del quadro di queste apocalissi non religiose e non aveva ancora trovato lo strumento critico capace di isolarle e illuminarle. Lo stesso asse temporale in cui esse si collocano risulta definito solo per quanto riguarda gli esiti ultimi: la crisi innescata dalle tragedie di Auschwitz e di Hiroshima. Mentre per quanto riguarda il primo insorgere, il testo rimanda a volte al secondo ottocento e altre volte alla caduta degli imperi centrali, manifestando da una parte l’esigenza di fissare alcuni indispensabili “paletti” e dall’altra una ritrosia nei confronti di una ipotetica “cronologia”: il che collima con il famoso “storicismo ibridato” dell’autore ma mal si applica al ritagliato oggetto di indagine. Il quale oggetto viene altresì inquadrato criticamente ricorrendo ad opere d’insieme ideologicamente molto connotate e non di altissimo profilo: per la letteratura De Martino si serve del volumetto di Hugo Friedrich (1956) che guarda “in negativo” la rivoluzione compiuta da Baudelaire e Rimbaud; mentre per le arti figurative si serve di un testo apocalittico di per sé come *Verlust der Mitte* di Hans Sedlmayr (1948), per il quale la perdita del centro esaltata nella pittura moderna è la metafora della perdita del rapporto con Dio (al libro Umberto Eco dedicò un polemico saggio apparso due anni dopo la morte di De Martino: *Il cogito interruptus*). Ma anche la distinzione tra esempi di spaesamenti risolti attraverso la pratica artistica

e spaesamenti irrisolti malgrado il ricorso alla scrittura (apocalissi senza *escaton*), che pure dovrebbe in qualche modo costituire un punto fermo dell'esegesi, non risulta ancora messa a punto. Stando al testo, il Roquentin di Sartre si salva nel momento in cui decide di stendere un diario, mentre i personaggi di Pavese rimasti senza paese e incapaci di reggere alla prova sono destinati ad auto-annientarsi. Viene da chiedersi se la decisione di De Martino di confinare nell'“Epilogo” queste ancora datate riflessioni, non fosse in definitiva un modo per rimandare il problema ad altra fase del lavoro.

L'ultimo – “Antropologia e filosofia” – è sicuramente il capitolo che ha subito maggiori rimaneggiamenti e integrazioni. Nell'edizione del '77 corrispondeva a quelle che potevano essere definite, con qualche approssimazione, la sezione antropologica e la sezione filosofica dell'“Epilogo”: i brani sul rapporto corpo-cultura e lo sterminato corpus di letture e riflessioni che documenta l'elaborazione della maxi-categoria entro la quale De Martino aveva risolto di interpretare le apocalissi, ovvero l'ethos del trascendimento. E siccome questa elaborazione nasce (in epoca imprecisabile) e si sviluppa (probabilmente a partire dal 1962) a seguito della rilettura del dibattito aperto da Enzo Paci sulla categoria crociana dell'Economico e del Vitale, la curatrice Charuty ha dovuto ripescare dall'Archivio i dossier che Clara Gallini aveva estromesso dall'edizione ritenendo che dovessero essere semmai pubblicati a parte. In effetti, nel 2005 essi uscirono, curati da Roberto Pastina, per iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici, col titolo attrattivo ma poco appropriato di *Scritti filosofici*. È da quest'ultimo libro che la curatrice ha tratto, dopo una chirurgica selezione, la maggior parte dei brani che compongono il capitolo creato ex-novo e che paradossalmente ora si presenta come il capitolo più rigorosamente costruito e coerente dell'intero libro. Per ottenere questo inatteso risultato, la Charuty ha dovuto compiere qualche dolorosa estrazione, specie per quanto riguarda la sezione “antropologica”: le letture demartiniane di Hertz, di Caillois e ancora una volta di Lévi-Strauss, sono state sacrificate per non interrompere il filo di un discorso diventato in questa riesposizione serratissimo. Ma è anche vero che sono pagine che potranno rientrare, insieme ad altre già citate, in una pubblicazione a parte, non necessariamente collegata all'ultima ricerca di De Martino. Per finire, due esempi che in piccolo evidenziano i vantaggi del riordino dei materiali: Proust, che nella prima edizione rischiava di essere classificato tra gli scrittori “malati”, qui si impone come una lettura che anticipa i temi toccati dalla Antropologia cognitiva; e la definizione più esauriente e precisa dell'Ethos del trascendimento, che nella passata edizione, compressa tra i tanti sprazzi teorici, rischiava sul serio di sfuggire al lettore, viene qui posta al termine del discorso rimasto interrotto, come una chiave per chi vorrà riprenderlo.

Difficilmente, a questo punto, *La fine del mondo* verrà più ristampata nella veste originale del '77. Ma la maggior parte dei suoi lettori, sapendo bene che l'opera non è stata *sostituita* dal libro che qui si recensisce, si guarderà bene dal portarla in soffitta o dal rivenderla: la terrà cara e preziosa accanto alla nuova, perché è un'opera che ha fatto davvero epoca e che resta uno strumento insostituibile per la conoscenza di De Martino. Anche la storia della sua ricezione, è una cronistoria che merita di essere completata, specie per quanto riguarda l'Italia, dove non ha avuto proprio presso gli antropologi e gli storici delle religioni la attenzione che meritava. Purtroppo Daniel Fabre ci ha lasciato mentre la stava ricostruendo: e questo è l'unico grosso rammarico che la nuova edizione riserva al lettore. Ma la funzione che quel librone così poco maneggevole assolveva nel '77, non si è certo dissolta e ancora oggi è un documento senza pari per almeno due motivi: ci dà modo di conoscere, oltre il velo della diplomazia, il parere di De Martino sui suoi effettivi o mancati interlocutori, e ci offre l'esperienza – a suo tempo privilegiata dalla prima curatrice – di assistere, mese dopo mese, appunto dopo appunto, alla costruzione di un'opera che nessuno studioso oggi si sentirebbe di affrontare da solo – un laboratorio che invoglia, ogni volta che vi si entra, a lavorare ancora.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- De Martino, Ernesto, 1964, Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche, *Nuovi Argomenti*, 69-71: 105-141.
- De Martino, Ernesto, 1964, Il problema della fine del mondo, in *Il mondo di domani*, Pietro Prini, a cura di, Roma, Abete: 225-231.
- De Martino, Ernesto, 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Torino, Einaudi.
- De Martino, Ernesto, 2002, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, con introduzione di Clara Gallini e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi.
- De Martino, Ernesto, 2016, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Paris, Éditions EHESS.
- De Martino, Ernesto, 2019, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi.
- Eco, Umberto, 1967, Il cogito interruptus, *Quindici*, 5: 2-3 (ristampato in *Dalla periferia dell'impero*, Milano, Bompiani, 1977: 243-260).

- 
- Friedrich, Hugo, 1956, *Die struktur der modernen lyrik*, Amburgo, Rowohlts Duetsche Enzyklopadie, Berlin (trad. it.: *La lirica moderna*, Milano, Garzanti, 1958).
- Sedlmayr, Hans, 1948, *Verlust der mitte*, Salzburg, Otto Muller Verlag (trad. it.: *Perdita del centro. Le arti figurative del XIX e XX secolo come sintomo e simbolo di un'epoca*, Torino, Borla, 1967).
- Villa, Giorgio, 1987, *Delirio e fine del mondo*, Napoli, Liguori.

## Apocalisse e storia

### Fondazione trascendentale dell'umano

**Luigigiovanni QUARTA**

Università di Pisa

luigigiovanni.quarta@gmail.com

---

Commento a **ERNESTO DE MARTINO**, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi, 2019, pp. 612 [ed. fr. *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions EHESS, 2016].

---

### *Dostoevskij non è anacronista*

Nell'incipit della sua "Introduzione" (1977) a *La fine del mondo* Clara Galini, per contestualizzare il lavoro di curatrice di un libro che, di fatto, non esisteva ancora come unità testuale nelle intenzioni del suo Autore, si esprime nei termini di una "violenza" radicale perpetrata ai danni di chi non c'è più. Al di là che si condivida o meno una formulazione così cruda, resta un elemento importante: tra i volumi di Ernesto De Martino, quello forse più dibattuto all'interno della comunità accademica contemporanea è l'unico a non aver raggiunto una forma ultima e finale che rispecchiasse integralmente le intenzioni di colui che ne ha pensato i contenuti. Quale che sia l'edizione che possiamo ritrovarci tra le mani, bisogna sempre tenere presente che quel testo che giunge a noi reca l'impronta forte – anche solo in termini organizzativi, cosa certamente non secondaria nella realizzazione di una monografia – di coloro che vi hanno lavorato. Questa dimensione è di fondamentale importanza perché conferisce senso alla riapertura di un confronto

---

This work is licensed under the Creative Commons © Luigigiovanni Quarta

*Apocalisse e storia: Fondazione trascendentale dell'umano*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 75-83.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4716



con un testo che, per sua stessa natura, rimane e rimarrà un cantiere aperto e *in fieri*. Per queste ragioni, affrontare oggi *La fine del mondo* è un'esperienza radicalmente nuova per il lettore e, ancora di più, per lo studioso. Tutti i materiali, spesso dispersi e frammentari nelle precedenti versioni, assumono un ordine concettuale, un ordine logico, un ordine tematico nuovo. Forse, più semplicemente, assumono un ordine. Un cantiere aperto, quindi, ma che acquisisce le fattezze dell'opera.

Ha ragione Giordana Charuty a ricordare in “Tradurre’ *La fine del mondo*” (2019), come Gallini avesse considerato l’*Incompiuta* di De Martino quale una *summa*. E se già nelle precedenti versioni del testo questa dimensione “conclusiva” del pensiero demartiniano si riusciva a intravedere, l’opera dei suoi recenti curatori ci offre un volume compatto, all’interno del quale lo studioso può rintracciare temi e interrogativi già presenti altrove nell’opera dell’Autore.

Con ragione, Gallini scriveva nella sua “Introduzione”: “Di fatto, l’insieme delle coerenze demartiniane ha tutti gli aspetti di una circolarità perfetta” (Gallini 1977: XVIII). La curatrice faceva riferimento a tre piani di analisi – ontologico, psicologico e storico-culturale – rintracciabili nella ricerca demartiniana. Vorrei però suggerire che questa circolarità è ancora più profonda: non si inverte solo in termini di implicazioni tra i tre piani ma anche, e soprattutto, in quelli di molteplici continuità concettuali e testuali. Il pensiero e i temi cari a De Martino, insomma, attraversano tutte le sue ricerche e i suoi testi, producendo un continuum teorico – pur sempre ripensato e specificato secondo i tempi e i contesti – che giunge fino a noi, fino a *La fine del mondo* (2019).

C’è anche qualcosa in più, che i tre curatori dell’edizione prima francese (2017) e poi italiana, in sottile polemica con Gallini, hanno ben messo in luce: proprio per questa coerenza e continuità del pensiero teorico che connettono *Il mondo magico* (2017 [1948]) e *La fine del mondo*, passando per gli altri lavori etnografici e filosofici, l’opera che oggi leggiamo è tutt’altro che caduca. Anacronistico, insomma, non è né il pensiero né il testo con il quale ancora ci confrontiamo. E sarebbe assurdo affermarlo. Come sarebbe assurdo affermare, oggi, che l’opera letteraria ed esistenziale di Dostoevskij si riveli anacronistica!

Tutt’al più si può riscontrare in Clara Gallini un eccesso ideologico, contaminato da una visione epistemica teleologica: immersa nel suo tempo e nei suoi sistemi di riferimento teorico-pratici, la curatrice non riesce fino in fondo a considerare positivamente quello sviluppo concettuale che nasceva, in De Martino, da un’interrogazione su sé stesso in vista di un’indagine sul sen-



so ultimo dell'umano. Prova ne sia il testo-intervista di Cesare Cases nel quale l'antropologo morente volge il suo pensiero al rapporto che esiste tra sacro religioso, crisi e morte, fino ad affermare che "anche in una società fondata interamente sulla ragione, anche nella società socialista, la crisi, il dramma, continueranno a sussistere, e guai se non fosse così perché altrimenti questa società sarebbe spaventosamente noiosa" (Cases 1985: 51). Se, dunque, la crisi è un momento inevitabile dell'esperienza del farsi uomo e se la sua presenza richiede quel lavoro propriamente umano che è il lavoro culturale, nulla di ciò che ci indica de Martino può essere, per qualsiasi ragione, dichiarato superato dai tempi e dalla storia.

### *Una tradizione, un'eredità*

Affrontare *La fine del mondo* porta, allora, a chiedersi cosa, di preciso, riecheggia dei precedenti lavori di De Martino in queste pagine, la cui forma è sospesa tra la nota personale, il commento e la riflessione estemporanea. E cosa, di queste ultime indagini, resista come modello di pensiero e di analisi nella nostra contemporaneità.

Il problema della realtà de *Il mondo magico*, il rapporto problematico tra soggetto e storia, come era stato declinato nelle etnografie del meridione, l'avvento perturbante della modernità, trattato con finissimo gusto letterario in *Furore Simbolo Valore* (2013), trovano risonanza nelle riflessioni disseminate all'interno di questo libro incompiuto e ravvivano l'attenzione sull'esperienza esistenziale più problematica che sia dato prendere in considerazione: la fine.

De Martino l'affronta con grande cautela lessicale obbligando il lettore a non confondersi. Di fronte alla fine – del mondo, di sé – si possono avere due reazioni specifiche: quella apocalittica e quella catastrofica. Nel primo caso, la fine è portatrice di senso e diventa nucleo di produzione culturale: l'apocalisse è sempre, per etimologia, una rivelazione. Nel secondo caso, invece, la catastrofe non ha apertura sulla storia, non ha risoluzione: è semplicemente un movimento di discesa rovinosa che non si accompagna a nessun tipo di riscatto. Una catabasi senza anabasi.

Certo, apocalisse e catastrofe non sono due esperienze separate, poiché la prima accoglie in sé la costante possibilità di esaurirsi nella seconda. D'altronde, per De Martino, non esiste neppure un'unica fenomenologia apocalittica ma ne esistono tre: apocalissi con *escaton*, apocalissi senza *escaton*, apocalissi psicopatologiche. Tra queste, quella psicopatologica occupa un posto singolare, perché in essa scompare ogni dimensione di intersoggettività del valore e qualsiasi possibilità di condivisione pubblica dell'esperienza.

A partire dalla definizione di “mondo” rinvenibile all’interno del testo – “la società degli uomini attraversata da valori umani e operabile secondo questi valori” (De Martino 2019: 70) e un “‘ordine’, cioè orizzonte operativo possibile del gruppo sociale” (*ibidem*: 344) – si deve escludere l’esistenza di un mondo dello schizofrenico. Il vissuto psicopatologico (e qui De Martino si allontana dalle tesi dell’antropoanalisi binswangeriana) non si inserisce nell’orizzonte di operabilità di valori condivisi. Ha un rapporto difforme dall’uso sociale del significante e del significato, annuncia o esperisce una progressiva trasformazione del mondo, inteso questa volta come insieme delle datità (tra le quali ovviamente non si può considerare la presenza), senza che tale trasformazione si possa aprire a una condivisione pubblica. In questa apocalisse, che è fondamentalmente una catastrofe, il mondo si trasforma in qualcosa di oscuro e privato. La dialettica io-altri, che fonda la possibilità di agire in un mondo comune, viene cancellata da questa solitaria esperienza di trasformazione dell’addomesticato in totalmente-altro (*Ganz Andere*). Il simbolo diventa sintomo e proprio per questo chiude il soggetto a quella possibilità di relazione intersoggettiva con l’altro che, appunto, dà ragione del concetto di “mondo”.

Le altre due apocalissi, quella con escaton e quella senza escaton, rientrano invece a pieno titolo all’interno del campo del culturalmente (e storicamente) rilevante perché investono l’immaginario collettivo di una comunità che si confronta al tema della fine. Tra l’una e l’altra lo iato è prodotto principalmente dalla possibilità di una salvezza, cioè di reintegrare l’esserci in un orizzonte di senso all’interno del quale il negativo possa essere gestito, allontanato, momentaneamente soppresso. L’assenza di questo piano porta De Martino ad accomunare l’apocalisse senza escaton all’apocalisse psicopatologica poiché, pur nella sostanziale differenza di rapporto pubblico o privato con il valore, il significante e l’operabilità, esse tuttavia non contemplano né palingenesi né riscatto. Sono entrambe in rapporto intimo con la catastrofe.

In questo parallelismo credo si concentrino molte delle tensioni dell’uomo De Martino che ha instaurato e mantenuto nel tempo una relazione estremamente conflittuale sia con la modernità sia con alcune sue declinazioni specifiche, prima tra tutte la tecnica. Il tema della fine – non solo, o non più, la fine del mondo ma, soprattutto, la fine del *mio* mondo, e quindi la morte – ritorna quindi con prepotenza nell’analisi che egli offre proprio della modernità attraverso i prodotti culturali che essa presenta e che l’antropologo considera “documento di costume e [...] sintomo di crisi” (De Martino 2019: 357).

È un problema etico e pratico quello che si pone. Di fronte all'esigenza di un umanesimo integrale, cioè pienamente e compiutamente umano, libero dalla *pia fraus* della metastoria, esiste una possibilità di garantire ancora il mondo, questo mondo? Questa la forma assunta dall'interrogazione demartiniana sul rapporto soggetto-mondo nella modernità, in considerazione del fatto che nella tecnica e nel dogmatismo, ma anche in certe forme di secolarizzazione e di materialismo, si possono identificare alcune delle cause del crollo attuale dell'orizzonte del valore. Non solo, come scriveva in *Furore Simbolo Valore*, la modernità necessita di una ritualità civile, di riconoscersi e iscriversi nella storia, di produrre un ethos che rimandi unicamente al piano dell'umano: il singolo ha anche bisogno di collocare sé stesso nella schiera di quella infinità di singoli già passati che hanno concorso all'edificazione dell'"opera". La salvezza dell'uomo non sta più nell'escatologia oltremondana o nel ritorno del mito ma, più semplicemente, nella consapevolezza del proprio essere uomo, cioè di "essere nella storia", in quell'inesauribile missione che è il trascendimento.

### *L'uomo è cultura*

La consapevolezza di "essere nella storia" vuol dire avere familiarità con la dimensione etica capace di strutturare l'esperienza stessa del dirsi umani: l'operazione di trascendimento della datità. Certo, non meno rilevanti sono i meccanismi di destorificazione laddove quest'ultima, in quanto *fictio*, deve essere inserita a pieno titolo negli strumenti culturali di gestione della crisi come declinazione specifica della relazione soggetto-mondo. È sempre e ancora un modello storico, quindi un modello operativo orientato al valore. D'altra parte, de Martino, rivolgendosi alla storia afferma:

[È] vero che la storia umana racchiude un momento inesauribile di angosciosità [...]. Ma il punto è se tale angosciosità della storia comporta necessariamente salvezza metastorica o se la storia, una volta pervenuta alla coscienza della sua integrale umanità, racchiude [...] la coscienza che solo l'ethos della valorizzazione, di cui l'uomo porta intera la responsabilità, può salvare non dalla storia ma dall'angoscia (De Martino 2019: 263).

Esiste un punto entro il quale la piena autocoscienza dell'umano è in grado di produrre un ethos che rimanga sempre nel perimetro della storia? La premessa è che la storia e il suo divenire si costituiscano come minaccia e rischio di fronte ai quali l'uomo adopera il meccanismo di destorificazione come sua protezione. È possibile superare questo momento? È possibile che l'umano in quanto tale sia punto di partenza e di arrivo di quell'ethos del trascendimento?

Vediamo ritornare qui alcune questioni poste nel saggio *Furore Simbolo Valore*. Da un lato, anche nella modernità, la coscienza storica – soprattutto quando desocializzata, come nel capodanno a Stoccolma – non assume forme salvifiche ma anzi distruttive: il riferimento esplicito è alla freudiana pulsione di morte (Freud 1967-1980 [1920]). Dall'altro, alcune forme di comunità prossime al mondo culturale demartiniano, come il socialismo sovietico, offrono un modello di gestione storica della crisi attraverso la creazione di un orizzonte civile di riti e simboli. E infatti, come in tutta la sua opera, forte è l'accento sulla connessione irrinunciabile tra mito, rito e simbolo, connessione messa particolarmente in risalto in *Sud e magia* e in *La terra del rimorso*. È in questa relazione, infatti, con particolare accento sul simbolo, che si manifesta plasticamente l'ethos, cioè quella dimensione pratica attraverso la quale l'uomo può trascendere la storicità del suo qui e ora. L'ethos, quindi, permette la comparsa dell'umano che, nel simbolo, trova la possibilità di iscriversi in quanto uomo in un orizzonte di temporalità. Il simbolo, "oggetto cognitivo" – ma anche e soprattutto oggetto culturale e comunitario –, dinamizza al suo interno tutte le potenzialità della temporalità, che De Martino intende come il rapporto dialettico che l'uomo stabilisce con il tempo del suo passato e con l'orizzonte del suo futuro.

Attivato nel presente, per gestire il manifestarsi della crisi e l'incombere del negativo, il simbolo addensa in sé tanto il passato – esso è una "ripresa rammemorante" – quanto il futuro verso cui ci si proietta – è "anticipazione raffigurante". Ripresa e anticipazione richiamano questo doppio movimento: entrambi dipendono dal qui e ora (qui e ora io riprendo; qui e ora io anticipo) ma, allo stesso tempo, attualizzano qualcosa che non c'è più e che non c'è ancora (riprendo perché devo ricordare ciò che è stato; anticipo e rappresento ciò che dovrà essere).

Ma perché riflettere oggi su questo accento forte posto sulle potenzialità del simbolo (potenzialità che si dischiudono a partire dal mito attraverso l'operazione del rito)? Si torna qui al cuore del problema demartiniano così come della presunta caducità che in esso rinveniva Clara Gallini. Si torna, quindi al cuore di ciò che forse è ancora il nostro problema: la fondazione dell'umano.

Sulla questione della "superabilità" di De Martino, basti soffermarsi un istante sul panorama della ricerca contemporanea, dove, di fronte al crollo dello strutturalismo e all'avanzata disordinata di alcune declinazioni del post-strutturalismo (Dei 2017; Quarta 2019), alcuni autori scelgono di ritornare

alla letteratura esistenziale e fenomenologica – così come de Martino – per provare a dare ragione dell’esperienza del mondo delle singole persone che in esso vi sono immerse<sup>1</sup>.

Non siamo, però, di fronte a un elemento puramente congiunturale. Quali che siano le mode scientifiche del momento, è la lezione teorica, umana e metodologica di De Martino che riecheggia ancora nel nostro oggi. A partire da *Il mondo magico* egli, infatti, ha sempre chiaramente rivolto la sua ricerca alla comprensione della modalità di ampliamento di uno specifico umanesimo. Umanesimo che, in *La fine del mondo*, diventa l’umanesimo etnografico. Fondare un nuovo umanesimo significava produrre un metodo di analisi, una forma di pensiero critico – la cui espressione più compiuta parrebbe essere l’“etnocentrismo critico” –, attraverso la quale offrire una risposta a un interrogativo che istituisce il pensiero antropologico così come quello filosofico: cos’è che fonda l’umano in quanto tale? Cos’è, cioè, che ci permette di riconoscerci appartenenti alla schiera dell’umano? Le zucche del missionario Grubb, le plebi rustiche del Mezzogiorno, la psicanalisi, la bassa magia cerimoniale lucana, i riti del cordoglio sono stati percorsi ed *exempla* nel lungo cammino del pensatore che, tuttavia, ha sempre posto al centro della sua indagine il problema del mondo, del soggetto, della realtà. Cioè, il problema dell’uomo e della sua fondazione trascendentale.

Questo punto, peraltro, non era sfuggito neppure a Clara Gallini che, anche se sbrigativamente, scriveva nella sua “Introduzione”: “[...] costituisce novità qualificante [...] l’individuazione del principio trascendentale del trascendimento, inteso come ethos che rende possibile l’esserci-nel-mondo secondo forme culturali, di volta in volta storicamente determinate” (Gallini 1977: XIV).

Alla fine di questo percorso, forse anche sul finire della sua vita, De Martino tenta di offrirci questa risposta, riuscendo forse, in questo ultimo “slancio”, a coniugare tanto la via crociana allo storicismo quanto quella gramsciana al materialismo. L’uomo è chiamato al costante trascendimento del mondo delle cose, della datità. È chiamato, anzi, attraverso la sua opera a differenziare sé stesso da ciò che è il mondo delle cose. Ovviamente, non c’è modo di uscire da questo compito. L’uomo non può trascendere il trascendi-

---

1. Penso, in particolare, a tutto il filone della cosiddetta svolta etica in antropologia, così come dell’antropologia della morale. Più nello specifico, sarebbe da affrontare in modo sistematico un confronto tra l’opera di Ernesto de Martino e quella di Jarrett Zigon (2014a, 2014b), ascrivibile a queste correnti, il quale ha ampiamente utilizzato i concetti di *Dasein* e presenza. Per una rassegna di questi autori e dei temi da loro affrontati, si vedano anche Zigon e Throop (2014) e Urbano (2020).

mento. Egli è nella cultura (che per De Martino vuol dire essere nella storia) oppure, semplicemente, non è. L'uomo è nella cultura e nella storia, quindi, proprio attraverso un'operazione pratica, attraverso una postura etica che però sono la stessa condizione necessaria perché egli possa dirsi uomo. Significative, in questo senso, risultano le pagine dedicate a Proust e Sartre (De Martino 2019: 496-520). In esse ritroviamo precisamente il senso pratico del trascendimento come trascendentale dell'umano. In esse, inoltre, troviamo una nuova definizione di "mondo", dove l'accento non è più posto sull'unicità della dimensione intersoggettiva e sulla comunicabilità pubblica del valore ma il focus si concentra sul rapporto io-mondo. Il mondo della naturalità è già stato trasceso ed è garantita la parcellizzazione della natura in cose. L'ethos è quindi la condizione necessaria, che si esplica nella pratica quotidiana della storia, attraverso cui emerge un'autocoscienza, un soggetto, che si differenzia dalla datità della natura.

È un ragionamento circolare, quello dell'antropologo italiano: non si dà uomo senza cultura, non si dà cultura senza separazione dell'autocoscienza dalla datità, non si dà autocoscienza senza trascendimento, non si dà trascendimento senza cultura. L'uomo è precisamente immerso in questa condizione dalla quale non può uscire a meno di non rinunciare catastroficamente alla sua umanità, come accade allo schizofrenico che fa esperienza del vissuto di crollo del mondo.

Scrivo, all'inizio di questo breve commento, che il testo che oggi leggiamo, sebbene sia pur sempre un cantiere *in fieri*, ci si offre nel senso proprio di un'"opera". Ci indica, cioè, una via teoretica che ha, chiaramente, una vocazione universale. Tuttavia, per tornare all'attualità del testo, vorrei concludere facendo valere maggiormente la sua dimensione ancora processuale, ancora aperta. Ciò che De Martino ci mostra, cosa che resiste integra anche nella nostra contemporaneità, è che l'impresa antropologica è un'impresa che necessita di rifuggire da dogmatismi e parole d'ordine, dalle mode concettuali e da modelli troppo rigidi, aprioristici, preconfezionati. Come il suo ultimo testo, l'impresa antropologica è un cantiere aperto, una ricerca in divenire, che, però, tiene fermo il suo punto di partenza e di arrivo: l'uomo, la sua storia, il suo destino.

**RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI**

- Cases, Cesare, 1985, Un colloquio con Ernesto De Martino, in *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Cesare Cases, a cura di, Torino, Einaudi.
- Charuty, Giordana, 2019, «Tradurre» La fine del mondo, in Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi: 5-29.
- De Martino, Ernesto, 2013, *Furore Simbolo Valore*, Milano, Il Saggiatore.
- De Martino, Ernesto, 2017 [1948], *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- De Martino, Ernesto, 2019, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charity, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi.
- Dei, Fabio, 2017, Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica, in *Stato violenza, libertà. La "critica del potere" e l'antropologia critica*, Fabio Dei, Caterina di Pasquale, a cura di, Roma, Donzelli: 9-49.
- Freud, Sigmund, 1967-1980, Al di là del principio di piacere, volume IX, in *Opere di Sigmund Freud*, di Sigmund Freud, Torino, Bollati Boringhieri.
- Gallini, Clara, 1977, Introduzione, in *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, di Ernesto de Martino, Torino, Einaudi: IX-XCIII.
- Quarta, Luigigiovanni, "Qu'est-ce que la critique?". Didier Fassin e l'attitude critique in antropologia, *Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, 85, 1: 85-107.
- Urbano, Lorenzo, 2020, Una svolta etica? Prospettive e criticità dell'ethical turn, *Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, 86, 1: 107-135.
- Zigon, Jarrett, C. Jason Throop, 2014, Moral experience: an introduction, *Ethos*, 42, 1: 1-15.
- Zigon, Jarrett, 2014a, Attunement and Fidelity: Two ontological condition for morally being-in-the-world, *Ethos*, 42, 1: 16-30.
- Zigon, Jarrett, 2014b, Temporalization and ethical action, *Journal of Religious Ethics*: 442-459.



## BOOK FORUM

---

### “Come osate?”

#### Furti di vita tra melancolie, inazioni e profezie suscitatrici

**Simona TALIANI**

Università di Torino

simona.taliani@unito.it

---

Commento a **ERNESTO DE MARTINO**, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi, 2019, pp. 612 [ed. fr. *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions EHESS, 2016].

---

“Per questa ragione c'è una sola affermazione su noi uomini odierni che abbia senso. E mi riferisco alla seguente: ‘noi oggi siamo coloro che, agli occhi di quelli che vivranno dopo di noi, dato che questi non ci saranno, non saranno mai stati. Quindi noi e i nostri antenati siamo già anche i-mai-stati!’”.

Dopo queste dissennate parole l'intervistatore rimase ammutolito.

“Non vi sentite bene?”, domandai.

“Solo un giramento di testa”.

“È perlomeno qualcosa”, conclusi. “Ai più, infatti, nemmeno questo succede”.

Anders 2016: 59

A rileggere oggi *La fine del mondo* – nella bella, bellissima edizione curata da Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio – sembra subito meno “impertinente” (o *iettatoria*) la domanda con cui Ernesto De Martino dava avvio alla sua riflessione sulla condizione umana, nella relazione tenuta nel 1964 al convegno annuale “Il mondo di domani” organizzato da Pietro Prini a Perugia: se, cioè, un domani vi sarà e quale ne sarà lo stato. A quali condizioni una vita sociale e culturale valorizzante è ancora pensabile e possibile dopo che siamo stati travolti tutti da questa gigante onda di irrealtà, la cui altezza e estensione non sembra aver fine?

---

This work is licensed under the Creative Commons © Simona Taliani

*Come osate? Furti di vita tra melancolie, inazioni e profezie suscitatrici*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 85-92.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4718



In quella peculiare congiuntura storica che è il nostro presente pandemico – con il suo incalzante tramutarsi dell’aria se non in “gas azzurro maleodorante” in qualcosa che vi si avvicina: un’aria del tempo asfittica, da cui proteggersi e di cui sospettare – pensare il senso di un futuro che nessuno tra “noi poveri cristi” aveva osato immaginare è compito necessario, non potendoci affatto fidare del solo contributo che a questo doveroso compito sono chiamati coloro che fino all’altro ieri hanno partecipato da una posizione privilegiata (cioè sapendo) a un mondo scientifico moralmente indifferente. “[N]on va [infatti] dimenticato” quanto De Martino scriveva in un passaggio che nella nuova edizione viene posto a “Ouverture” della sua disamina apocalittica: “che come vi è una magia nera vi è anche un modo di intendere la scienza come tecnicismo moralmente indifferente” (2019: 75).

Se i suoi erano gli anni sciagurati del segreto atomico e della guerra nucleare – gli stessi anni di quegli “acrobati del tempo” che sono stati, secondo Carla Benedetti (2018), Günther Anders e Pier Paolo Pasolini – i nostri sono quelli degli sciagurati cambiamenti climatici con l’inevitabile sconvolgimento del rapporto tra l’umano e il non-umano (un non-umano inteso non come “natura in sé”, ma come natura entro i margini di una cultura scellerata e di una scienza corrotta). La metafisica di questi sciami virulenti che sottraggono all’aria “l’essenza pneumatico-vivente”, precipitandola in “gas morto” – l’aria della fine del mondo, appunto –, non ci riporta che al contenzioso esistenziale di ogni generazione, di ogni epoca, di ogni società: al rischio antropologico permanente, il “dover finire prima” che non poi.

Né impertinente, né iettatore, l’autore de *La fine del mondo* ci appare piuttosto profetico nell’opera a cui ha lavorato per una vita intera. Ma di quale profezia si è trattato? Non certo religiosa, visto che già da giovane De Martino aveva abbandonato la fede per la critica, sembra più suo malgrado e a denti stretti (Maccauro 2019) che non per serena convinzione. Se è stata laica e civile, è una profezia che ha soltanto annunciato la catastrofe o è riuscita a suscitare dei terremoti nelle menti e negli animi dei suoi lettori, in grado di accendere in tutti “il senso di un’emergenza” (Benedetti 2018) finalmente liberato da ogni fatalismo (da ogni “così deve essere, così andrà a finire”)?<sup>1</sup> È stata quella di De Martino una profezia capace di comunicare la necessità di poter ancora cambiare il corso delle cose? Efficace, in altri termini, politicamente nel generare uno stato di allerta volto “perlomeno a fare qualcosa” (di crociana memoria)?

---

1. Nel suo lavoro Benedetti distingue tra una profezia che annuncia, la cui efficacia politica è irrilevante, e una profezia capace al contrario di suscitare una trasformazione in coloro che ascoltano.

Ripercorrere in modo inedito l'ordine dei suoi appunti e delle sue riflessioni, anche quando ripetitive o contraddittorie, aiuta a afferrare lo smarrimento del suo animo di fronte a una ragione che non era (né è oggi) più sicura di se stessa – come ci viene ricordato nelle pagine delle Introduzioni “a uso del lettore italiano” (Massenzio 2019: IX) – per far risuonare in noi che leggiamo *qualcosa* della sua ostinata ricerca di un qualunque Atlante in grado di sorreggere un mondo imperfetto e appesantito dall'assenza di una escatologia reintegratrice. Giordana Charuty e Marcello Massenzio avendo, insieme a Daniel Fabre, così profondamente amato e anche fatto respirare il testo demartiniano potranno forse aiutarci nel compito e dirci se di profezia si sia effettivamente trattato. Non intendo chiedermi, né chiedere loro, se De Martino abbia saputo *anticipare* questioni aperte nell'attuale dibattito antropologico – anche se a ben vedere la questione della caduta del cielo, le patologie dell'esperienza in procinto di crollare e tutte le predicazioni apocalittiche della scomparsa dei molteplici *hodos* subalterni e locali sono state riprese dalla svolta ontologica in avanti, in anni a noi più vicini – ma capire se sia stato *astuto* nel farlo<sup>2</sup>, permettendo a ciascuno di noi, da antropologi, di addestrarci responsabilmente verso l'avvenire, non dissipando nessuna “annata morale” a disposizione. Ha a mio avviso ragione Giordana Charuty a scrivere che in Italia *La terra del rimorso* è diventata “l'opera fondatrice di un'etnopsichiatria autoctona” (2019: 25) che non si è impantanata, come invece è accaduto in Francia, in sterili narcisismi accademici (mi piace pensare che

2. Nella Prefazione a *Brevi scritti sulla fine dell'uomo*, Sisto annovera “Il futuro rimpianto” nelle narrazioni “sull'astuzia necessaria nella predicazione apocalittica” (Anders 2016: 10). È noto che in questo racconto scritto nel 1961 e pubblicato l'anno dopo, Anders fa rompere a Noè il patto di fedeltà con Dio, perché si sente da lui ingannato, dopo i ripetuti fallimenti nel farsi ascoltare dai suoi contemporanei nonostante annunciasse il diluvio e la catastrofe imminente. È questo cambiamento nel modo di parlare, infrangendo un'alleanza politica e spirituale rimasta troppo tempo indiscussa, che rende *alla fine* efficace la sua profezia. Cfr. anche Benedetti (2018) che riprende, accanto a “Il futuro rimpianto”, la Profezia di Pasolini (1964) di Ali dagli occhi azzurri”, scritta nel 1962 e pubblicata nel 1964 in *Poesia in forma di rosa*. Non ho spazio per spingermi oltre nella riflessione sull'efficacia politica delle profezie, ma certo potrebbero aprirsi spazi di un dialogo fecondo con il De Martino che ha ripreso i processi di decolonizzazione, domestici e esotici. Ricordo soltanto che a differenza del protagonista biblico di Anders, l'Ali di Pasolini non è una invenzione letteraria né una allegoria, ma un giovane algerino, morto ghigliottinato a ventotto anni nel 1958, dopo essere stato sottoposto a crudeli torture perché “famoso” come combattente e rivoluzionario anticoloniale (un terrorista per i francesi coloni). Mohamed Oudelha, questo il suo nome, era stato incarcerato a Barberousse: chiamato “Ali Z'yeux bleus”, aveva potuto in virtù del suo sguardo berbero e “barbaro” (Picconi ne riprenderà l'allegoria lungo l'asse Nord-Sud, proprio perché fortemente presente nel testo pasoliniano), infiltrarsi tra la Casbah e l'Algeri francese per fare la spola per il FNL; ribattezzato anche Ali-la-pointe, era stato protagonista di numerose azioni sovversive, come documentato anche in (Kessel e Pinelli 1963; cfr. Picconi 2015).

sia stato anche grazie a quella giusta distanza con cui De Martino viveva la vita universitaria e le sue feticizzazioni baronali, una distanza che da qualche parte ha ispirato chi, da etnopsichiatra, si è avvicinato al suo pensiero per rigenerarlo); ma resta ancora da capire se l'opera intera abbia contribuito a rifondare, anche in Italia, gli studi del nostro ambito disciplinare, dando loro un'impronta massicciamente militante, attiva, capace di confrontarsi con l'esperienza apocalittica e con tutte le tentazioni annichilenti "fuori nel mondo", al netto del pallore accademico.

C'è un solo appunto, ora, che vorrei sviluppare, avendo di fronte a me se non il volto di una "bambina lacera e piangente" (De Martino 2019: 361), quello di una adolescente nell'attimo del suo risveglio, circondata da mani che, seppur solo delicatamente appoggiate alle sue spalle, sono state lì per otto mesi a sorreggere tutto il suo debole corpo<sup>3</sup>. Ma prima di parlare di Eva (mai nome fu più suggestivo) e raccontare la storia di questa giovane quindicenne armena deportata in Polonia nel giugno 2019, volgo lo sguardo un istante al luogo da cui è stata "rimpatriata".

La Svezia ha in questi ultimi due anni costituito un laboratorio a cielo aperto per ripensare una cultura dell'infanzia che ha coinciso per essere sempre più una "etnografia delle situazioni di rivolta" (sono espressioni queste che traggio dalla lettura, in questa nuova edizione, dei capitoli quarto e settimo). Quando De Martino scriveva che "non è mai esistita, e non può esistere, una civiltà in cui i bambini, i fanciulli, i giovanissimi hanno una funzione culturalmente egemonica" (*ibidem*: 494-495) ha forse parlato troppo in fretta. Non penso solo a quanto è stata capace di fare Greta Thunberg, seppur sia inevitabile che il pensiero corra a lei e scorrano sotto i nostri occhi mille immagini: da quando, sola davanti al parlamento svedese, a partire dal mese precedente le elezioni del 2018, scioperava per l'ambiente profetizzando una minaccia esistenziale per la sua generazione e parlando, senza mezzi termini, contro coloro che le stavano rubando il futuro; fino alle mobilitazioni e ai bagni di folla, che non la vedono più solitaria e a tratti sperduta, ma accanto a migliaia di giovani e giovanissime che si stanno mobilitando per avere un futuro. Lei, che in soli due anni è stata capace di scuotere il mondo come fosse un ramo d'ulivo; che ha suscitato con le sue parole vive un intero movimento (trans)generazionale, capace di sovvertire l'ordine dei fattori e le tradizionali gerarchie. Il suo "come osate?" è una risposta a tutti i "mi si consenta" farfugliati dagli adulti. Seppur privilegiata (e borghese) ha parlato

---

3. La fotografia che ritrae Eva (o Ewa), scattata da Tomasz Kaczor, ha per titolo *Awakening* (Risveglio) e ha vinto il premio del World Press Photo nella categoria "Ritratti" nel 2020. Ringrazio Simona Imazio per aver attirato la mia attenzione su questa immagine, quasi di demartiniana fattura (penso qui alle fortunate collaborazioni con Gilardi, Martin, Pinna, Zavattini). Cfr. [www.worldpressphoto.org/collection/photo/2020/39606/1/Tomek-Kaczor-POY-nominee](http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2020/39606/1/Tomek-Kaczor-POY-nominee)

da una “casa in fiamme”, col suo cuore spaurito (non diversamente da Albino Pierro, poeta lucano di Tursi), contro l’irruzione di un “mondo bianco” che è ormai anche cinese, indiano, brasiliano e dilaga in un Terzo Mondo divenuto per le sue élite “più primo” del Primo. Tutti abbiamo compreso la rischiosità del nostro comune mondo. Se il “suo” sia un simbolismo laico, civile, capace di metterci di fronte a scelte che dureranno e fonderanno inediti valori intersoggettivi – un ethos del trascendimento che curi le patologie dell’esperienza occidentale (e occidentalizzata) – ce lo dirà il tempo, ma certo è grazie a lei se ora l’immensa responsabilità di costruire un “orizzonte di reintegrazione dell’umano” è di nuovo nelle nostre mani, contro ogni fatalità che ci ha condannato per anni all’inazione e alla catatonica attesa del nulla. Greta, non diversamente dall’operaio Navel, ci riconsegna come sale della vita dei simboli in cui “possiamo credere” (*ibidem*: 116) in qualità di soggetti storici sempre “coscienti del momento, delle cose e del gesto” (*ibidem*: 72).

La Svezia a cui penso, però, non è solo quella di Greta, dicevo, ma è anche quella di centinaia di bambini e adolescenti, figli di richiedenti asilo, diagnosticati dall’inizio degli anni 2000 come affetti da una sindrome da rassegnazione che li ha resi privi di tono, muti, incapaci di bere e mangiare da soli, incontinenti, non reattivi al dolore e al freddo (la descrizione è del medico Bodegård che aveva documentato nel 2005 su *Acta Pædiatrica* i primi casi)<sup>4</sup>.

---

4. Inizialmente ritenuta una simulazione e annoverata nel registro delle isterie e delle sindromi da simulazione (come quella di Munchausen per procura), questa peculiare patologia dell’esistenza ha iniziato a essere presa seriamente nel momento in cui quarantadue psichiatri svedesi hanno pubblicato un documento che identificava le cause di questo mal di vivere in un sistematico e pubblico abuso su minore operato dalle politiche migratorie del governo. Ricostruire la storia di questa categoria diagnostica (oggi annoverata con un suo codice nell’ICD-10 svedese come “disturbo specifico di chi aderisce allo stato di rifugiato o richiedente asilo” ma per la quale si è anche sospettato fosse una nuova *Culture Bound syndrome*) sarebbe davvero un compito urgente dell’antropologia medica e dell’etnopsichiatria critica, per evidenziare il ruolo di una cultura ormai de-valorizzata di ogni intersoggettività (una cultura in cui il destino dell’Altro mi è totalmente indifferente) come serbatoio per l’insorgenza dei sintomi perniciosi così simili all’esperienza di fine del mondo demartiniana. Mi piace pensare che De Martino si sarebbe dedicato a queste zone di contatto culturale conflittuale, analizzando la fatica psicologica di vivere in un mondo che ti lascia il tempo di integrarti per poi espellerti (di Georgi, l’adolescente russo di cui si parla per la prima volta nel 2017 su *The New Yorker*, si diceva tanto a casa quanto a scuola che fosse, della famiglia, il più “svedesizzato”); mi piace pensarlo chino sulla nozione svedese di *trygghet* per reinterrogare a chi si elargisce come privilegio, e non umano diritto condiviso, questo senso di fiducia nel mondo e di appartenenza, questa libertà da ogni forma di pericolo e paura, questa sicurezza che a ben vedere è per pochi. Si sarebbe, credo, interessato anche alla risposta politica data dai pediatri e neuropsichiatri che nel 2013 hanno suggerito sulle linee guida come trattamento efficace per la cura di questi minori stranieri l’erogazione di un permesso di soggiorno permanente, unico atto umano capace di curare il loro spaesamento e la loro sfiducia, di fronte a leggi, valori, simboli incarnati in funzionari e operatori indifferenti al loro futuro.

Eva è una di queste giovani vite, caduta in una crisi catatonica per otto lunghi mesi, due dei quali trascorsi in Svezia, mentre la domanda di protezione internazionale dei suoi genitori veniva valutata: a diniego ricevuto, tutta la famiglia è stata “rimpatriata” in Polonia, che non era per nessuno di loro luogo d’origine ma solo l’ultimo paese da cui provenivano, nel mezzo del cammino migratorio. I suoi parenti, come un moderno Atlante composito, hanno dovuto sorreggere il suo corpo inerme e “addormentato”, portandola in paese di certo non “suo”.

Della *Uppgivenhetsyndrom* si è parlato anche nei termini di una sindrome da Biancaneve e questi bambini sono stati definiti apatici dal momento che la loro è una vera e propria uscita dal mondo. Altre esistenze minori sono state tracciate, al pari di quella di Eva, da medici o fotografi intenzionati a documentare la traiettoria e la durata della crisi. Vite intorpidite, vite-per-la-morte, come quella di un bambino serbo che il fotografo Magnus Wennman è andato a cercare a casa dopo il rimpatrio (eufemismo moderno per descrivere la deportazione fuori dai propri confini nazionali, per altro senza alcuna garanzia che quello di questi giovani sia un vero ritorno a casa). Dopo più di dieci anni di silenzio nel 2017 alcune di queste esistenze ammalate sono state consegnate alla cronaca da una giornalista del *The New Yorker* (Aviv 2017). Apprendiamo così che Georgi, un adolescente russo dell’Ossezia del Nord, al suo risveglio riferì di aver sentito il suo corpo come “acqua” nel momento in cui gli era stato negato di poter vivere “nell’unico paese che conosceva”: anche Georgi, non diversamente da Greta, si era chiesto a cosa fosse servito apprendere e studiare se gli veniva rubato il suo futuro svedese, l’unico che avesse immaginato degno di essere vissuto, l’unico che per lui valesse la pena vivere. Djeneta e sua sorella Ibadeta, due ragazzine rom kosovare, si abbandonarono allo stesso fatale potere di una immaginazione congelata – sempre a seguito del rifiuto del riconoscimento dello status di asilo politico all’intero nucleo familiare, rifiuto che il più delle volte i figli stessi devono leggere ai genitori quando la comunicazione arriva a casa – incapaci di vivere in una vita diversa da quella di cui avevano sognato di far parte<sup>5</sup>.

Questi giovani e giovanissimi inermi, nella maggior parte dei casi a loro insaputa, hanno scatenato in Svezia un dibattito morale e politico sugli spettri di un mondo sociale che abbandona i suoi valori e fa cadere nell’indiffe-

---

5. La storia di queste due sorelle è stata raccolta e narrata da Dea Gjinovci (2020) nel documentario *Wake up on Mars*, a partire dallo sguardo del loro fratello minore, Furkhan, che sogna per tutta la famiglia una fuga verso Marte, lontani insieme dalle difficoltà della vita. *Life overtakes me*, di Samuelson e Haptas (2019), è un altro documentario costruito intorno alle storie di altre tre famiglie richiedenti asilo in Svezia. Per un approfondimento, rimando alle ricerche di Federica Franco (2021) e Sara Podetti (2021).



renza il futuro immaginato da intere generazioni. Quella di questi minori è una vera e propria nostalgia per un futuro che non può accadere, un avvenire che non arriverà mai... Si svuota così di senso ogni temporalità, a partire da quella presente, e abdica il bambino di fronte a quanto apprende inutilmente (perché sa già che non gli servirà, non sarà “utilizzabile” direbbe forse De Martino); mentre si svilisce la Storia, i giovani iniziano a manipolare il nulla nella liquidità dei loro pesanti corpi de-materializzati.

Se De Martino, negli anni che accompagnano la raccolta di materiale per la stesura de *La fine del mondo*, si interrogava su quel mondo giovanile, spoglio di memorie operative umane, a partire dall'azione furiosa e devastatrice di migliaia di giovani svedesi durante il Capodanno del 1956 (“ribelli senza causa”, li chiamerà), i tanti Georgi e le tante Eva ci spingono a tornare in Svezia con una ben diversa prospettiva verso situazioni di “rivolta con causa”, sebbene fragili e sull'orlo di un abisso radicale. Si rinnova per noi la sfida di come curare l'angoscioso sentimento di “nostalgia del non-umano”, tanto sul piano individuale quanto su quello collettivo, e pensare una nuova collaborazione, da sempre auspicata da De Martino, tra coloro che stanno ai margini dei campi disciplinari.

Resta da chiedersi se oggi “la verità” non sia semplicemente “partire dalla concretezza di una certa vita culturale” (De Martino 2019: 495) minore, di bambini e giovani che non hanno alcuna garanzia che un mondo di domani ci sarà per loro (Taliani 2020); una verità che non passa più dalla vita adulta, come voleva De Martino. E resta da capire se non possano essere queste e altre culture dell'infanzia a plasmare le vecchie generazioni, obbligandole a risvegliarsi dal torpore, come Eva ci ha mostrato possibile. Sono i figli che obbligano i genitori, e in generale gli adulti, a modificare il loro stare-al-mondo. Se riuscissimo a trasformare il torpore in valore potremmo forse “diventare [insieme] adulti” altrimenti. E, d'altra parte, non dovrebbe bastare un solo volto per mettere in moto un tale ethos culturale?

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Anders, Günther, 2016, *Brevi scritti sulla fine dell'uomo*, a cura e traduzione di D. Colombo, Trieste, Asterios Editore.
- Aviv, Rachel, 2017, The trauma of facing deportation, *The New Yorker*, 27 marzo, [www.newyorker.com/magazine/2017/04/03/the-trauma-of-facing-deportation](http://www.newyorker.com/magazine/2017/04/03/the-trauma-of-facing-deportation), consultato il 01/12/2021.
- Benedetti, Carla, 2018, “Acrobati del tempo”. Anders, Pasolini e l'efficacia della profezia, *Laboratoire italien*, 2.
- Franco, Federica, 2021, *Guardare al disagio infantile. Atti di rassegnazione e pratiche di resistenza tra minori stranieri, operatori e servizi sanitari per l'infanzia e l'adolescenza*, tesi di laurea, Università di Torino, a.a. 2020-21.



- Gjinovci, Dea, 2020, *Wake up on Mars*, Svizzera/Francia, 75 min.
- Kessel, Patrick, Giovanni Pinelli, eds, *Lettere dalla rivoluzione algerina*, Torino, Einaudi.
- Maccauro, Giuseppe, 2018, Labirinti della modernità: Ernesto de Martino e l'apocalissi dell'Occidente, *Filosofia italiana*, 3: 151-165.
- Pasolini, Pier Paolo, 1964, *Poesia in forma di rosa*, Milano, Garzanti.
- Picconi, Gian Luca, 2015, Atena in Algeria tra profezia e regresso. *Profezia* di Pier Paolo Pasolini, *La rivista*: 194-201.
- Podetti, Sara, 2021, *We can't do anything for your child. Politiche dei confini, infanzia e salute mentale a Lesbo*, tesi di laurea, Università di Torino, a.a. 2020-2021.
- Samuelson, Kristine, John Haptas, 2019, *Life overtakes me*, Svezia/USA, 39 min.
- Taliani, Simona, 2020, Towards a Minor Anthropological Writing: Comment on Alma Gottlieb's "Writing about Children for a Public Forum", *Public Anthropologist*, 2: 70-74.

## BOOK FORUM

---

### La fine del mondo

Un “libro fantasma” finalmente risolto in valore

**Dorothy L. ZINN**

Libera Università di Bolzano  
dorothy.zinn@unibz.it

---

Commento a **ERNESTO DE MARTINO**, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi, 2019, pp. 612 [ed. fr. *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions EHESS, 2016].

---

Ringrazio la redazione di Anuac dell’invito a commentare la nuova edizione italiana de *La fine del mondo*, e lo farò a partire da un’osservazione, essa stessa un po’ demartiniana, ovvero una riflessione sul rapporto con i nostri morti antropologici. Ho l’impressione che la tribù antropologica italiana agisca, nei confronti del suo caro estinto Ernesto De Martino, come con nessun altro suo antenato intellettuale, non tanto dissimile dai Merino e Betsileo con il rituale di *famadihana*: periodicamente i libri di De Martino, come anche degli inediti dal suo Archivio, vengono riesumati, per poi ricevere un nuovo involucro e essere ri-sepolti. Può trattarsi di una pubblicazione inedita, oppure di una edizione rinnovata con qualche nuova introduzione o apparato (come per esempio *Il mondo magico* [De Martino 1973], *Sud e magia* [De Martino 2015], oppure *Morte e pianto rituale*, uscito da poco in una nuova edizione con un’introduzione di Marcello Massenzio); o ancora, una semplice ristampa, forse anche dotata di una nuova copertina – il che, come ci fa presente Pizza (2015) a proposito de *La terra del rimorso*, ha pure una sua rilevanza. Queste cicliche riapparizioni editoriali costituiscono delle occasioni di celebrazione nella comunità antropologica italiana, spesso elaborate con ponderate presentazioni rituali e discussioni —e questo stesso *book forum* Anuac ne è la dimostrazione.

---

This work is licensed under the Creative Commons © Dorothy L. Zinn  
*La fine del mondo: Un “libro fantasma” finalmente risolto in valore*  
2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 93-98.  
ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4719



Il volume in questione è, tuttavia, ben diverso dalle altre salme testuali demartiniane. Apparso prima nel 1977 come opera postuma, e come ben sappiamo, curato da Clara Gallini tra mille peripezie, ha assunto il carattere di un “libro fantasma”, per usare l’espressione di Giordana Charuty (2019: 5). Ancora prima di venire alla luce nel 1977, ha già inquietato nel sofferto processo di redazione, e sin d’allora non ha cessato di creare disagi. Nemmeno tanto per l’argomento trattato, l’apocalisse – che dovrebbe pure turbare anche le anime cerebrali delle scienze umane – quanto per i problemi che solleva rispetto alla sua collocazione nel corpus del nostro caro estinto. Questo aspetto è palese nell’ambivalenza con la quale la Gallini scrisse l’introduzione all’edizione del 1977, ambivalenza ben descritta nel nuovo volume dai curatori. Ma nemmeno la seconda edizione, quella del 2002 curata da Gallini e Marcello Massenzio, era in grado di prevenire un ritorno irrelato del libro fantasma demartiniano. Come se fossero dei detective di un *cold case*, i tre curatori – Massenzio, Charuty e Daniel Fabre – hanno condotto un lavoro certosino di ricerca nel Archivio De Martino per l’edizione francese da cui questo volume è diretto discendente. Il prodotto della loro cura, insieme alla meditazione necessariamente indotta dal lavoro di traduzione nell’edizione italiana, hanno fatto sì che finalmente si potesse far oltrepassare il fantasma, permettendo gli antropologi e i loro alleati in altre discipline di trasformarlo definitivamente in valore.

Uno dei grandi meriti della nuova edizione è che sembra di aver dato risposta a diversi delle inquietudini che perseguitavano il libro nella sua forma precedente: tra queste, la sua “inattualità”, il rapporto di De Martino con il marxismo, l’Epilogo così vasto e eterogeneo. L’apparato critico dei nuovi curatori cita i vari punti per cui la Gallini ha, nella sua Introduzione alla prima edizione del 1977, collocato il libro in un orizzonte inattuale. A differenza degli altri due punti – sulla riorganizzazione dei materiali dell’Epilogo e sull’interpretazione demartiniana del marxismo, la restituzione del libro all’attualità non è un’operazione che i curatori fanno in maniera molto esplicita, forse per non voler intaccare il carattere classico del testo con dei riferimenti allo stato degli studi di oggi, oppure semplicemente perché dedicano le loro energie, in un libro già corposo, alla ricostruzione e motivazione della nuova articolazione data al lavoro. In parte, di per sé la nuova organizzazione dei materiali suggerisce delle letture più attuali, ma dedicherò qui parte del mio commento per tracciare in modo più chiaro la rilevanza odierna del libro<sup>1</sup>.

---

1. La discussione che presento qui ha beneficiato da diverse conversazioni su *La fine del mondo* con alcuni colleghi nella scorsa primavera: Gianni Pizza, Roberto Farneti, Sergio Fabio Berardini. A loro va il mio riconoscimento.

Innanzitutto il tema centrale: l’apocalittica. Probabilmente stava ancora asciugando l’inchiostro sulle stampe del libro quando, all’insaputa di tutti, il nuovo coronavirus COVID-19 stava cominciando a fare le sue prime apparizioni in Cina. Altro che attualità! Come storia del pensiero umano dell’apocalisse, il libro oggi ha certamente qualcosa da dire alla storia delle religioni, ma multiforme nella sua suggestione, difatti il libro si inserisce molto bene in una serie di conversazioni attuali, attraverso confini disciplinari. Le discussioni correnti che mettono in dialogo l’antropologia e la filosofia hanno concepito l’apocalisse soprattutto come questione ambientale, con riferimento all’Antropocene e l’ontologia (e.g. Danowski and Viveiros de Castro 2016; Latour 2018; Tsing 2015), mentre alcuni noti teorici critici, come per esempio Žižek (2010) and Virno (2015), hanno trattato il motivo dell’apocalisse con delle prospettive neomarxiane. Gli ambiti di storia delle religioni, antropologia, sociologia e studi culturali hanno, inoltre, esaminato l’apocalisse attraverso la lente del millenarismo contemporaneo (Wessinger 2011) e il complottismo (Barkun 2003; West and Sanders 2003; Stewart and Harding 1999); il tema ha pure stimolato dei lavori all’interno della storia globale, geografia culturale e studi letterari (Collins 2014). Si tratta di una tendenza che è andata in tandem con una rivalutazione trasversale di Heidegger, le critiche a Kant, e un’attenzione rinnovata a Marx e Eliade, tutti presenti nella rassegna di pensatori che popolano *La fine del mondo*.

Alla luce di questo sfondo odierno, il volume di De Martino appare particolarmente preveggenze e incomparabilmente ricco, un nuovo contributo grazie all’ampiezza e profondità del suo venire a patti con studi provenienti da numerose discipline. Ci offre non solo una vivisezione della crisi del mondo occidentale egemonico, su livelli che siano individuali che sociali, ma ci restituisce anche una teorizzazione unica del *personhood*. In effetti, *La fine del mondo* andrebbe accostato ad alcune discussioni più recenti nell’antropologia esistenzialista (Jackson 2005) e fenomenologica (Csordas 1994), ma anche all’antropologia del tempo e del futuro (Bryant e Knight 2019). È attraverso la sua formulazione ontologica di “presenza” —che abbiamo già visto in altre opere del maestro, ma che trova qui un approfondimento particolare — che De Martino si tuffa in un paradosso fondamentale della sicurezza e insicurezza della modernità: in confronto con le condizioni storiche e del Sud globale, le società occidentali moderne hanno, per la maggior parte delle loro popolazioni, assicurato la presenza fino al punto tale che molte forme di rituale e pratica religiosa appaiono dei relitti inutili o degni di “Altri” arretrati. Tuttavia la tecnologia moderna che ha contribuito tanto a garantire la presenza ha pure comportato il rischio di annientamento dell’umanità su una scala senza precedenti. De Martino fa riferimento ai campi di concentra-

mento dell'Olocausto e alla guerra nucleare, così presente durante la Guerra Fredda del suo tempo, mentre il lettore di oggi penserà piuttosto a come mettono a repentaglio la presenza il terrorismo, l'ambiente... oppure dei virus. Avendo abbandonato i rituali e i linguaggi tradizionali per affrontare la crisi, ci dice De Martino, la modernità occidentale è rimasta senza *eschaton*. Quali forme simboliche prende il rischio alla presenza nel mondo contemporaneo? Quali rituali, vecchi e nuovi, costituiscono un apparato culturale per superarla? Sono queste alcune delle questioni sollevate e trattate qui da De Martino.

Va comunque rimarcato che la disamina non del tutto realizzata del nesso tra apocalissi psicopatologiche e quelle collettive, culturali, risente di lacune nella riflessione sulla genesi culturale della patologia, passo ulteriore che De Martino forse avrebbe potuto compiere, se ci fosse stato del tempo. De Martino lavorava sul progetto libro dai primi anni '60 fino alla sua morte nel '65, ma quanto il volume ha da dire per la nostra realtà contemporanea è sorprendente. L'alienazione e la psicopatologia che esplora tramite la letteratura psichiatrica ed esistenzialista sono tutt'altro che condizioni superate; ci offre dei mezzi per riflettere sulla perdita di domesticità in un mondo che sperimenta uno sfrenato interscambio globale, nonché dei rapporti sociali riconfigurate attraverso le nuove tecnologie. Attraverso De Martino, potremmo ben capire come una presenza a rischio diventi preda per la seduzione millenaristica delle sirene estremiste, ora che gli integralisti (Holmes 2020) e fondamentalisti di ogni colore diffondono il loro vangelo apocalittico attraverso il cyberspazio. Con le disuguaglianze sempre più esacerbate, molti gruppi che avevano consolidato un loro status nel boom del dopoguerra dell'epoca di De Martino hanno, dopo decenni, sperimentato un movimento in discesa con l'ascensore sociale. Tali condizioni suggeriscono la necessità di un ritorno alle analisi marxiane, ma con un'ottica rinnovata, gramsciana, come proposta qui da De Martino, e aggiungo, meglio ancora se fortificata da una prospettiva intersezionalista. Infine, in modo estremamente suggestivo, il volume di De Martino esplora le basi stesse di cosa significa essere "umano", riflessione necessaria in un'epoca di cyborg e robotica, in cui il nostro rapporto con la natura non può più essere trascurato, se non al rischio e pericolo di una fine al nostro mondo (ma non, ci ricordano i tanti critici, del mondo *tout court*).

Seguendo l'impianto dell'edizione francese, la nuova edizione italiana de *La fine del mondo* ha fatto un'opera importantissima: ha restituito un'organicità al volume che mancava nelle edizioni precedenti, forse uno delle cause del suo status da libro fantasma. Con un giudizio, ma documentato, taglio, i curatori hanno riorganizzato i materiali e hanno cambiato alcuni ti-

toli dei capitoli e sezioni. Di conseguenza, il tutto compare molto meno frammentario ed è sicuramente più fruibile. L'apparato critico fornisce delle informazioni preziose e, scavando in questioni filologiche dei materiali dell'Archivio e dell'edizione italiana originale, è capace di giustificare molte delle scelte operate. Anche la nuova cornice data —in apertura, dalle due relazioni dei convegni di Perugia nel 1964, e in chiusura con il saggio *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* — rafforza l'efficacia del volume.

Concludo con qualche parola sulla copertina, con l'illustrazione che accompagna il verso *Awake! Awake Jerusalem* di William Blake, perché —come notato prima—anche le copertine hanno un loro ragione d'essere. Grande poeta, intellettuale e artista, come De Martino Blake era iconoclasta e non sempre apprezzato dai suoi contemporanei. L'opera da cui è tratta il disegno, *Jerusalem*, è nel corpus di questo artista in qualche modo quello che *La fine del mondo* era in quello di De Martino — un magnum opus, di non facile lettura, che mischia critica sociale e prospettive visionarie. Mettere questo *Jerusalem* in copertina potrebbe essere letto come una provocazione, per farci domandare se l'arte e letteratura della crisi, della modernità, non avessero degli inizi ancor prima del periodo che De Martino privilegia nel suo volume. In ogni caso è un'immagine pienamente appropriata per una crisi che trova al suo centro il maschio bianco europeo, e per metonimia, l'intero Occidente, crisi che trova utilmente riesumato, ancora una volta, *La fine del mondo*, questa volta trasformato, in modo definitivo, da libro fantasma in valore. Anche per aiutarci nella nostra presenza di oggi.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Barkun, Michael, 2003, *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkeley, University of California Press.
- Bryant, Rebecca, Daniel M. Knight, 2019, *The Anthropology of the Future*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Charuty, Giordana, 2019, “Tradurre” *La fine del mondo*, in Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi: 5-29.
- Collins, John J., ed, 2014, *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- Csordas, Thomas, 1994, *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.
- Danowski, Déborah, Eduardo Viveiros de Castro, 2016, *The Ends of the World*, Cambridge, Polity.
- De Martino, Ernesto, 1973, *Il mondo magico*, con Introduzione di Cesare Cases, Torino, Bollati Boringhieri.

- De Martino, Ernesto, 2015, *Sud e magia*, a cura di Fabio Dei, Antonio Fanelli, Roma, Donzelli.
- De Martino, Ernesto, 2019, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniele Fabre e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi.
- Holmes, Douglas, 2020 [2010], *Integralismi europei. Capitalismo veloce, multiculturalismo, neofascismo*, Milano, Meltemi.
- Jackson, Michael, 2005, *Existential anthropology: Events, Exigencies, and Effects*, New York, Berghahn.
- Latour, Bruno, 2018, *Down to Earth: Politics in the New Climactic Regime*, Londra, Polity.
- Pizza, Giovanni, 2015, *Il tarantismo oggi*, Roma, Carocci.
- Stewart, Kathleen, Susan Harding, 1999, Bad Endings: American Apocalypsis, *Annual Review of Anthropology*, 28: 285-310.
- Tsing, Anna L., 2015, *The Mushroom at the End of the World*, Princeton, Princeton University Press.
- Virno, Paolo, 2015, *Déjà Vu and the End of History*, London, Verso.
- Wessinger, Catherine, ed, 2011, *The Oxford Handbook of Millennialism*, Oxford, Oxford University Press.
- West, Harry G., Todd Sanders, eds, *Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order*, Durham, Duke University Press.
- Žižek, Slavoj, 2010, *Living in the End Times*, Londra, Verso.



## Réponse aux commentaires

**Giordana CHARUTY**

ÉPHÉ, Paris

giordana.charuty@gmail.com

---

Risposta ai commenti a **ERNESTO DE MARTINO**, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi, 2019, pp. 612 [ed. fr. *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions EHESS, 2016].

---

Habituellement, on traduit une œuvre pour l'inscrire dans d'autres univers culturels et intellectuels que ceux qui l'ont vu naître. L'édition française de *La fine del mondo*, en allant au-delà de cet objectif, a suscité un mouvement inverse qui a pu susciter la perplexité. Ainsi, Massimiliano Biscuso (2019) s'étonnait, dans un récent numéro de la revue *Filosofia italiana*, du choix de la France pour le livre publié aux éditions de l'Éhess en 2016 et repris en version italienne comme troisième édition Einaudi en 2019. C'est là méconnaître, semble-t-il, le dialogue fécond, à éclipses sans doute, mais périodiquement relancé depuis les années 1960, entre chercheurs italiens et français, autour et à partir de l'œuvre fondatrice de De Martino. Aussi, je suis reconnaissante à la rédaction d'Anuac tout comme à Pietro Angelini, Luigi-giovanni Quarta, Simona Taliani et Dorothy L. Zinn pour la générosité et la perspicacité de leurs commentaires.

Les historiens nous apprennent à nous défier des reconstructions autobiographiques en matière d'histoire des pratiques savantes, mais quelques précisions peuvent éclairer le travail éditorial qui retient toute l'attention de Pietro Angelini. En achetant, en 2013, les droits de traduction de *La fine del*

---

This work is licensed under the Creative Commons © Giordana Charuty

*Réponse aux commentaires*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 99-105.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4734



*mondo*, les éditions de l'Éhess s'engageaient à en publier une version réduite, confiée à une petite équipe internationale familière de l'oeuvre de De Martino, mais qui entendait se tenir à distance de la foisonnante tradition italienne d'études demartiniennes, pour faire "passer" cet auteur dans un autre contexte intellectuel. En achetant, à son tour, les droits de traduction de l'ouvrage paru en 2016, les éditions Einaudi ont reconnu un nouveau livre et se sont engagées à conserver les mêmes trois éditeurs scientifiques, pour rendre à nouveau disponible en Italie l'ultime oeuvre en gestation d'un grand intellectuel national. Une décision audacieuse à affirmer pleinement, plutôt qu'à rendre peu lisible à la majorité des lecteurs non spécialistes<sup>1</sup>.

L'entreprise, ô combien difficile, a été favorisée en France par un environnement scientifique exceptionnel: l'existence aux éditions de l'Éhess d'une collection de traductions, destinée à faire connaître de grandes oeuvres méconnues en Europe, du fait de l'obstacle de la langue, dont les responsables successifs – l'historien Christophe Prochasson, l'anthropologue Emmanuel Desvaux, l'historien médiéviste Etienne Anheim – ont pleinement adhéré aux différentes étapes de ce projet transnational formalisé en 2013. S'agissant des financements nécessaires pour prendre en charge frais de traduction et invitations aux deux années de séminaires mensuels où ont pu dialoguer ethnologues, anthropologues, historiens des sciences et historiens des religions, il revient là encore à l'EHESS, à travers nos crédits de laboratoire (Lahic-IIAC), de nous les avoir garantis<sup>2</sup>.

En suspendant, autant que possible, tout dogmatisme, nous avons longtemps hésité sur la composition à donner à ce livre pour faire apparaître, et lui conserver, ce caractère de "chantier à ciel ouvert" reconnu par Carlo Ginzburg<sup>3</sup>. Si l'identification des différents chapitres et la nécessité de réintégrer des fragments antérieurement publiés comme des "écrits philosophiques" se sont assez vite imposées à nous, il n'en va pas de même pour la restructuration interne des chapitres. Elle s'est imposée à partir d'un premier état de traduction du chapitre "apocalypse psychopathologique" qui me paraissait impubliable. Me laisser porter par le mouvement de la pensée que laissaient apercevoir les dossiers de travail permettait de procéder, pour tous

---

1. Ce que faisait la maquette initiale de la couverture ainsi que diverses décisions éditoriales qu'il a fallu revoir, point par point.

2. Rétroactivement, l'accord-cadre signé en 2015 entre l'Ehess, l'École française de Rome, l'association internationale Ernesto De Martino et l'Académie Sainte Cécile a inscrit la préparation de l'édition française en voie d'achèvement dans un programme de recherches à venir.

3. C'est l'expression employée par Carlo Ginzburg, à l'occasion de la présentation de l'édition française à l'EHESS, à Paris, le 23 janvier 2016.

les chapitres, à une autre composition interne que nous avons retenue pour l'édition française et, donc, conservée pour l'édition italienne. Très tardivement, alors que cette reconstruction semblait terminée, les deux états des lieux dressés par Angelo Brelich, en 1965 puis en 1967, nous ont été accessibles dans leur intégralité. Je me suis, alors, longtemps interrogée sur le fait paradoxal que cette reconstruction, entreprise à partir du classement *actuel* des archives, s'avérait plus fidèle à la description établie par Angelo Brelich et son équipe, et plus cohérente que celle adoptée par Clara Gallini, la première éditrice. L'hypothèse que la remise en ordre des dossiers de *La fine del mondo* opérée au milieu des années 1990 ait pu, justement, prendre pour guide cette description initiale me paraît lever l'énigme. Elle prend à revers une conviction générale que j'ai longtemps partagée, sur l'impossibilité de rétablir l'état original des dossiers sur lesquels a travaillé l'équipe italienne. Et elle permettrait, sans doute, de lever l'amnésie des différents acteurs qui ont, il y a vingt-cinq ans, construit les archives scientifiques. Ceci dit, je souscris entièrement à la lucidité de Luigigiovanni Quarta et de Pietro Angelini: nous avons, nous aussi, opéré des choix et l'édition originale de 1977, infiniment précieuse, devrait rester disponible...

L'effort pour réintégrer l'anthropologie démartinienne dans un espace scientifique "commun" doit à Daniel Fabre deux gestes semblables, à vingt ans de distance. Proposer au milieu des années 1980 une relecture en clé structuraliste a suscité un désir d'ethnographie en domaine italien; relire au début des années 2000 cette dernière expérimentation comparatiste en termes plus familiers aux anthropologues anglo-saxons d'"anthropologie de l'histoire" a suscité un désir de traduction, qui ne soit pas seulement linguistique. Cette entreprise collective s'inscrit, pour moi, dans la continuité de l'enquête biographique, précédemment conduite en prenant "le cas" De Martino suffisamment documenté, pour penser en anthropologue nos pratiques savantes. Elle m'a conduite à interroger la dépendance à l'égard des savoirs psychiatriques que Daniel identifiait, alors, comme une limite du projet démartinien, pour montrer comment, une fois de plus, De Martino pense avec et contre les savoirs psychiatriques disponibles. Cette présence ambivalente m'a suggéré des analogies entre deux parcours d'intellectuels de génération et de formation fort différentes – De Martino et Foucault – très tôt pressentie par Diego Carpitella, et dont une récente publication vérifie la pertinence. Dans son introduction à la traduction française du livre de Ludwig Binswanger, *Le Rêve et l'existence* (1954), Michel Foucault (2021) annonçait un "ouvrage ultérieur", jamais publié. Nous pouvons, désormais, le lire sous le titre *Binswanger et l'analyse existentielle*, comme deuxième volume des "Cours et travaux de Michel Foucault avant le Collège de France".

Il est troublant de voir le jeune philosophe qui s'est orienté, depuis le début des années 1950, vers la psychologie et qui songe à choisir la voie de la psychiatrie, entreprendre un examen systématique de la *Daseinanalyse*, en procédant comme le fait l'historien des religions et l'ethnographe expérimenté soucieux de réformer l'ethnologie: réécrire les cas pour trouver un langage descriptif libéré des injonctions de profession de foi matérialiste pour substituer à l'explication par les causes, la compréhension par la signification, et libéré également des limites de la description phénoménologique. Il est troublant de retrouver, tout au long de cet examen, non seulement les travaux de Binswanger, mais ceux, notamment, d'Alfred Storch, d'Eugène Minkowski, de V.E. Von Gebattel, si longuement médités par De Martino. Si le manuscrit réécrit le cas d'un autre patient d'Alfred Storch, les fiches de lecture ont annoté ce qui restera, pour tout lecteur démartinien, le fameux cas du "paysan de Berne" publié par Alfred Storch et Caspar Kulenkampff, pour questionner "le délire de catastrophe cosmique que les psychiatres allemands désignent comme '*Weltuntergangswahn*'" (Foucault 2021: 29). Une traduction où se lit, d'emblée, l'écart avec la lecture démartinienne en termes d'"apocalypse". Enfin, il est troublant de constater que cette réécriture conduit à son tour Foucault à se déprendre de l'analyse existentielle pour affirmer l'exigence de lier ensemble l'historicité des modes concrets de l'existence et la temporalité biographique, le temps historique et le temps biographique.

La question de l'actualité de De Martino posée, avec des accentuations différentes, par Simona Taliani et Dorothy L. Zinn, aussi bien que par Luigi-giovanni Quarta, appelle plusieurs remarques. Faire accéder De Martino au rang qui est le sien – celui de grand anthropologue avec lequel il est impossible de ne pas compter – est, certainement, le désir qui nous a animé. Encore faut-il franchir l'obstacle du "village italien" comme dirait mon ami Alfred Adler qui, jeune philosophe, optait avec quelques autres futurs africanistes pour l'ethnologie, à l'invitation de Merleau-Ponty. Nullement péjorative l'expression traduit la difficulté, pour cet ethnologue immensément cultivé, à prendre la mesure de la complexité de l'histoire intellectuelle italienne, au cours de nos longues conversations autour des oeuvres de De Martino et de Carlo Ginzburg. C'est dire que nous avons plus que jamais besoin de nouvelles traductions et d'histoires internationales de l'anthropologie qui rendent compréhensibles, hors des frontières nationales, la construction à chaque fois singulière d'un style de savoir à la croisée de multiples disciplines, et notamment de la philosophie. On peut étudier De Martino sous les angles les plus divers, qu'il s'agisse des sources de sa pensée, des influences subies ou mises à distance, des thèmes directeurs qu'il a poursuivis. Autant

d'interprétations qui sont tributaires d'un "air du temps" et des rapports entre les disciplines admises comme sciences humaines. En ce sens, il était tout à fait légitime dans les années 1980-1990 de valoriser, sur la scène internationale, le De Martino ethnographe tant les ethnologues européenistes avaient besoin d'instruments conceptuels pour interroger les manières de signifier propres aux sociétés occidentales. Et il me paraît tout aussi important de réaffirmer, aujourd'hui, quelques grands principes de méthode qui traversent toute son œuvre: suspendre le jugement d'irrationalité, restituer aux usages du présent toute leur épaisseur historique, définir le christianisme comme un système symbolique ("mythico-rituel" en langage demartinien), concilier une description pragmatique et une lecture représentationnelle de l'action rituelle, identifier la conflictualité des modèles culturels qui s'affrontent dans des faits à première vue minuscules.

De la réception immédiate de l'édition française, je retiens quelques moments significatifs. A la différence des années 1960, *La fin du monde* a, tout d'abord, suscité en France l'intérêt des historiens qui dialoguent depuis longtemps avec les anthropologues, tels Roger Chartier et les médiévistes Jean-Claude Schmitt et Etienne Anheim. Privé de sa célèbre émission sur France Culture – *Les lundis de l'histoire* – qui a tant fait pour la diffusion du savoir historique, Roger Chartier en a réalisé un équivalent sur son site au Collège de France: la présentation de publications récentes qui "transforment nos manières de penser, écrire ou lire l'histoire", sous la forme de conversations entre chercheurs. Qualifié de "livre très extraordinaire", *La fin du monde* a, ainsi, pris place dans la bibliothèque des "Débats d'histoire" du Collège de France<sup>4</sup>. Elle est aussi entrée dans le cycle "Un monde fini? Environnement, croissance et croyances" des conférences organisées par Jean-Claude Schmitt pour préparer l'ouverture du nouveau Campus Condorcet, à Aubervilliers<sup>5</sup>. Aux rencontres d'histoire de Blois qui portaient en 2019 sur l'Italie et dont Carlo Ginzburg était l'invité d'honneur, l'œuvre de De Martino fut au centre de nos échanges dans la table ronde "Histoire et anthropologie entre France et Italie" animée par Etienne Anheim. Ce qui a permis aux historiens français de prendre enfin la mesure de l'importance de cette référence dans le parcours intellectuel d'un auteur dont ils ont si souvent commenté l'œuvre. Grâce à l'intérêt du médiéviste Dominique Iogna-Pratt, De Martino est entré dans la nouvelle édition du *Dictionnaire des faits religieux*

---

4. A écouter sur le site: [www.college-de-france.fr/site/roger-chartier/Debats-d-histoire-Roger-Chartier.htm](http://www.college-de-france.fr/site/roger-chartier/Debats-d-histoire-Roger-Chartier.htm).

5. "Expériences et imaginaires de la fin du monde au XXe siècle", Conférence du 18 décembre 2017 dans le cycle 2017-2018: "Un monde fini? Environnement, croissance et croyances", Campus Condorcet. A écouter sur le site: <https://campuscondorcet.lepodcast.fr/>.

(Azria *et al.* 2019: 231-234). Cette entrée est significative pour réduire la méconnaissance, notamment chez les sociologues des religions, d'une tradition non durkheimienne de conceptualisation du religieux, afin de rendre disponibles les sociétés européennes à la comparaison anthropologique, à travers une ethnographie qui intègre l'enquête historique et les circulations entre niveaux de culture. *La fin du monde* a inspiré à Matthew Carey (2019) un dossier de la revue *Terrain* sur les apocalypses, qui se propose de décentrer l'étude des imaginaires catastrophistes du modèle chrétien de l'apocalypse qui occupait une place centrale dans le comparatisme démartinien, comme matrice symbolique des autres millénarismes ou comme réactivation de représentations autochtones. Mais aussi parce que l'horizon apocalyptique du XXe siècle est analysé comme une "transcendance vide", autant dire un raté de la sortie de la religion des démocraties occidentales. Elle a, de même, constitué une référence pour l'élaboration du dossier "Capsules temporelles" de la revue *Gradhiva au Quai Branly* (Keck 2018). Plusieurs séminaires de l'EHESS sur le rôle de la traduction en sciences humaines ont fait une place à l'analyse du cas démartinien, en particulier à l'invitation de l'historien des sciences Andreas Mayer au Centre Koyré<sup>6</sup>. Enfin outre l'intérêt de philosophes de Paris I-Panthéon-Sorbonne, il faut mentionner la nouvelle édition du *Monde magique* en cours de préparation aux éditions Bartillat.

Installer l'anthropologie démartinienne dans l'espace intellectuel international demeure un geste critique et la "traduction" requise ne fait, sans doute, que commencer. Bien qu'inachevée, comme le rappelait Marc Augé cette oeuvre pose toutes les questions auxquelles l'anthropologie est aujourd'hui, à nouveau, confrontée pour définir sa spécificité : un savoir qui n'est pas lié à un type de société mais qui se construit, toujours, à l'intersection de disciplines instituées pour en éclairer les zones d'ombre et pour maintenir la notion de culture, en reconnaissant qu'elle est historicité tout autant que système. Une anthropologie qui a introduit de nouveaux objets, telles ces grandes œuvres poétiques et romanesques ou ces créations marginales qui saisissent quelque chose d'un réel – la dimension métaphysique de l'angoisse à l'oeuvre – auquel seule la dimension fictionnelle donne accès. Une anthropologie qui admet, aussi, des relectures à distance des diagnostics et des limites analytiques d'une posture militante, pour poursuivre la tâche que nous avons initialement placée sous les auspices d'une traduction des *Benandanti* de Carlo Ginzburg (2020) et d'un chapitre de *Morte e pianto rituale* de De Martino.

---

6. Colloque "Traductions en sciences humaines: perspectives historiques", Centre Alexandre Koyré, 21-22 septembre 2017.

**BIBLIOGRAPHIE**

- Azria, Régine, Danièle Hervieu-Léger, Dominique Iogna-Pratt, 2019, eds, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF.
- Biscuso, Massimiliano, 2019, L'opera-cantiere di Ernesto De Martino. Intervista a Marcello Massenzio, *Filosofia italiana*, 2: 142-143.
- Carey, Matthew, ed, 2019, Apocalypses, *Terrain*, 71.
- De Martino, Ernesto, 2021 [1958], *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Einaudi.
- Foucault, Michel, 2021, *Binswanger et l'analyse existentielle*, Paris, Hautes études, EHESS, Gallimard, Seuil.
- Ginzburg, Carlo, 2020 [1966], *I benandanti*, Milano, Adelphi.
- Keck, Frédéric, 2018, ed, Capsules temporelles, *Gradhiva*, 28.



## Risposta ai commenti

**Marcello MASSENZIO**

Associazione Internazionale “Ernesto De Martino”  
marcello.massenzio@gmail.com

---

Risposta ai commenti a **ERNESTO DE MARTINO**, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi, 2019, pp. 612 [ed. fr. *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions EHESS, 2016].

---

Le relazioni di Pietro Angelini, Luigigiovanni Quarta, Simona Taliani, Dorothy Zinn concordano nel rilevare due aspetti di primaria importanza: l’eccellenza dall’edizione francese della *Fine del mondo* rispetto alla prima edizione curata da Clara Gallini; il riconoscimento del ruolo fondamentale che la ricerca sulle apocalissi occupa nell’arco della produzione di Ernesto de Martino. I quattro saggi affrontano “l’opera-mondo” dell’antropologo e storico delle religioni da prospettive diverse e complementari, dando prova in ogni caso di rigore critico congiunto a un considerevole investimento personale: ne risulta un quadro variegato, d’indubbio interesse, che stimola a individuare ulteriori piste di ricerca. Cercherò di mettere a fuoco gli aspetti salienti dei singoli interventi, prima di proporre una mia riflessione che può essere d’aiuto per inquadrare il percorso di costruzione/ricostruzione del testo in esame.

Pietro Angelini pone a confronto, con lucidità e competenza, le due edizioni segnalate, l’antica e la recente, evidenziando le peculiarità che caratterizzano, in positivo, *La fin du monde* da un punto di vista qualitativo prima che quantitativo; cito, a riguardo, un esempio breve ma illuminante: “Proust,

---

This work is licensed under the Creative Commons © Marcello Massenzio

*Risposta ai commenti*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 107-109.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5006



che nella prima edizione rischiava di essere classificato tra gli scrittori ‘malati’, qui s’impone come una lettura che anticipa i temi dell’antropologia cognitiva”.

Il saggio di Luigigiovanni Quarta, denso sotto il profilo teorico, si concentra, tra l’altro, sul rapporto di continuità concettuale che intercorre tra l’opera postuma (incompiuta e, forse, destinata *ab origine* a rimanere tale) e i precedenti lavori dello studioso napoletano. Tra i momenti più rilevanti della relazione in questione è da segnalare la sintesi finale, che contiene una riflessione di ampia portata: “Come il suo [di de Martino] ultimo testo, l’impresa antropologica è un cantiere aperto, una ricerca in divenire, che, però, tiene fermo il punto di partenza e di arrivo: l’uomo, la sua storia, il suo destino”.

Dorothy Zinn e Simona Taliani perseguono, ciascuna a suo modo, un obiettivo comune: mettere in risalto l’attualità della *Fine del mondo* dovuta alla ricchezza degli stimoli intellettuali che aiutano a inquadrare criticamente le minacce apocalittiche che si addensano sul nostro presente. Scrive Taliani: “Se i suoi [di De Martino] erano gli anni sciagurati del segreto atomico e della guerra nucleare, i nostri sono quelli degli sciagurati cambiamenti climatici con l’inevitabile sconvolgimento del rapporto tra l’umano e il non umano”. Per Dorothy Zinn il volume demartiniano oltre ad essere particolarmente preveggenza, s’impone all’attenzione per “l’ampiezza del suo venire a patti con studi provenienti da numerose discipline”. Colgo l’occasione per segnalare che D. Zinn è attualmente impegnata nella traduzione in inglese de *La fin du monde* per conto di una casa editrice statunitense, The University of Chicago Press: ciò costituisce un ulteriore, rilevante contributo alla diffusione internazionale dell’opera del Maestro italiano.

Al fine di conferire maggiore spessore al quadro appena tracciato aggiungo una nota di carattere personale, tesa a proiettare un fascio di luce sul processo che ha portato all’edizione de *La fin du monde*. Si era agli inizi del 2000 e molti dei miei seminari universitari (svolti spesso in collaborazione con Daniel Fabre) erano imperniati sul pensiero di De Martino, la cui opera-laboratorio pubblicata postuma era ormai divenuta un *livre fantôme*: come rimetterla in circolo per consentire agli studenti di leggerla? Ho interpellato a tale riguardo Clara Gallini, con la quale avevo instaurato da tempo un rapporto di collaborazione inteso e fecondo, fondato sul confronto di opinioni, sul rispetto reciproco. Clara mi esortò a contattare l’editore Einaudi, cosa che feci avvalendomi del sostegno di Michele Ranchetti, grazie al quale ebbi la fortuna di conoscere Carlo Bonadies, direttore scientifico della casa editrice torinese, che apprezzò e sostenne la mia proposta: da qui la ristampa di quella che Angelini ha definito l’“opera mondo” di Ernesto De Martino.

Questa, in estrema sintesi, la cronaca della prima “rinascita” della *Fine del mondo*, accolta con rinnovato interesse che ancora perdura; cronaca che sarebbe incompleta se omettessi di menzionare l’atteggiamento assunto da Clara Gallini allorché le proposi di eliminare la sua introduzione alla prima edizione perché mi pareva eccessivamente critica. Clara non ha esitato ad assecondare la mia proposta, dando prova di rara onestà intellettuale: mi confessò che, a distanza di tempo, il suo giudizio era mutato e mi propose di scrivere una nuova introduzione a quattro mani, volta a porre in risalto l’importanza e l’originalità del progetto di ricerca sulle apocalissi culturali. L’edizione del 2002 acquista, in questa prospettiva, il suo pieno significato come punto di partenza di un nuovo modo di valutare l’“Incompiuta” demartiniana e, più in generale, il pensiero dello studioso, prescindendo dalle etichette in cui era stato imprigionato.

L’edizione del 2002 ha riproposto integralmente l’impianto dell’edizione originaria, con tutti i suoi pesanti limiti: da qui il bisogno di ripensare il grandioso progetto concepito da De Martino, per conferirgli un assetto del tutto nuovo, rispettoso delle intenzioni dell’Autore, di cui reca testimonianza il saggio del 1964 *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*. In questa prospettiva sono stati organizzati - per la durata di un biennio - seminari di studio presso l’Ecole pratique des Hautes Etudes e l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, ai quali hanno partecipato studiosi di rilievo internazionale. Decisiva ai fini della costruzione de *La fin du monde*, seconda “rinascita” del capolavoro demartiniano, è stata l’intesa intellettuale che si è stabilita tra i curatori: Daniel Fabre, Giordana Charuty e il sottoscritto. Curatori e, in certa misura, autori, come suggerisce con finezza Luigigiovanni Quarta. Perché la scelta di “ripartire” è caduta su Parigi? Per tante ragioni che in questa sede sono costretto a mettere da parte, non senza aver rimarcato, tuttavia, che si è trattato di una scelta felice, in linea con la collocazione del pensiero demartiniano nell’alveo della grande tradizione culturale europea.

Un’osservazione conclusiva: l’edizione francese prende le distanze dalle scelte operate da Clara Gallini e dalle valutazioni espresse da quest’ultima; ciò è del tutto evidente, ma non sminuisce l’importanza dell’impresa portata a termine dalla prima curatrice. Impresa “eroica” mi sia concesso di dire, in virtù della quale un insieme farraginoso di fogli si è trasformato in libro: libro-cantiere che può essere messo radicalmente in discussione nella sua struttura, ma che non può essere ignorato, perché da esso è scaturito un processo culturale che potrebbe produrre nuovi frutti.

# The anatomy of houses

## Materialities of being at home

**Giacomo Pozzi**

IULM, Milano

**Paolo Grassi**

Politecnico di Milano

---

**ABSTRACT:** This introductory essay proposes a reflection that discusses, reframes, and presents the thematic section hosted in this volume, that investigates houses at the intersection between recent trends in the anthropology of the house, the study of material culture, and the investigation of contemporary socio-cultural transformations. In the first paragraph, we contextualize the growing contemporary interest in houses. In the second, following Carsten, we sustain the idea that houses themselves should be placed at the heart of a research agenda, we present the approach proposed in this thematic section, we clarify what are houses and what distinguishes them in relation to homes and households and how, in the history of anthropology, these “objects” have been investigated. In the third paragraph, reviewing the main approaches to the theme, we delve into the notion of *société à maisons* elaborated by Lévi-Strauss. The fourth paragraph places the concreteness of houses back at the centre of the analysis, where normative and material forms are mediated, reproduced, and even contested or negotiated. In the last, we present the three articles hosted in this thematic section – and the afterword discussing them – that explore how houses and their materiality modify the world and deal with its transformations.

**KEYWORDS:** ANTHROPOLOGY; HOUSE; BEING AT HOME; MATERIALITY; MATERIAL CULTURE.

---

---

This work is licensed under the Creative Commons © Giacomo Pozzi, Paolo Grassi

*The anatomy of houses: Materialities of being at home*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 111-128.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3869



### *A growing interest*

In 1991 Mary Douglas published an essay interpreting houses as embryonic communities<sup>1</sup>. Through a pragmatic investigation of the domestic environment and reflection on the categories derived from Max Weber's *Verstehende Soziologie*, the anthropologist set out to re-conceptualise the notion of solidarity and show the mechanisms of domestic production and reproduction. The opening sentence of Douglas's essay reads: "The more we reflect on the tyranny of the house, the less surprising it is that the young wish to be free of its scrutiny and control" (Douglas 1991: 287). Setting aside the second part of the sentence, it is fascinating to note that the first part – if taken almost as a suggestion – points to a radically opportune way of thinking about these last two years in which the relationship among home, individual and society has emerged as a pivotal aspect of all of our everyday lives. At best, houses have constituted a place of protection from the pandemic, a workspace, hub of social relations, space for care and affection, and shelter from fear and pain. However, houses only represented all this only for some of the people who, first of all, had access to adequate housing. On the contrary, for all those who were not in possession of houses for whatever reason, the "tyranny of the house" manifested with two-fold violence generated by the daily presence of an absence.

This consideration does not stem from some academic habit of thought produced by an excessively situated and specialist gaze. Rather, there seems to be a growing interest in this ambiguous and everyday object cutting across society in the current moment. In Italy, for example, the literary arts (along with other fields) have recently displayed a certain attention to the theme of houses, seeking to investigate their "hidden sides", stories and social values. Given these premises, the house seems to represent a productive narrative metaphor for reflecting on society as a whole. One text currently enjoying great success with the public is *Il libro delle case* [The book of houses] (2021) by Andrea Bajani. The book is presented in the form of a series of seventy-

---

1. This article is the result of a joint process of reflection between the two authors. However, sections can be divided as follows: Giacomo Pozzi: A growing interest; *Société à maisons*; Materialities; Paolo Grassi: Listening to houses; The contributions: a multilevel analysis of the house. This publication was made possible by funds from the IULM University of Milan, Department of Humanities. We would like to thank the reviewers and editorial board of *Anuac* for their constructive comments on this paper.

eight domestic scenes spread across approximately forty houses. Bajani's idea is not altogether original: it is about telling a story by describing the places where it takes place. In the contemporary pandemic period, however, this narrative structure appears especially engaging because it makes it easy for readers to identify with the subject. Another paradigmatic case is the novel *Casa è dove fa male* [Home is where it hurts] by Massimo Cuomo (2021). Here, it is the voice of a four-storey building on the outskirts of Mestre (Venice) that, with a clear and merciless gaze, recounts the lives of the tenants inhabiting the seven apartments that make up the building. Thanks to the narrator's privileged gaze, the reader enjoys the chance to secretly step inside the houses of other people, a prototypical obsession of this historical moment in which we are only allowed to (forcibly) experience our own homes. Other examples include *Non è mai troppo tardi* [It is never too late] by Stefania Russo (2020), a novel set in a residential complex called "the Monster" on the outskirts of Milan; *La vicina gentile* [The kind neighbour] by Aurelia Rossi (2020), focused on neighbourhood relations; and *Condominio Arenella* by Mariavittoria Picone (2020) that depicts life scenes from a Neapolitan condominium.

However, it is not only the literary arts that have sought to capture the "imprisoned" lives unfolding across contemporary Italy: even Italian cinema seems to display a certain interest. One example is Nanni Moretti's latest movie, *Tre piani* [Three floors] (2021). Inspired by the Israeli writer Eshkol Nevo's novel, Moretti outlines life inside a bourgeois Roman apartment building, beginning from a dramatic event that upsets its equilibrium. The building not only represents the setting of the action, it is also one of the protagonists of the story, a living space involved in the whirlwind of relationships that bind together its inhabitants.

The Italian case, although not necessarily comprehensive, seems to be paradigmatic of a wider collective awareness: houses, which constitute a central element in most human societies, stands out as a necessary good and, at the same time – as in the case of the pandemic – a necessary evil, a limiting and limited place.

### *Listening to houses*

The thematic section organised by *Anuac* in this volume investigates the question of houses from a peculiar perspective, one developed at the intersection between recent trends in the anthropology of the house, the study of material culture, and the investigation of contemporary socio-cultural transformations. This section grew out of a panel held at the 14<sup>th</sup> SIEF (International Society for Ethnology and Folklore) Congress in Santiago

de Compostela in spring 2019. The panel, entitled “Listening to Houses: Tracking Politics, Poetics and Practices of Being at Home in the Contemporary World”, stemmed from the editors’ research interests<sup>2</sup> in dwelling, urban life, and socio-economic marginality based on field research in the Dominican Republic, Guatemala, Cape Verde, Portugal and Italy. Through our fieldwork, we essentially realized how houses condition and are conditioned by the trajectories of our research participants with their opportunities, chances, resources, and difficulties. By observing and analysing the demolition of informal neighbourhoods and consequent forced relocation of their residents in Portugal, eviction measures and squatting in Italy, urban regeneration policies on the outskirts of a Cape Verdean city, and the security logic-based and segregation-generating dynamics of Dominican and Guatemalan slums, we were able to grasp the profound significance of domestic structures and living in the daily lives of these groups.

Reflecting on these topics, we were thrilled by Carsten’s recent argument that contemporary anthropology should be more engaged in “listening to houses” (Carsten 2018). According to this perspective, houses should not be considered static objects, but rather “interconnections between individual trajectories, kinship and the state” (Ivi: 103). In other words, the politics, poetics, and practices related to houses represent a privileged standpoint for uncovering how socio-cultural changes are materialized, embodied and felt in everyday life by social actors. Carsten’s assertion places the house itself at the heart of a research agenda. Drawing on this perspective, we organised our panel at the SIEF Congress, inviting the participants to explore how societal transformations influence perceptions, praxes and ideas of houses and, dialectically, how certain perceptions, praxes and ideas of houses can act in turn on those same dimensions. Seven researchers from different European countries participated in the panel and three of them agreed to continue the discussion by contributing to this thematic session.

2. Our research interest focuses on the economic and social significance acquired by houses in the social housing neighborhoods, informal settlements, and marginal urban areas in which we have been working for several years. Since 2012 Giacomo Pozzi has been conducting ethnographic research in contexts characterized by housing vulnerability and territorial stigmatization. Namely, he has been working in Portugal (Amadora, Lisbon), Italy (Milan) and Cape Verde (Mindelo, São Vicente Island). His analyses focus on the entanglements between individual trajectories, welfare policies, and marginalization. Paolo Grassi has been working in San Siro, one of Milan’s largest social housing neighborhoods, since 2017. There, he developed a research project on structural violence and urban space (see Fava and Grassi 2020), collaborating with an action-research group made up of urbanists, architects and anthropologists called “Mapping San Siro” ([www.mapping-sansiro.polimi.it](http://www.mapping-sansiro.polimi.it), accessed on 01/12/2021)



The essays presented in this section question the value, meaning, and social, symbolic, and relational role of the house in three different ethnographic contexts, setting off from a profound interpretation of the material dimension of human shelter. Our intent was to fruitfully respond to Carsten's proposal using an ethnographic and comparative perspective that would highlight the differences and specificities found in several social contexts. Basically, we understood that it was necessary to indicate an "entry point" to begin listening to houses once again: just underlying the ever-present circularity between (built) space and social relations was not enough. We found this entry point specifically in the *materiality* of houses, their construction and the elements of which they are made. In the papers presented at the SIEF Conference as well as our fieldwork, the materiality of houses has gradually emerged as the critical focal point on which to develop an innovative multiscale investigation into "being at home", i.e. people's capacity to ensure their presence in the world – that is, in the sense of the Heideggerian term to  *dwell* – starting from their ability to build their own refuge.

To delve more deeply into this perspective, we must first clarify the use of some terms. What are houses? And, moreover, what distinguishes them in relation to homes and households? As Samanani and Lenhard have pointed out, houses, homes and households have occupied a bizarre and "curious position" within anthropology: an essential background "upon which many of the most prominent theoretical questions of social science unfold", but also an element that has not always been properly discussed and conceptualised. In other words, houses, homes and households have not consistently been a "real" direct object of analysis (Samanani, Lenhard 2019). These three different words reveal the complexity surrounding an ambiguous object of study. "Houses" must be viewed as the material form of homes, regardless of the specific society we are addressing. "Household" instead generally refers to a common social institution that is designated by norms. Finally, "home" indicates the subjective perception of being embedded and "present" in the world (*Ibidem*). In addition, the terminology for this discussion should also include the actions of "homemaking" and "dwelling" that are related to the heterogeneous ensemble of practices, facts, values, imaginaries, discourses, moralities, and ideas that facilitate the capacity to "be at home" (Alexander, Hojer Bruun, Koch 2018).

Anthropologists focusing on houses, homes and households have pursued many different analytical directions over the history of the discipline. Indeed, these objects have inevitably been investigated according to the different approaches (Cieraad 1999) stemming from the heterogeneous

variety of interpretative paradigms characterising the development of anthropology: to cite only a few examples, as objects replete in symbolic meanings (Bourdieu 1977; Waterson 2009), as items of material culture (Leroi-Ghouran 1977), as loci of the domestic domain and household production (Leach 1954; Levi-Strauss 1979), as “perennial” institutional systems (Levi-Strauss 1984; Godelier 2013), and as inter-active belongings in specific environments (Ingold 2000) based on the capacity to grant sense and form to lived experiences (Heidegger 1993) and needs (Malinowski 1944; Sahlins 1972).

Beyond such efforts of interpretation, houses have also played a central role in the birth and consolidation of the ethnographic method. Most ethnographic experiences began in or passed through a house: from Morgan’s longhouse to Malinowski’s tent, from Mead’s Samoan *fale* to the Dogon house where Griaule collected some of Ogotemmel’s stories, from Bourdieu’s “reverse” kabyle house to Miller’s bourgeois English home, human shelters have not only played a fundamental role in the history of the discipline but, in some cases, have also become symbols of anthropologists’ ability to develop an original and specific research method. Every ethnographer can be said to be subject to the “law of hospitality” (Pitt-Rivers 1977) whether literally or metaphorically, and must thus arrange to be hosted in some house from which his or her research germinates (Herzfeld 1992; Fava 2017).

The study of houses, homes and households was specifically developed as part of scholarship in the anthropology of kinship, even though classic studies by Radcliffe-Brown (1950), Evans-Pritchard (1940), or Fortes (1949) did not recognize the house as the chosen place for the reproduction and the perpetuation of kinship. In fact, until the mid-twentieth century kinship was seen as the primary system responsible for providing a stable political structure in stateless societies (Carsten 2003: 35). However, the way in which anthropologists studied kinship also changed as part of the general disciplinary shift of the 1970s and 1980s. Subsequently and thanks to the influence of feminist scholarship (see Goldstein 2003), “the everyday significance of what went on in houses – domestic labor, child-rearing, the economy of the household – came increasingly under scrutiny” (*Ibidem*: 36). Revisiting Lévi-Strauss’ insights into the principle of reciprocity, American anthropologist Marshall Sahlins recently proposed that kinship be considered “mutuality of being” (2014). According to this perspective, being related thus means sharing a “common existence” and participating in being culturally constructed in different ways. Although vague and not devoid of problematic aspects (see Shapiro 2012), this formulation has breathed new

life into the debate on kinship and placed the dimension of sharing at the centre of this subject. What then could be our starting point for observing the central role of sharing in making kinship? Following Carsten, we can start by focusing on houses. In her words, “kinship is made in houses through the intimate sharing of space, food, and nurturance that goes on within domestic space. And because being ‘made’ is usually opposed to being ‘given’, houses are good places to start examining that theme” (Carsten 2003: 35).

### *Société à maisons*

Given these premises, it is no coincidence that one of the most fruitful and stimulating debates to have characterized the anthropology of the house in the past (including the recent past) was fuelled by a structuralist anthropologist who paid particular attention to issues of kinship: Claude Lévi-Strauss.

As argued more fully elsewhere by one of the editors of this thematic section (Pozzi 2021), in the first edition of *La voie des masques* (1975) Lévi-Strauss briefly discussed Franz Boas’ problematic description of the kinship system of the Kwakwaka’wakw (at the time known as the Kwakiutl), a Native American society based in northern Vancouver Island. Boas had encountered difficulties in identifying their fundamental social unit and consequently in choosing appropriate terminology: he first used the term *gens* to refer to the “elementary cell” but then he corrected himself by instead using the term clan; finally, he chose the native word *numaym* (*numayma*). This categorical ambiguity spoke to the impossibility of clarifying the apparent instability and coexistence of multiple types of lineage and marriage. Lévi-Strauss decided to work towards resolving this ambiguity, leading him to formulate the notion of *société à maisons* (Dominici 2019: 186-187).

According to the structuralist anthropologist, the *numayma* should not be considered an isolated case (as he himself had initially claimed, in agreement with Boas) but rather one possible example of a very common structure, the *maison* (house). In fact, Lévi-Strauss argued that this structure could be found practically everywhere, in medieval Europe, among the indigenous North American population the Yurok, and among the Kwakwaka’wakw. In the words of the French anthropologist, the *maison* is “[Une] personne morale détentrice d’un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels, qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s’exprimer dans le langage de la parenté ou de alliance, et, le plus souvent, des deux ensemble” (Lévi-Strauss 1983: 1224; 1979: 48).

This definition identifies the house as a corporate entity possessed of composite properties of tangible and intangible assets such as “land, power, and wealth” (Samanani, Lenhard 2019: 2). The *maison* is a social structure that transcends individuals with the aim of ensuring its own perpetuation. As a moral entity, it is able to replace “blood” as the sole defining element of group identity. The rules of the kinship system are strategically subverted and sacrificed – although not abandoned – in order to ensure the survival of the house. Viewed in this way, the house thus represents a symbolic, unconscious and operational social structure developed by the group, a structure that is able to survive over time thanks to the transmission of the deeds of ownership. In other words, the *maison* is responsible for the structural stability of society (Hamberger 2010).

This notion proved highly successful. It was adopted, in some cases uncritically, by several anthropologists (see Macdonald 1987; Waterson 1988, 2009; Fox 1987, 1993). Towards the end of the twenty-first century, however, two influential volumes contributed to a critical rethinking of the concept, emphasizing the limits and potential of the *maison* notion (Haddad 2014). The first volume, published by Carsten and Hugh-Jones in 1995, critiqued the taxonomic intention behind the concept. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond* represented the first coherent attempt to reformulate the concept of *maison* and critique its inherent structuralist paradigm through an original approach based on ethnographic cases, mainly in Latin America and Southeast Asia. The second volume, *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, edited by Joyce and Gillespie in 2000, took a more interdisciplinary approach to discussing the theory. It proposed further developments in the use of the concept even while maintaining a critique of the evolutionist and classifying spirit of the original notion.

Without going into too much detail, for the purposes of our argument here it is sufficient to note that both Carsten and Hugh-Jones’s text and Joyce and Gillespie’s highlight the surprising lack of interest in the material dimension of the house. In Levi-Strauss’ meaning, in fact, the *maison* was treated as a container to be filled. Instead, as comprehensively demonstrated by both volumes, the concreteness of houses must be taken into consideration as an emblematic dimension in which normative and material forms are mediated, reproduced, and even contested and negotiated (Carsten, Hugh-Jones 1995; see Miller 2005).

### *Materialities*

Given this general configuration, our aim is to promote an interpretative approach that reflects on socio-cultural dynamics starting from the materiality of houses in order to partially resolve the lack of interest in the materiality of houses that characterized the discipline up to a few years ago. The study of the houses, homes and households from the perspective of material culture is not new to anthropology. As suggested by Miller (2001: 4) who theorized materiality by approaching mere things as artifacts, thereby transcending the dualistic distinction between subjects and objects, “the emphasis was on the home as a representation of normative order through symbolic contrast. [...] Other approaches at that time emphasized the home as a stable foundation or anchor to kinship and domestic life”. While this thematic section certainly does employ a processual notion of house encompassing imaginaries, memories and feelings, it also places the concreteness of houses back at the centre of the analysis where normative and material forms are mediated, reproduced, and even contested or negotiated, as some feminist writings on domestic dimensions specifically remind us (Abu-Lughod 1986). In other words, “The Anatomy of Houses” seeks to make an original contribution to anthropological discussion by focusing on materiality as a basic and “driving force” propelled by humanity’s attempts to modify the world and deal with its transformations so as to bring it into “accord with beliefs as to how the world should be” (Miller 2005: 6).

According to Buchli (2013: 7), author of *Anthropology of Architecture*, three thinkers are key to the discussion of built form and its materiality. The first is Alfred Gell, who contributed to the debate with his work on the Maori meeting house “as a distributed object and distributed mind” (1998); the second is Claude Lévi-Strauss with his reflection on house societies (1987); and the third is Pierre Bourdieu with his work on Kabyle houses and the notion of habitus (1977; 1990). In addition, we would also cite Daniel Miller’s work on material culture and home possession (2001; 2005) and Tim Ingold’s reflections (2007) on materiality in architectural forms as well as his focus on the semiotic and mental aspects of form and the inherently relational quality of materials.

From the point of view of urban anthropology, represented in this case by Jaffe and de Koning’s (2016: 28-32) introductory volume, two aspects have received particular attention in analyses of houses and their materiality specifically: architecture and domestic space. On the one hand, architectural structures have been analysed mainly in terms of their relational and power

dimensions, influenced by both official goals and everyday practices (Cfr. Buchli 2013). On the other hand, studies on domestic spaces have focused primarily on the organization, decoration and use of houses (Dei 2011; Douglas 1991; Meloni 2011; Miller 2010). Nevertheless, anthropologists also study much more through the lens of houses: material techniques, economic and political structures, cosmologies, group dynamics, kinship, rituals, gender relationships, and so on. Houses could thus be seen as representing the intimate and dense core of every society – a “petrified time” (Roche 2000: 83) – and, at the same time, probably one of the few universal aspects of every cultural configuration (Appadurai 2000). As stated by Miller, “if home is where the heart is, then it is also where it is broken, torn and made whole in the flux of relationships, social and material” (Miller 2001: 15).

Building on these insights, we thus suggest considering houses as sites of experience and meaning-making: their design reflects ideal social relations, but their use transforms and negotiates such relations, making them “real” places. Houses can represent (temporary or permanent) “fixed points” in the biographies of our research participants (Pozzi 2020a; 2020b); they may constitute “dots” or markers in an increasingly liquid, inconstant, and flexible social reality. Indeed, although we recognize that houses are not immobile objects, we suggest that they can nonetheless mean stability, permanence, and protection, including in the imaginative form of an ideal goal, investment, or desire (Grassi 2019). Moreover, houses do not stand in opposition to the current moment’s characteristic “-scapes”, transnationalisms, or mobilities (Appadurai 2013). Rather, as most of the papers in this Special Issue ethnographically show, houses are complementary to these concerns. They are a sediment of these processes or a “break” in them. The “social construction of houses” is therefore affected by contemporary dynamics connected to uncertainty and movement. For all of these reasons, houses are privileged standpoints for uncovering the ways in which contemporary transformations are materialized, embodied and felt (Augé et al. 2016).

In general, the history of anthropology tells us that houses are complex products of societal transformations; at the same time, however, they can also be active *loci* that promote change. These dialectical elements invite us to consider houses as a necessary part of a broader process. There are many factors driving the theoretical necessity of considering different ways of “being at home”: transnational migrations, economic crises, logics of exclusion, wild urbanization, and touristification as well as the contemporary pandemic experience are some of the phenomena that are changing the experience of dwelling. If we take up Carsten’s call to “listen to them”, therefore, houses speak about identities but also political, economic,



and ideological processes. They constitute a point of connection among and a concrete result of these elements. They can uncover – to quote Tonkiss – both “the politics and practice of small incursions in material spaces, the possibilities these open up, and the forms of sociality they might entail” (Tonkiss 2013: 315).

*The contributions: A multilevel analysis of the house*

This thematic section presents three articles that ethnographically explore – at a global level – how houses and their materiality modify the world and deal with its transformations. The articles cover a very broad geographical spectrum, addressing three countries (Laos, Bolivia, and Tunisia) on three different continents. The research was conducted at different times, between 2012 and 2020, before the Covid 19 pandemic exploded. All the essays show the centrality of the house and its material dimension in the construction of individual subjectivity and community bonds, beginning from an awareness that the house, in the three different contexts investigated, represents “a foundational unity of community” as stated by Alderman in relation to Bolivia. However, the articles formulate this approach in specifically original ways: Stolz’s article mainly underlines the phenomenological dimension, Alderman’s the symbolic and ritual aspect, and Pontiggia’s the historical and materialist level.

Rosalie Stolz explores the relationship between materiality and houses through the concept of soundscape. In the uplands of northern Laos where bamboo and timber houses once prevailed, concrete houses are now on the rise. Drawing on experiences (including her own) of staying in both types of houses over the course of long-term ethnographic fieldwork among the Khmu, Stolz analyses the experiential difference of living surrounded by different materials from her and local inhabitants’ points of view. Her discussion shows that Khmu houses are a social entity that simultaneously embrace and unite their residents and the household group, connecting them with other houses, ancestors, and house spirits. Focusing on this cultural and social dimension, Stolz’s paper inspired by the phenomenological approaches to sociality in and across houses developed by Christine Helliwell (1996; 2006) and Catherine Allerton (2013) describes a materiality in the making – represented by the acoustic and relational dimensions of these new concrete houses – that is reflected in certain social changes. The article highlights “the implications” of changing housing materials, building on Elinoff (2016) to explore the implementation of “[...] new modes of political and moral being and belonging that remake, but do not completely disassemble, existing hierarchies of power” (Elinoff 2016: 612f.).



Jonathan Alderman presents the insights of lengthy ethnographic fieldwork with the Kallawayas, Bolivian shamanic-healers, aimed at understanding how – specifically from a cosmological and ritual perspective – people’s relationships with houses might change as a result of changes in their materiality. Alderman describes the way houses in the rural Bolivian Andes represent, mainly through their materiality, a significant mediator in relations between humans and nonhumans. The article examines how the house, known in Quechua-speaking communities as *wasi*, is constituted as a person in its own right and how rituals around the house connect its inhabitants to sacred places through the house. The case study thus provides a fertile opportunity for ethnographically examining the making of “the social organisation around the environs of the house” and how these “social relations are constituted through ritual and the material nature of the house itself”. Thanks to the materials used in their construction, houses in the rural Bolivian Andes become “a personified representation of the mountain”. Indeed, the mountain provides various materials the local community uses to shape their houses and homes: “mud for the walls, kindling for the fire, shrubs used in mixing building materials, wood for the roof, and grass for the roof-covering”. In conclusion, the paper examines the role of the house as a nonhuman being in itself and as a conduit between its inhabitants and local place deities; furthermore, the house in this article also becomes a metonymy for or – in the words of the author – a “fractal representation” of the wider social structure.

Stefano Pontiggia describes and analyses precarious dwellings in the mining town of Redeyef, Tunisia. Describing three different houses, Pontiggia sheds lights on the extent to which a socioeconomic context generated by a long history of deprivation affects peoples’ lives and relationships to homes. In this setting, the materiality of houses refers to historical processes and social expectations in a space of political and economic marginality. Pontiggia bases his analysis on two key concepts: “home-spectations” and “houses-to-be”. The first refers to “the expectations of success and social integration that locals, especially young men, place on home ownership”; the second one represents an innovative and original “ethnographic object” that may prove useful in adopting Carsten’s (2018) suggestion of treating houses as biographical objects capable of shedding light on “the multiple entanglements that houses illuminate between the lives and relations that are enacted within them and the historically-inflected social and political contexts in which they are situated” (Carsten 2018: 114).

In the final paper, an invited discussant, Irene Cieraad, senior researcher in the Department of Architecture, Delft University of Technology (the Netherlands) and author of the fundamental book *At Home: An Anthropology of Domestic Space* (1999), reflects on the thematic section, dialoguing with the main issues raised by the three author's proposals and arguments.

Taken together, the introduction and four contributions cast an innovative gaze on a branch of anthropology that has pursued multiple analytical directions over the history of the discipline, focusing on the material aspects of dwellings or, more precisely, taking those aspects as a fascinating starting point to then move beyond them. Given that contemporary societies expand by destroying ecosystems, returning to domestic space means rethinking our way of existing and, therefore, of inhabiting the entire planet. As Stolz states in this thematic section, in agreement with other authors such as Carsten (1997; 2018), Carsten and Hugh Jones (1995), Howell (2003), Janowski (1995), Sparkes and Howell (2003), and Waterson (2009), "[...] houses are more than mere physical shelter". Paradoxically, we can most effectively understand this point by beginning from an in-depth, thick analysis of their materiality.

To conclude, we would like to take on the words of Daniel Miller when he argues that "the life of anthropology comes from its insistence on seeing the world through perspectives we would never have even imagined if we had not forced ourselves into the site from which other people view their worlds. For this reason, material culture studies that focus on the fine-grained developments in material and social relations of the home become once again the vanguard for contemporary anthropology" (Miller 2001: 15-16). Without any pretence of seeking to represent the avant-garde of contemporary anthropology with this thematic section, these words invite us to grasp the centrality that this theme has represented for the discipline, not so much for its conservation and survival as to promote changes and transformations within it. Understood in this sense, the house is always a starting point.

## REFERENCES

- Abu-Lughod, Lila, 1986, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.
- Alexander, Catherine, Maja Hojer Bruun, Insa Koch, eds, 2018, Moral Economies of Housing, *Critique of Anthropology*, 38, 2.
- Allerton, Catherine, 2013, *Potent Landscapes. Place and Mobility in Eastern Indonesia*, Honolulu, Hawaii, University of Hawai'i Press.
- Appadurai, Arjun, 2013, *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*, London, Verso.
- Appadurai, Arjun, 2000, Spectral Housing and Urban Cleansing: Notes on Millennial Mumbai, *Public Culture*, 12: 627-651.
- Augé, Marc et al., 2016, *Le case dell'uomo. Abitare il mondo*, Milano, UTET.
- Bajani, Andrea, 2021, *Il libro delle case*, Milano, Feltrinelli.
- Bourdieu, Pierre, 1990, *The Logic of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University
- Buchli, Victor, 2013, *An Anthropology of Architecture*, London, Bloomsbury.
- Carsten, Janet, 2018, House-lives as ethnography/biography, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 26, 1: 103-116.
- Carsten, Janet, 2003, *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Carsten, Janet, 1997, *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*, Oxford, Clarendon Press.
- Carsten, Janet, Stephen Hugh-Jones, eds, 1995, *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cieraad, Irene, 1999, *At Home: An Anthropology of Domestic Space*, New York, Syracuse University Press.
- Cuomo, Massimo, 2021, *Casa è dove fa male*, Roma, E/O.
- Dei, Fabio, 2011, La materia del quotidiano. Introduzione, in *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*, Silvia Bernardi, Fabio Dei, Pietro Meloni, a cura di, Pisa, Pacini: 5-23.
- Domenici, Davide, 2019, La vitalità della casa. Il modello delle sociétés à maisons nella riflessione antropologica e archeologica e la sua applicazione al contesto mesoamericano, *Antropologia e teatro. Rivista di studi*, 10, 11: 186-213.
- Douglas, Mary, 1991, The Idea of a Home: A Kind of Space, *Social Research*, 58, 1: 287-307.
- Elinoff, Eli, 2016, A house is more than a house: aesthetic politics in a Northeastern Thai railway settlement, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22, 3: 610-632.
- Evans-Pritchard, Edward Evan, 1940, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press.

- Fava, Ferdinando, 2017, L'ospitalità e il fieldwork etnografico: epistemologia di una "relazione impermanente", *Antropologia*, 4, 2: 165-185.
- Fava, Ferdinando, Paolo Grassi, 2020, Violence and space. A comparative ethnography of two Italian «badlands», *Anuac*, 9, 1: 183-210.
- Fortes, Meyer, 1949, *The Web of Kinship among the Tallensi*, Oxford, Oxford University Press.
- Fox, James J., ed, 1993, *Inside Austronesian Houses. Perspectives on domestic designs for living*, Camberra, ANU Press.
- Fox, James J., 1987, The House as a Type of Social Organization in the Island of Rot, in *De la hute au palais. Sociétés "à maison" en Asie du Sud-Est insulaire*, Charles MacDonald, ed, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique: 171-191.
- Gell, Alfred, 1998, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- Gillespie, Susan D., Rosemary A. Joyce, eds, 2000, *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Godelier, Maurice, 2013, *Lévi-Strauss*, Paris, Seuil.
- Goldstein, Donna M., 2003, *Laughter Out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Grassi, Paolo, 2019, When Interlocutors Die: Time and Space of Mobility through the Biography of a Homeless Man, *Ethnography*, 22, 4: 534-555.
- Haddad, Élie, 2014, Qu'est-ce qu'une "maison"? De Lévi-Strauss aux recherches anthropologiques et historiques récentes, *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 212: 109-138.
- Hamberger, Klaus, 2010, La maison en perspective. Un modèle spatial de l'alliance, *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 194: 7-40
- Heidegger, Martin, 1993 [1971], Building Dwelling Thinking, in *Basic Writings*, New York, Harper Collins: 343-364.
- Helliwell, Christine, 2006, Good Walls Make Bad Neighbours. The Dayak Longhouse Community as a Community of Voices, in *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living*, Richard Fox, ed., Sydney, ANU Press: 45-65.
- Helliwell, Christine, 1996, Space and Sociality in a Dayak Longhouse, in *Things as They are. New Directions in Phenomenological Anthropology*, Michael Jackson, ed, Bloomington, Indiana University Press: 128-148.
- Herzfeld, Michael, 1992, *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Chicago, University of Chicago Press.
- Howell, Signe, 2003, The House as Analytic Concept. A Theoretical Overview, in *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain*, Stephen Sparkes, Signe Howell, eds, London and New York, Routledge: 16-33.
- Ingold, Tim, 2007, Materials against Materiality, *Archaeological Dialogues*, 14, 1: 1-16.

- Ingold, Tim, 2000, *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London and New York, Routledge.
- Jaffe, Rivke, Anouk De Koning, 2016, *Introducing Urban Anthropology*, London and New York, Routledge.
- Janowski, Monica, 1995, The Hearth-Group, the Conjugal Couple and the Symbolism of the Rice Meal among the Kelabit of Sarawak, in *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Janet Carsten, Stephen Hugh-Jones, eds, Cambridge, Cambridge University Press: 84-104.
- Lawrence-Zuniga, Denise, Donna Birdwell-Pheasant, eds, 1999, *House Life. Space, Place and Family in Europe*, London, Bloomsbury.
- Leach, Edmund Ronald, 1954, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, London, Bell.
- Leroi-Ghouran, André, 1977, *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio. La memoria e i ritmi*, Torino, Einaudi.
- Lévi-Strauss, Claude, 1984, *Paroles données*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude, 1983, Histoire et Ethnologie, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 38, 6: 1217-1231.
- Lévi-Strauss, Claude, 1979, Nobles sauvages, *Privat*: 41-55.
- Lévi-Strauss, Claude, 1975, *La voie des masques*, Genève, Skira.
- Macdonald, Charles, ed, 1987, *De la hutte au palais: sociétés "à maisons" en Asie de Sud-Est insulaire*, Paris, Edition du CNRS.
- Malinowski, Bronislaw, 1944, *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Meloni, Pietro, 2011, La cultura materiale nella sfera domestica, in *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*, Silvia Bernardi, Fabio Dei, Pietro Meloni, a cura di, Pisa, Pacini: 183-201.
- Miller, Daniel, 2010, *Stuff*, Cambridge, Polity Press.
- Miller, Daniel, 2005, *Materiality*, Durham and London, Duke University Press.
- Miller, Daniel, ed., 2001, *Home Possessions: Material Culture Behind Closed Doors*, London, Routledge.
- Picone, Mariavittoria, 2020, *Condominio Arenella*, Napoli, Edizioni Iod.
- Pitt-Rivers, Julian, 1977, The law of hospitality, in *The Fate of Shechem or The Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press: 94-112.
- Pozzi, Giacomo, 2020a, *Fuori casa. Antropologia degli sfratti a Milano*, Milano, Ledizioni.
- Pozzi, Giacomo, 2020b, If buildings could talk. Makeshift Urbanity on the Outskirts of Lisbon, in *Politics of Recuperation. Repair and Recovery in Post-crisis Portugal*, Francisco Martínez, ed, London, Bloomsbury Academic: 75-99.
- Pozzi, Giacomo, 2021, "Siamo una famiglia". Occupazioni abitative, sociétés à maisons e alienazione residenziale a Milano, *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], 23, 1: 1-24.

- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford, Oxford University Press.
- Roche, Daniel, 2000, *A History of Everyday Things. The Birth of Consumption in France (1600-1800)*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rossi, Aurelia, 2020, *La vicina gentile*, Mantova, Il Rio Edizioni.
- Russo, Stefania, 2020, *Non è mai troppo tardi*, Milano, Sperling & Kupfer.
- Sahlins, Marshall, 2014, *La parentela: cos'è e cosa non è*, Milano, Eleuthera.
- Sahlins, Marshall, 1972, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine-Atherton.
- Samanani, Farhan, Johannes Lenhard, 2019, House and Home, in *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, Felix Stein et al. Eds, [www.anthroencyclopedia.com/entry/house-and-home](http://www.anthroencyclopedia.com/entry/house-and-home), acced on 01/12/2021.
- Shapiro, Warren, 2012, Comment. Extensionism and the nature of kinship, *Journal of the Royal Anthropological Institute* n.s., 18: 191-193.
- Sparkes, Stephen, Signe Howell, eds, 2003, *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain*, London and New York, Routledge Curzon.
- Tonkiss, Fran, 2013, Austerity urbanism and the makeshift city, *City*, 17, 3: 312-324.
- Waterson, Roxana, 2009 [1990], *The Living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia*, Vermont, Tuttle Publishing.
- Waterson, Roxana, 1988, The House and the World: The Symbolism of Sa'dan Toraja House Carvings, *RES. Anthropology and Aesthetics*, 15: 34-60.

**Paolo GRASSI** is a post-doc fellow at the Polytechnic University of Milan, adjunct professor in Cultural Anthropology at the University of Padua, and local researcher for the European “TRANSGANG” project (Università di Milano Bicocca and Universitat Pompeu Fabra, Barcelona). He has carried out ethnographic research in the Dominican Republic, Guatemala and Italy, pursuing interests in issues relating to urban segregation, violence and insecurity. He has published books and articles in national and international journals. He is a member of the action research group Mapping San Siro based at the Polytechnic of Milan. Among his publications: *Il limbo urbano: conflitti territoriali, violenza e gang a Città del Guatemala* (Ombrecorte, 2015).

[paolo.grassi@polimi.it](mailto:paolo.grassi@polimi.it)

**Giacomo Pozzi** is a fixed-term research assistant at IULM University in Milan. He has carried out ethnographic research in Portugal, Italy, and Cape Verde. His main interests are housing vulnerability, urban marginality, welfare politics and practices of hospitality. He is the author of several articles published in national and international journals and the book *Fuori Casa. Antropologia degli sfratti a Milano* (Ledizioni, 2020). He is a member of the editorial staff of the journal *Antropologia* and co-director of *Territori* (a book series Editpress).

[giacomo.pozzi@iulm.it](mailto:giacomo.pozzi@iulm.it)

---

This work is licensed under the Creative Commons © Giacomo Pozzi, Paolo Grassi

*The anatomy of houses: Materialities of being at home*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 111-128.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3869





# House personhood in rural Andean Bolivia

**Jonathan ALDERMAN**

Ludwig Maximilian University, Munich

---

**ABSTRACT:** In the rural Bolivian Andes, personhood is defined by intersubjective reciprocal relationships between human and nonhuman beings. This paper examines the role of the house as a living being in itself and a conduit between its inhabitants and local place deities. In the rural Andes, houses (traditionally made from adobe but increasingly from brick) materially connect their inhabitants with a sacred landscape, and rituals performed at their construction create the house as a living being in its own right. This article, based on fieldwork with the Kallawayas, an indigenous nation in Northwest Bolivia, examines the Kallawayaya relationship to the house in the context of Andean ethnography on housebuilding, observing the role of the house in communal ritual life. The house, for the Kallawayas, is argued to be an assemblage of energy with its inhabitants and the landscape, a fractal representative of the homologous structure of the rural Andean community, the *ayllu*.

**KEYWORDS:** KALLAWAYA; ANDES; HOUSES; AYLLU; RITUAL.

---

---

This work is licensed under the Creative Commons © Jonathan Alderman

*House personhood in rural Andean Bolivia*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 129-154.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4550



### *Introduction*

The house in the rural Bolivian Andes is a foundational unit of community, and a significant mediator in relations between humans and nonhumans that are a defining feature (alongside kinship) of a rural Andean community as an ayllu. This article examines how the house, known in Quechua-speaking communities as *wasi*, is constituted as a person in its own right and the rituals around the house that connect its inhabitants through the house to sacred places. A *wasi* is “both a physical space and a group of structures as well as the people who occupy them” (Rockefeller 2010: 68), and as such provides ample opportunity to examine ethnographically both the social organisation around the environs of the house (see Carsten 1995; Janowski 1995, influenced by Levi-Strauss’s 1983 and 1987 concept of House Societies) and how these social relations are constituted through ritual and the material nature of the house itself (see Buchli 2013).

The article draws mainly on ethnographic research conducted in early 2019 in the province of Bautista Saavedra in the North of the department of La Paz in Northwest Bolivia, in ayllus self-identifying as Kallawayas. Fieldwork was financed by a grant from the Society for Latin American Studies for research that proposed to study the relationship between people in Kallawayas ayllus and their houses. My interest in the topic had been piqued after returning to the municipality of Charazani (one of two municipalities in the province) (see figure 1) for six weeks shortly after completing my PhD (2016), and three and a half years after initial fieldwork there in 2012-2013 to find that many of the families I knew had new houses, donated or subsidised by the State Housing Agency (see Alderman 2021). The nature of the material from which they were built – brick, cement and ceramic tiles, all construction materials brought from outside the local region – were in contrast to the adobe houses I had witnessed being constructed, and indeed helped to construct myself, during my initial fieldwork (see Alderman 2016, 2021, forthcoming). The objective of my fieldwork in 2019 was to investigate Kallawayas understandings of, and relations with, the house, to understand how relationships with houses might change because of differences in their materiality. Here, though, I focus on the ritual relationships through which a house’s personhood is constituted, as understood by the Kallawayas.

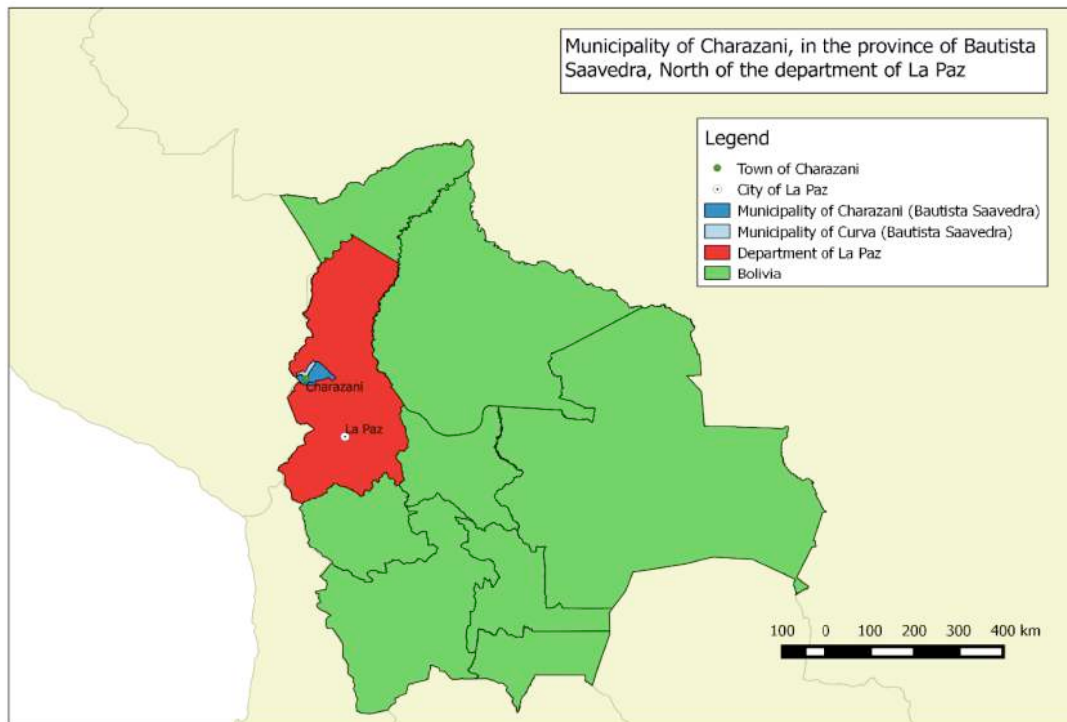


FIG 1: Location of research.

The Kallawayas are one of thirty-six indigenous nations implicitly recognised in Bolivia's 2009 constitution through their language Macha-Jujay, an official language of the state (Constitución Política del Estado, 2009 [NCPE]: article 5.1), though the most commonly-spoken languages in the province are Spanish, Quechua and Aymara. The Kallawayas are most well-known in Bolivia through their reputation as traditional healers and shamanic ritualists. While these two professions have been regarded by some researchers as entirely separate (Bastien 1985), and some, such as Schoop (1988 [1984]) have defined only those travelling to heal as Kallawayas, others, such as Rösing (1996: 65-67), find there is not necessarily a separation of roles. Indeed, Kallawayas regard offerings to place-deities as vital to individual and collective health. The most powerful places are mountaintops, referred to as *achachilas* and *machulas* in Aymara and Quechua respectively (though both terms are used interchangeably by the Quechua-speakers), terms literally meaning grandparent. Sacred places are also often referred to by Kallawayas as *lugarniyuq*, the Quechua suffix *-yuq*, added to the Spanish word for place, ambiguously indicating both belonging to and ownership over places, as well as in Spanish as sacred places. Mannheim and Salas Carreño (2015: 63-64) and Salas Carreño (2016: 832)

have argued that it is wrong to think of there being sacred places in the Andes, since there is no division between the sacred and the profane; rather, there are named places that “have a fractal quality, as it is possible to find more and more names within a given place” that are “vastly more powerful than humans,” and which “receive privileged attention” (Salas Carreño 2016: 832). Whilst from my observations I agree that naming is critical in conferring personhood on a place, and that for the Kallawayas it is what makes a place *lugarniyuq*, I take the lead from Kallawayas themselves (including one quoted here) in referring to them at times as sacred places. Naming confers a sacred quality to a place, making it subject to ritual offerings, called *pagos*, or commonly in the Kallawayaya context, *mesas* or *k'intus* (burnt offerings) or *kuchos* (buried offerings). Marisol de la Cadena (2014; 2015) has argued that through mutual exchanges between humans (*runa* or *runakuna*, pl. in Quechua) and what she calls Earth Beings, the identity of both, and the ayllu itself mutually emerge together. According to Ina Rösing (2003: 604-675; 1996: 439), Kallawayas believe that if humans fail to maintain their obligations towards sacred places, then sacrificial debt builds up, and, rather than providing beneficial weather for the Kallawayas' crops, *lugarniyuq* may instead cause catastrophic events.

Not just mountains, the most commonly cited named place in Andeanist ethnographies, but also houses can be *lugarniyuq* that are both mediators for offerings to more powerful mountain *lugarniyuq* (achachilas) and also recipients of offerings as named places themselves. At its construction, a *wasi* is enlivened by rituals that connect it to shrines on mountaintops and imbue the house with its own personhood through the spirit of Condor Tapa Mamani (the nest of the condor), the condor being itself a messenger of the gods. As will be examined ethnographically, exchanges between humans and nonhumans inhabiting sacred places take place through shrines known as *cabildos* (often pronounced *kawiltu* by Quechua speakers), located in the patios of houses. It is the *cabildo* where the Condor Tapa Mamani is generally understood to be specifically located. Each *cabildo* is a named place in its own right, and the name of the shrine is commonly used in speech as a synecdoche for the whole patio even including the house as well. The patio is at the centre of communal life, both as the stage for ritual offerings, but also of family and neighbourhood gatherings. In traditional Kallawayaya houses (rather than those recently built by the Bolivian State Housing Agency, which are self-contained; Alderman 2021), each room opens up onto the patio, rather than leading into one another, so is the common space of the family where visitors are greeted and social life takes place (Muñoz Morán 2020a: 105).

A central characteristic of the *wasi* is its recursiveness: “it can refer to a room, a building, a complex, and also the land that contains these” (Rockefeller 2010: 68). An examination of the *wasi*, therefore, provides an insight into the fractal nature of the ayllu, characterised by its homologous structure, as has been widely recognised in Andeanist ethnography (see particularly Allen 1997; 2016), compared to Chinese boxes (Platt 1986: 255) or Russian dolls (Harvey and Knox 2010: 131). As Catherine Allen (1997: 81) has described, “[e]very microcosm is a macrocosm and vice versa”. This is because Andean people like the Kallawayas regard the world in monastic terms as composed of one substance, and thus acting on one part can have effects for other parts through flows of energy that materially pass through the *cabildo*.

The article will examine the recursive structure within which the house and shrine connect their inhabitants to an animated landscape, firstly, by examining the rituals through which a *wasi* is understood to attain personhood, then the *cabildo* itself and the offerings that are made through it, and finally how an understanding of Kallawayas houses as assemblages with their inhabitants and the landscape is experienced practically, by examining some of the exchanges that take place in the ritual of Irwi in the Kallawayas ayllu of Amarete, when named places are fed as reciprocation for providing the first products of the harvest. In this last section I focus most closely on the role of the male authorities of Amarete (known as *jilakatas*) in the Irwi ritual because I personally participated in Irwi most closely with them, and they at times performed rituals separately from their wives (*mama tallas*). Though I have male and female interlocutors in Kallawayas ayllus, the majority are male and middle-aged. This is partly as a result of my initial research having been conducted within the male-dominated Kallawayas autonomy assembly, when I studied the Kallawayas project to convert the municipality of Charazani into constitutionally recognised indigenous originary peasant autonomy (*autonomía indígena originario campesina*) in 2012 (see Alderman 2016; 2018). I was invited to participate in the Irwi ritual by two men who had participated in the autonomy assembly, and who now both happened to be *jilakatas* during the same year. My other interlocutor, cited in this essay, is a Kallawayas healer from a different ayllu, Lunlaya, who I have also known since my initial fieldwork in 2012. This reflects my fieldwork that began as multi-sited across the municipality in an effort to understand the political project of the municipality and the ritual relationships within and between them.

### *The nest of the condor*

In this section, I will describe how the *wasi* develops personhood, with reference to Andean ethnographic literature, and descriptions of house-building ceremonies in Kallawayaya ayllus, based on my own observations and the description of a Kallawayaya healer, Aurelio. Catherine Allen, who has written extensively on the relationship between people and houses in the Andes finds that all matter is potentially alive and imbued with agency, all material things possessing a kind of personhood (Allen 2015: 24). Houses live because they are “formed out of the living Earth” (Allen 1988: 44) but “[w]ithout human intervention, the spot of earth on which, and out of which, the house is fashioned lies inert and without identity” (2015: 34). Houses become alive through rituals that activate their latent connection to mountain authorities, by making the house the centre of the circulation of animating forces that convert material things into persons (Muñoz Morán 2020b: 16). As will be looked at in more detail later, exchanges occur between people and the mountain deities (*achachilas*) through mutual feeding. By feeding *achachilas* through the house, they animate it (Gose 2018: 490).

Through materials used in its construction, the adobe house becomes what Denise Arnold (1991: 16) has referred to in relation to houses in Potosí in Southern Bolivia as “a personified representation of the mountain”. The mountain provides mud for the walls, kindling for the fire, shrubs used in mixing building materials, wood for the roof, and grass for the roof-covering. The straw represents the building’s hair, roof-timbers its collar, the rafters its ribcage, and the outside walls analogous to the cliff-face (1991: 22, 26). Descola (2013) has characterised Andean society as based on analogism. Different entities are unique, but connected to one another through analogous traits. Catherine Allen (2016: 437), however, while agreeing with Descola’s classification of Andean societies as analogical, argues that they rely on an underlying animism. In her analysis of *inqaychus* (small stones in the shape of figures such as animals, said to be made and animated by mountains), Allen (2016) argues that in the Andes analogous objects are not merely connected by representation, but by one being a “literal instantiation” of another (2016: 436). A house is not just *like* the mountain, but through what Allen (2016: 429), drawing on Gell (1998) refers to as distributed personhood, is imbued with the animating substance of the mountain itself. This animating force is in Quechua communities often referred to as *animu*, though in the Quechua-speaking ayllus of Kallawayaya



healers, the Aymara word *ajayu* is more common. Kallawayas believe that people have two *ajayus* (souls), a larger one (which leaves at death) and a smaller one (which can be lost due to fright). One of the specialisms of Kallawayas is recuperating the latter *ajayu* (Alderman 2016: 204). Muñoz Morán (2020b: 9) has argued that the person in the Andes is not understood unless in the context of these animating forces. The personhood of the house-wasi has to be understood in these terms.

How is a wasi animated? Before a brick is laid for the walls foundations are dug, and in a ceremony called a *wajta*, attended by neighbours and relations of the couple whose house is being built, offerings known as *kuchos* are buried. At a *wajta* that I participated in for the construction of my host family's house in the Kallawayaya ayllu of Amarete in 2012, an offering was made by a contracted ritualist to the *achachilas* and *Pachamama*, consisting of male and female llama foetuses, provided by the head of the household, *untu* (llama fat), and plates made of cotton wool in which were placed a *dulce mesa* (coloured sweets in the shape of various figures), a *qolqe libro* (golden paper), a carnation, incense and coca leaves. A second offering was made to the *chullpas*, pre-Christian ancestors who in stories told across the Andes are commonly described as having burnt to a crisp when the sun (Christ) rose for the first time (Abercrombie 1998; Bold 2019; Llanos Layme 2004: 170; Sendón 2010: 114; Canessa 2012: 132; Rivet and Tomasi 2016: 380). Unlike the offerings to the *achachilas* and *Pachamama*, which are made for the benefits they might bring, offerings to the *chullpas* are made so that they do not sabotage the house (see Alderman forthcoming). This offering consisted of a pig foetus, pig fat, coca, and plates made of grey llama fibre, containing a *dulce mesa* containing all white sweets, rather than of different colours. Finally, foods native to the local region, such as barley and quinoa were buried alongside streamers and confetti. In addition, the family and friends on the male side of the family brought guinea pigs which the ritualist buried on the right and front of the house to demarcate its male side, and the family and friends of the female side of the family brought guinea pigs which were buried on the left and back of the house to demarcate its female side. Weismantel (1988: 131) notes that to kill a guinea pig for someone is to declare that you would like to deepen and formalise a friendship between your two households; alongside the llama foetuses in the corners, they are buried as an offering to the *achachilas* and the *Pachamama* to ask their protection over the house (Alderman 2021: 106). Arnold (1991: 17) notes that the corners are considered female in relation to the mountains, considered male; the offering formalises a relationship between the two.



The *wasi* only finally attains personhood with the laying of the roof. Roof-laying ceremonies described in research from Andean Peru and called variously *zafacasa* (Leinaweaver 2009) *wasichay* (Allen 1988: 44) and *wasi lanta* (Gose 1991; Martínez 2019), involve cutting straw roofs, in a manner analogous to the first hair-cutting of children, known in Quechua as a *rutucha*, the ritual which marks children's first stage in becoming full persons (Canessa 2012: 136-139) (cfr. Rivera Andía 2018, who describes the *iglesia qatay* – the roofing of the church, as explicitly analogous to the child's first haircut, and therefore finds the church building to be analogous to a human being). In Kallawayaya ayllus nowadays families constructing their own houses commonly use corrugated iron for the roofs. This is called *wasi qatay* (house covering). However, a ceremony, called a *wasi q'oñichi* (house warming) in which straw is brought and burned in order to energise the house, is still performed, regardless of the construction material. The house's completion, through the roofing ceremony, marks an attainment of personhood. In conversation with a Kallawayaya healer, Aurelio, at his house in the ayllu of Lunlaya in 2019, he described it as then becoming inhabited by a spirit called Condor Tapa Mamani. "Condor Tapa Mamani is the god of the house, because once the house is finished it is like a person. It is living energy". Aurelio told me, there are "Kallawayaya superstitions" connected to the house as a result. "So, we sleep there, we live there. That's why we have to respect her<sup>1</sup>. And we can't fight inside her either". This is because to do so would fill the house with "bad energy".

"It can even make us sick, the house... Because the house is like a person when it is finished. So, inside one mustn't fight. One mustn't argue, and one mustn't whistle. So, we have to respect her. And the people who live there, when we fight, we can disappoint the house. This is why in a ritual, when a person gets sick we say, *wasikicha japisunki*, *wasiki japisunki*, or *wasipacha onqo jachasunki*, this means your house has deceived you"

"She has taken your energy", I checked.

"The small soul (*pequena alma*)", Aurelio replied. "So, the house can make us ill... This is why, before constructing a house, in this place, because it is going to be ours, where we will sleep, rest, laugh, talk, this is why in the four corners we put a clay pot with all of our foods: q'aya, potatoes, chuño, corn, wheat, beans, barley, full, so that this house does not fill with air, so that the house is very full, so that there is happiness. So that in this house there is no lack of food. It is also a form of offering to the divinities of the place. Because for the Kallawayas every place has its divinity. So, we bury this pot before beginning the cement". (see Alderman forthcoming).

"The house has a small god?", I asked.

1. The interview was conducted in Spanish, so Aurelio told me "hay que respetarla", referring to "la casa" as feminine. In reality, the house is composed of both male and female genders, though Arnold (1991: 17) writes that corners, in particular, are considered female in relation to male mountains.

“Exactly. So, we also plant llama fetuses. With carnations, with *k'intus* [offerings]. So, with the objective that in this house we are always content, happy, not in a bad mood, because there are people that get moody in their house, and when they go out they are happy”, he laughed.

Becoming serious Aurelio emphasised that “we have to pray [*salmear*], ... [because if a person hasn't] offered anything, then this house will always be filled with negative energy... So, we have to *salmear* so that the house is very fertile, so that when people come to this house it is always content, because happiness has to reign within the house”.

Aurelio went on: “You always have to do that, even if it has a cost. Because a llama fetus costs 70 bolivianos<sup>2</sup>, but you absolutely have to plant (*plantar*) the llama fetus in the house... This Condor Tapa Mamani is the god of the house. Yes, this is what contains the heat, the energy within a room. That is where the children are, the family. This is where we sleep, so we have to respect it. And it is always like this. From the time of our grandfathers, our grandmothers, we always do this, before beginning the cement, we always do this. Because where we are building, that is where the owners of the place are, and we have to ask for permission from them”<sup>3</sup>.

Aurelio's description of Condor Tapa Mamani as a god inhabiting the house matches similar ethnographic descriptions from elsewhere in Andean Bolivia of *kunturmamani* (condor-falcon) as a house spirit “that is most closely associated with the birth of humans as he presides over household production”, and who Andrew Canessa's (2012: 121) informant elsewhere in the department of La Paz describes as “the ‘pachamama’ of the house”, and Denise Arnold's (1991: 35) finding that in the North of Potosí, the house was addressed as mother nest (*tapa mamala* in Aymara) “from the moment when the walls stand up and the construction is complete” or alternatively the “nest of the condor and the falcon”.

In both my conversations with other informants and in Ina Rösing's research in the Kallawayá region, there are variations on the interpretation of this spirit. Another friend, Juan, in the town of Charazani (see figure 2), the son of a noted local healer, explained to me that Condor Tapa Mamani was in a much broader sense “the energy of the universe” that can be invoked anywhere, “in the field, in the house, on the road”. One of Rösing's interlocutors regarded “nest of Condor Mamani” as not just restricted to the house, but everything connected to the earth: “it's the Pachamama, it's our cabildo, it's our house...”, another that “the cabildo is Condor Mamani, the nest of the Condor. Our village is Condor Mamani, wherever it is found; our village, our house, that is Condor Mamani” (Rösing 1990: 158).

2. Roughly €8.50, as of 04.07.2021 (source: XE.com).

3. Interview (in Spanish) with Aurelio Ortiz, in ayllu Lunlaya (15<sup>th</sup> January 2019).

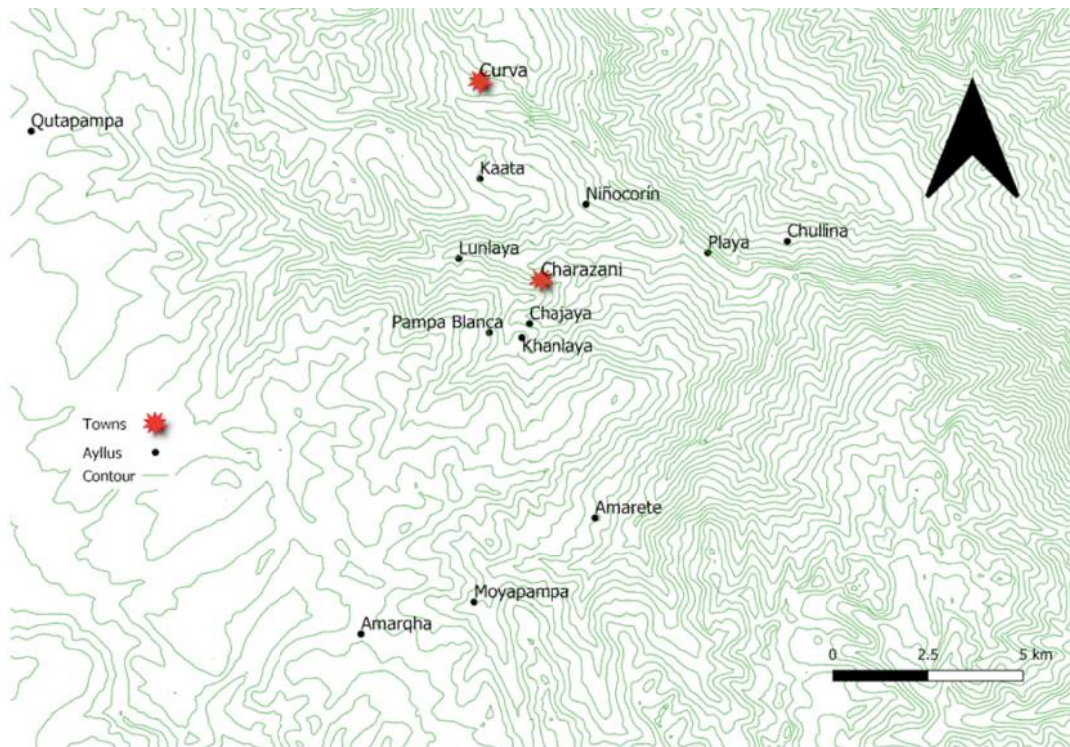


FIG 2: Map of ayllus and towns in the province of Bautista Saavedra.

### *The cabildo in the ritual healing of the Kallawayas*

If Condor Tapa Mamani is both a house spirit and one inhabiting sacred places in general, it is through the cabildo as a physical shrine in the house's patio that the house is connected with these other sacred places. Rösing's interlocutors inform her that "the nest of the condor, of Condor Mamani, is always the cabildo. Nest of the Condor, it accompanies us through life, as a mother or father" (1990: 159), (the current man ritualist of Amarete has similarly told me that the spirit of the house looks after one as one grows up) but also that the Condor Mamani is a messenger for the gods. When an offering is made, he takes it to the sacred places (Rösing 1990: 157). In a fractal-homology typical of the ayllu, Condor Tapa Mamani both inhabits and is the cabildo. In prayers, the cabildo of the house is referred to directly as *condor tapa*, the nest of the condor (Rösing 1990: 156). The Condor is a sacred bird in the Andes, significant for what it represents. In Penny Harvey's (1997: 34-36) research in Andean Peru she refers to the condor as a powerful visitor, whose wild presence represents supernatural forces in the nonhuman landscape that are potentially dangerous because they are

unpredictable and outside human control, but is necessary for the regeneration of the community. The condor's name in Quechua and Aymara is *mallku*, a name also applied to sacred mountaintops and the highest authority of an ayllu (Rösing 1990: 158-159).

The house cabildo functions as “the centre of communication with the sacred places” (Rösing 1990: 109) because they are materially connected to other cabildos located in sacred places such as mountaintops (Rösing 1990: 36). This is because of what Gose (2018: 492) refers to as “ontological blurring... between the mountain and the lesser beings it animates and encompasses”: they are both separate and the same. In Platt's (1997) description of a shamanic session in Potosí, an ayllu's ritualist is possessed by the spirit of a condor and able to communicate with mountains. This is because *mallkus* are both the mountains's messengers and instantiations of the mountains themselves. Rösing (1990: 108) describes the significance of the cabildo as follows:

There is no house, there is no village, there is no sacred mountain or sacred lake without a cabildo. The cabildo is the sacrificial place of the house, village or mountain. Usually, the cabildo consists of nothing more than a large stone that rests upon the ground. The stone of the cabildo is lifted up so that the offerings can be burned under her. In special cases, the offerings are buried beneath the cabildo. The faith in the sacred places and the faith in the cabildo are inseparable. The cabildo has a meaning so large that a curandero [healer] told [Ina Rösing] once that a house without a cabildo is worthless, it isn't even worth entering such a house.

The shrine in the patio known in the Kallawayá region as a cabildo has different names in other parts of the Bolivian Andes. In the Toracarí valley in the North of Potosí, Into Goudsmit finds them called *iskinas*, “small stone tables everyone has in their courtyards and houses” (2016: 32), which are themselves “deities that form a partnership with male cumbres [mountaintops]” (2016: 39). Arnold (1998: 106, cited in Goudsmit 2016: 39) “describes Isquinas as the foundations or roots of houses” (Goudsmit 2016: 39). In Rockefeller's (2010) ethnography of Quirpini in the department of Chuquisaca the patio shrine is called a *wirjin*; “to have a house without a *wirjin* to ch'alla [make a ritual libation to] at Carnaval is, in some sense, not to have a house at all”, because “a decent family must have a space in which to offer hospitality to guests” (Rockefeller 2010: 93).

The designation cabildo, though, is a particularly apt term to refer to the family shrine because rather than refer simply to a physical space the term encapsulates its characteristic as a gathering place where *lugarniyuq* congregate to eat and talk (Mannheim and Salas Carreño 2015: 62). In common parlance, cabildo is a term used to refer to a public meeting –



especially a *cabildo abierto* (open meetings, where political decisions are made), but perhaps more significant in this context is Platt's (1986: 231) description of *cabildo* as a synonymous term for a minor ayllu (large ayllus being divided, as fractals into smaller ayllus, with each family a member both of a maximal and a minimal ayllu; for example, *Athun* [large] ayllu Amarete is subdivided into four *sullk'a* [small] ayllus) (see also Arnold and Hastorf 2008: 125; Goudsmit 2016: 131). This usage of the term could probably be traced back to the 1570s-1580s, when Viceroy Toledo's reforms, regrouping 1.5 million Indians into 600 *reducciones* (model Spanish-style towns arranged around a central church and square), required each community to install government institutions, especially the *cabildo* or town council (Saignes 1999: 63). "The *cabildo* system as instituted by Toledo", writes Abercrombie (1994: 103), "was modelled upon Spain's 'democratic' communities. It included yearly rotating elective authorities, specifically *alcaldes* and *alguaciles*, posts inherited by the Spaniards from the Moors". These developed into

elaborate intra- and inter-ayllu turn systems [...] to spread the weight and honours of the responsibility equitably around' and '[s]ome time during the seventeenth-century, probably, but certainly by the mid-eighteenth, these systems of civil and ecclesiastical obligations merged into a single system throughout the region, becoming what is called, in the literature, the *fiesta-cargo* system, a "prestige" ladder or fixed individual career of ritual and civic obligations' (Abercrombie 1994: 106).

Saignes (1995: 190) feels that *cabildos*, amongst other colonial institutions both "reflected and promoted a profound reordering of social relationships".

As I have described elsewhere (Alderman 2015), in the Kallawaya region, mountains are understood to take on rotative positions of authority or *cargos*. Each ayllu has their *watayuq* (the authority for that year, *wata* in Quechua meaning year, and the suffix *-yuq* ambiguously meaning both belonging to and owning) from among the mountains that surround them, that is specifically named as receiving a "plate" of ritual food within offerings to sacred places. In Aymara-speaking areas this mountain is known as *marani*, and in Jesús de Machaca, according to Orta (2013: 50), the rotation of the *marani* evokes political offices, with the *marani* spoken of as constituting a *cabildo*. In the Quechua-speaking area around Rapaz in the Checras Valley in central Peru, Salomon (2018: 28) describes the mountain range referred to as the "*cabildo* (town council) of the hills", while Platt (1997: 38) also uses the term *cabildo* to describe a shamanic session, therefore a meeting between humans and nonhumans. According to Juan, in Charazani, mountain authorities hold meetings that parallel those of the

local *sindicato*, in which there is a General Secretary, a Secretary of Relations, a messenger, etc. When the Kallawayas elect their leaders, they replicate the meetings of the *achachilas* who elect their own authorities by throwing rocks (Alderman 2015: 38). The *cabildo* then, as a sacrificial shrine, is itself a fractal subdivision of the *ayllu*, and is its very centre, since the exchanges that take place through the *cabildo* characterise the *ayllu qua ayllu*.

*The world as a nest, and the nest as a world*

For the world is a nest, and an immense power holds the inhabitant of the world in this nest (Bachelard 1964: 103).

If the *cabildo* is the place of communication between human beings and the sacred places around them in the Kallawayaya *ayllu*, then the medium of this communication is the *k'intu*. A *k'intu* is an offering that can take different forms. A *k'intu* is firstly a name commonly used to refer to gifts of carefully arranged coca passed from one person to another. In many community meetings I have sat in, while all present have been *pijcheando* (chewing) coca, I have been passed a *k'intu* of coca by the person next to me. This is often four or five leaves in good condition (not with holes in!), sometimes with one leaf wrapped around them. The minimum is two. As various anthropologists have noted, the usual etiquette, before consuming the *k'intu* is to acknowledge significant sacred places, motioning or sometimes blowing the *k'intu* towards them to share in its essence, often while naming them aloud or under one's breath (Mannehim and Salas Carreño 2015: 63, 68; de la Cadena 2015: 94; Salas Carreño 2016: 822-823; 2019: 156-157; Gose 2018: 494).

According to Aurelio, "You give a *k'intu* for an official conversation". If one goes to ask for *ayni* (reciprocal assistance) from a neighbour, one will take coca and offer it to begin the conversation. In a previous generation it was common for parents to look for a bride for their son, taking a bag of coca with them as an offering to begin a conversation with parents of the potential bride. To accept the coca means that a proposition has been accepted.

A *k'intu* can also refer specifically to the offering made to the sacred places of the *ayllu*. Often referred to in Spanish as a *mesa blanca* (*mesa* from the Spanish *misa* [mass], an allusion to the Catholic ritual), the Kallawayaya offering for general health is also called in Quechua a *yuraj* (white) *k'intu* (offering). Aurelio explained:

When you put a *k'intu* on the offering of the mesa, it is a *mesa blanca*; when we speak like this, when we speak between ourselves, it is a form of speaking officially, an agreement, in which we are arriving at an agreement. An activity, a business, etc. But when the offering is put in the mesa, and we are performing a ceremony, then we give coca, so this is to talk officially with the Pachamama and with the sacred places. With the *k'intu* of coca that you have in your hand, and which you are going to put in offerings you are not talking with people. With this *k'intu* you are talking with the Pachamama, to the sacred places, to the divinities. You are saying that you are going to change, that you are not going to fight... if you have made mistakes asking for the Pachamama to forgive you. It's a direct conversation with the Pachamama and the divinities<sup>4</sup>.

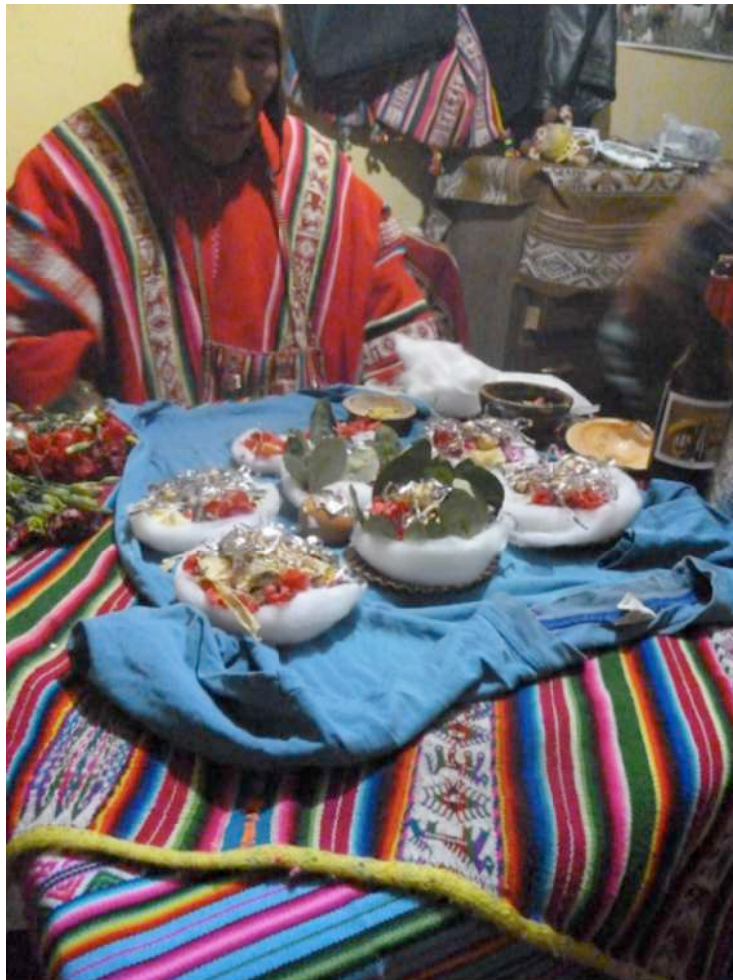


FIG 3: The *k'intus* in a *mesa blanca* Aurelio performed for me in 2013. Photo by J. Alderman.

4. Interview (in Spanish) with Aurelio Ortiz, ayllu Lunlaya, 15<sup>th</sup> January 2019.



The *yuraj k'intu*<sup>5</sup> consists of various “plates” (see figure 3). The plate “is a ‘nest’ made with cotton, with sheep, alpaca or llama wool, in which offerings (for example, coca leaves) are placed. This is also sometimes called *q'into* in the callawayaya region. In other regions – not far from the callawayaya villages – *q'into* refers to a bunch of coca leaves placed in a plate” (Rösing 1990: 36-37).

The nature of the *k'intu* as both a plate of offering and a nest makes it homologous with the *cabildo* in which the offering is made. The *k'intu/tapa* is a fractal, because it is both the offering and the place where the offering is made. It is itself an *ayllu* within an *ayllu*.

### *Ritual communication in the Irwi ceremony in Amarete*

In this section I will examine the communication between humans and *achachilas* through ritual feeding in the Kallawayaya *ayllu* of Amarete, lying at 3,800 metres in altitude, and four hour's walk from the eponymous town at the centre of the municipality of Charazani. De la Cadena (2014; 2015) and Salas Carreño (2016) argue that it is through the relationship between humans and places that humans themselves emerge as persons, but, as I have argued, in Kallawayaya *ayllus* it is also through exchanges between humans and *achachilas* that the house emerges as a named place. While earlier I discussed the spirit of Condor Tapa Mamani inhabiting the house as a messenger of the mountains, here I will look at the relationship between people in Amarete and *cabildos* also as individual named places in their own right.

In February 2019, I accompanied the authorities (known as *jilakatas* or more properly in Quechua *jilakatakuna*, pl., positions of authority that rotate annually) of the *ayllu* of Amarete in the collective ritual of Irwi, which takes place annually the week before carnival to mark the first harvest. Irwi literally means “to try” and partly involves the 14 *jilakatakuna*, being given the first vegetables of the year's harvest to taste. Irwi has been described in great detail by Ina Rösing (2003), who was invited to participate by the *ayllu* authorities in 1993. I will only present certain aspects of the ritual that took place in the house of the sponsor of the ceremony, known as the *alférez*, and in the house of the *ayllu*'s ritualist, the *wata purichiq*, which highlight the relationship between its inhabitants and an animate landscape. Wata

---

5. Although Ina Rösing uses the spelling “q'into”, when asking my friends and interlocutors in Charazani as to the correct spelling, I found disagreement between “k'intu” and “q'into”. I am following the spelling set out in Jesús Lara's Quechua-Spanish dictionary (2001), and Felix Layme Pairumani's (1992) Aymara-Spanish dictionary, which both give “k'intu” as the correct spelling.

purichiq literally means in Quechua, the one who makes the year walk, and he makes the year walk by making sure that the agricultural rituals, including offerings for *lugarniyuq*, are performed correctly. The *alférez* sponsored Irwi by gathering together the relevant ritual equipment, including purchasing the sacrificial animal. As I go on to describe, the rituals in which the authorities collectively recompensed the *alférez* for this sacrifice demonstrate an understanding of the house and its inhabitants as an assemblage of shared energy, as referred to by the healer Aurelio in an earlier section.

On Wednesday morning, ritual offerings were made in the cabildos of the *alférez* and the wata purichiq as well as the surrounding house and patio. The cabildo in the patio of the wata purichiq is named Chukisán, but also called Qhowa Isqani, because it is understood as the wife of Isqani, the most powerful mountain in the Kallawaya region, and particularly important to Amarete because of its proximity. In the wata purichiq's patio, he and jilakatakuna made offerings to named places in the region, including the cabildo itself, using a carnation to sprinkle wine in the direction of each named place in turn. These included local mountains like Isqani and Atichamán, but also mountains further afield (the wata purichiq named Machu Picchu, for example). While the jilakatakuna fed achachilas through *ch'allas* (libations) with the carnation, the wata purichiq invited each of them to add water that they had collected from springs around the ayllu the previous day to pots boiling on two pyres to which the wata purichiq also added black and white corn. When both pots were well boiled, the wata purichiq added to each the carbonised heads of two llama foetuses that had been heating with coca leaves and llama fat on a third pyre. Everyone present then took a wooden oval cup called a *mat'i* (Rosing 2003: 312), filled it with some of the mixture, drank some and sprayed the rest around the patio in a circular motion from left to right, covering the house, those present, and the street outside over the patio's outer wall (see figure 4). This *ch'alla* was a way of strengthening their relationship with the gods around the ayllu by feeding them vital substances. Salas Carreño (2016: 827) writes that from a Quechua perspective, "named places are the primary givers of all types of food to humans--food that constitutes the substance of their bodies and their social relations". Feeding them in this way was the ayllu's way of recognising that they owe their lives to the harvest provided by the *achachilas* and Pachamama (Allen 2002: 29) and reciprocating.



**FIG 4:** *One of the jilakakuna flinging a libation around the patio of the wata purichiq. Photo by J. Alderman.*

Salas Carreño (2016: 830) and others (Weismantel 1995: 695; Mannheim and Salas Carreño 2015: 61) have argued that this feeding relationship makes places and humans kin (though Gose 2018 is critical of this idea, since the punishing losses that named places are understood to inflict would not be acceptable from human kin). Allen (2015: 39) has argued that “Feeding and eating is not an idiom through which a group of people symbolically communicates with the dead – it is communication, and the corporate unity of living and dead thus achieved is corporeal”. Through food, different bodies become related as the same substance (Salas Carreño 2016: 821). Through the offerings flung in all directions, both the house and patio, which received the food directly, and named mountains in whose direction the offering was sprayed, shared food with humans in the ayllu (Salas Carreño 2016: 824).



**FIG 5:** The *wata purichiq* burying the offering in the *cabildo*, Chukisán. Photo by J. Alderman.

As the most powerful mountain locally, *Isqani* is fed with a ritual meal buried in *cabildo* Chukisán in the patio of the house of the *wata purichiq*. Each *jilakata* brought with them a guinea pig to sacrifice, which they pass to the *wata purichiq* along with two coca leaves. The *wata purichiq* removed the heart of the guinea pig while it is still beating and inserted the two coca leaves in its stead. Rösing (2003: 310) calls this part of the ritual *much'in*. Once all of the *jilakatakuna* had finished performing libations of wine with the carnation, they collectively dug a hole in the *cabildo* and the offering of guinea pigs called a *kucho*, the local Aymara term for a buried offering or *pago* (see Gose 2018: 494), was buried within (see figure 5).



Later that same day, the largest offering was made in the patio of the *alférez*, called Ch'iñarhuaya: an alpaca, brought by two *jilakatakuna* in the early hours. I was taken aback by how calm the animal was, despite its limbs being tied, though this is probably because it was drunk (see Rösing 2003: 322). It remained calm even after being carried to the centre of the patio, and when the *wata purichiq* cut its chest open and inserted his arm up to the elbow to extract its heart while it was still beating (see also Branca 2018). Llamas and alpacas are sacred, and according to Ina Rösing (2003: 325; 1990: 119), citing the wife of the *wata purichiq* in 1993, known as the Mama Thana, when Amareteños sacrifice a live llama or alpaca it is as if they were sacrificing their own bodies; when they give libations of the animal's blood it is as if they were donating their own. After extracting the heart, the *wata purichiq* waved it in the air, invoking the sacred places of the region (mountains, such as Isqani, Atichamán, Tuana), and further afield (Machu Picchu) that the offering was being made to.

While the *wata purichiq* was invoking the sacred places with the heart of the llama, the *jilakatakuna* and their wives, the *mama tallas*, one by one took a *mit'i*, plunged it into the animal, and after consuming some of the blood, flung the rest in the direction of the house of the *alférez*, staining its outer wall a deep red (figure 7). The *wata purichiq*, meanwhile took the heart, divided it in two and added it to two pots boiling on pyres on the patio, along with corn and the remainder of the bottles of water the *jilakatas* had collected from springs around the ayllu. His assistant then invited those who had not already drunk the animal's blood to consume this mixture and spray a ritual libation (a *ch'alla*) over the house. In this action the consubstantiation between the house and its inhabitant became evident, demonstrating that "[t]he house is an extension of the person" as Carsten and Hugh-Jones (1995: 2) note for houses more generally. Rösing (2003: 330), asked a *jilakata* what it means to drink blood, and was told that "it means riches, I am going to have a good harvest, a warm house". For her interlocutor, the house and their fields related to the person in a homologous synonymy. Every person, she writes, wants to perform a lot of libations, because this brings "*uj q'oñi wata*", which she translates from Quechua as a year of nourishment and a warm house. When I asked the *alférez* himself about the purpose of making *ch'allas* of blood over his house, he explained that he had entered into many expenses as sponsor of the ritual, and as recompense the other *jilakatas* were liberal with their libations of blood, so that he and his family would enjoy a year full of riches, and abundance. As Branca (2019: 19) has described, in Puno, just across the border in Peru, *ch'allas* of alpaca blood against the house after the roof is laid

re-establish links between the inhabitants and their ancestors. Similarly, Allen (2015: 33) has analysed forced feeding as leading to other bodies connected to the person to also become alimented. This is usually when people get drunk or eat enormous quantities of food at fiestas. The excess is understood as consumed by the *achachilas* through their corporeal connectedness with humans. As the *alferéz* of Irwi described it to me here a similar process is also occurring between the house and its inhabitants. The house-human assemblage share in the good luck as a result of the libations by all present. Earlier in this essay, a Kallawaya healer, Aurelio, explained that a house's inhabitants can make a house sick through their behaviour. A transference of positive energy can also happen between house and inhabitants, and this is part of the motivation for the *ch'alla*.



FIG 6: The blood-stained walls of the house of the *alferéz*. Photo by J. Alderman.

After this, just like in Chukisán, each *jilakata* handed a guinea pig to the *wata purichiq*, who opened its chest with his nails, and extracted its heart while it was still beating, inserting two coca leaves given to him by the *jilakata* and placing each guinea pig side by side in the middle of the patio, with carnations between each. His assistant dug a hole in the middle of the patio, and another hole was dug at one side of the patio. Half of the guinea pigs were buried in each hole. While this appeared to mean that there were two *cabildos* in his patio, compared to the one in the patio of the *wata purichiq*, the *alferéz* explained to me that the *cabildo* is not one specific place in the patio, but in reality is the whole patio. However, according to the

analysis of Ina Rösing (2003: 319), in contrast to other patios in the region that only contain one, in Amarete a patio contains various distinct cabildos, some masculine and others feminine. The female guinea pigs must be buried in the female cabildo and the male guinea pigs in the male one. As another of the jilakatakuna later explained to me, each of the patios has a male (right) side and female (left) side, and corresponding cabildos. The exception is the feminine cabildo of Chukisán, in the patio of the wata purichiq, whose masculine pair is the corresponding cabildo at the top of Mallku Iskani. In contrast to other cabildos located in patios, Chukisán was not the cabildo of the household, but of the entire ayllu, therefore functioning through synechdoche as the house of the ayllu itself.

### *Conclusion*

As Catherine Allen has observed, the Andean *ayllu* is understood by those living in it as functioning on a synechdochal logic, because it is itself a fractal. Fractals are characterised by the same patterns at different levels of scale (Allen 2016: 425-428), as we see within the ayllu through houses as nests (*k'intus*) at different levels of scale. The *k'intu* as offering at the smallest level of scale (nest shaped wool containing other offerings to be burnt in the cabildo for the achachilas) is translated into Spanish both as *plato* (plate) and *nido* (nest), indicating the house as a place to socialise and a medium of consuming (particularly ritual) food. At a slightly higher level of scale, Condor Tapa Mamani – the nest of the condor – is located principally in the house's cabildo, the main location of socialisation and alimentation of achachilas in Kallawaya ayllus. Through rituals at the house's construction (e.g. the *wasi qoñichi* ritual to give the house energy) and periodically from then on (such as the Irwi ritual) the house's personhood is created and reinforced through assemblages that it shares with its inhabitants and other more powerful *lugarniyuq*. As a hinge through which humans and named places connect by eating and drinking together, the house is at the centre of the ayllu's sociality, a place where the ayllu itself – through the relationships that define it – is made and remade.



## REFERENCES

- Abercrombie, Thomas, 1994, To be Indian, to be Bolivian: “Ethnic” and “National” Discourses of Identity, in *Nation States and Indians in Latin America*, Greg Urban, Joel Sherzer, eds, Austin, University of Texas Press: 95-130.
- Abercrombie, Thomas, 1998, *Pathways of Memory and Power: ethnography and history among and Andean people*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Alderman, Jonathan, 2015, Mountains as Actors in the Bolivian Andes: The Interrelationship between Politics and Ritual in the Kallawayaya Ayllus, *The Unfamiliar*, 5: 33-45.
- Alderman, Jonathan, 2016, *The Path to Ethnogenesis and Autonomy: Kallawayaya – Consciousness in Plurinational Bolivia*, University of St Andrews.
- Alderman, Jonathan, 2018, Indigenous Autonomy and the Legacy of Neoliberal Decentralization in Plurinational Bolivia, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 13: 1-21.
- Alderman, Jonathan, 2021, The Houses that Evo Built: Autonomy, Vivir Bien and Viviendas in Bolivia, *Latin American Perspectives*, 48, 3: 100-118.
- Alderman, Jonathan, forthcoming, City Thinking’: Rural Urbanisation and Mobility in Andean Bolivia, *Bulletin of Latin American Research*.
- Allen, Catherine, 1988, *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Allen, Catherine, 1997, When Pebbles Move Mountains: Iconicity and Symbolism in Quechua Ritual, in *Creating Context in Andean Cultures*, Rosaleen Howard-Malverde, ed, Oxford, Oxford University Press: 73-84.
- Allen, Catherine, 2002, The Incas have gone inside: Pattern and persistence in Andean iconography, *RES: Anthropology and Aesthetics*, 42: 180-203.
- Allen, Catherine, 2015, The Whole World Is Watching: New Perspectives on Andean Animism, in *The Archaeology of Wak’as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, Tamara L. Bray, ed, Boulder, University of Colorado Press.
- Allen, Catherine, 2016, The Living Ones: Miniatures and Animation in the Andes, *Journal of Anthropological Research* 72, 4: 416-441.
- Arnold, Denise Y., 1991, The House of Earth-bricks and Inka-stones: Gender, Memory, and Cosmos in Qaqachaka, *Journal of Latin American Lore*, 17: 3-69.
- Arnold, Denise Y., 1998, La casa de adobes y piedras del Inka. Género, memoria y cosmos en Qaqachaka, in *Hacia un Orden Andino de las Cosas*, Denise Y. Arnold, Domingo Jiménez A., Juan. de Dios Yapita, La Paz, Hisbol/ILCA: 31-108.
- Arnold, Denise Y., Christine A. Hastorf, 2008, *Heads of State: Icons, Power, Politics in the Ancient and Modern Andes*, Walnut Creek, Left Coast Press.
- Bachelard, Gaston, 1964, *The Poetics of Space*, Boston, Beacon Press.
- Bastien Joseph, 1985, *Mountain of the Condor: Metaphor and ritual in an Andean Ayllu*, Prospect Heights, Waveland Press.

- Bold, Rosalyn, 2019, Contamination, Climate Change, and Cosmopolitical Resonance in Kaata, Bolivia, in *Indigenous Perceptions of the End of the World Creating a Cosmopolitics of Change*, Rosalyn Bold, ed. Cham, Pelgrave MacMillan.
- Branca, Domenico, 2018, De fantasma a vecino. El *Kharisiri* y la noción de humanidad en los Andes aymara peruanos, *Revista de Antropología Iberoamericana*, 13, 2: 275-295.
- Branca, Domenico, 2019, The urban and the rural in Puno, highland Peru, *Anthropology Today*, 35, 6: 18-20.
- Buchli, Victor, 2013, *An Anthropology of Architecture*, London, Bloomsbury.
- Canessa, Andrew, 2012, *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*, Durham and London, Duke University Press.
- Carsten, Janet, 1995, The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi, *American Ethnologist* 22, 2: 223-241.
- Carsten, Janet, Stephen Hugh-Jones, 1995, Introduction: About the house: Lévi-Strauss and beyond, in *About the house: Lévi-Strauss and beyond*, Janet Carsten, Stephen Hugh-Jones, eds, Cambridge: Cambridge University Press: 1-46.
- Constitución Política del Estado (NCPE), 2009, La Paz: Asamblea Constituyente/Honorable Congreso Nacional.
- de la Cadena, Marisol, 2014, Runa: Human but not only. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 2: 253-259.
- de la Cadena, Marisol, 2015, *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham and London: Duke University Press.
- Descola, Philippe, 2013, *Beyond Nature and Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- Gell, Alfred, 1998, *Art and agency : an anthropological theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Gose, Peter, 1991, House rethatching in an Andean annual cycle: practice, meaning, and contradiction. *American Ethnologist*, 18, 1: 39-66.
- Gose, Peter, 2018, The semi-social mountain: Metapersonhood and political ontology in the Andes. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 8, 3: 488-505.
- Goudsmit, Into, 2016, *Deference Revisited: Andean Ritual in the Plurinational State*, Durham, Carolina Academic Press.
- Harvey, Penny, 1997, Peruvian Independence Day: Ritual, Memory, and the Erasure of Narrative, in *Creating Context in Andean Cultures*, Rosaleen Howard-Malverde, ed, Oxford, Oxford University Press: 21-44.
- Harvey, Penny, Hannah Knox, 2010, Abstraction, materiality and the 'science of the concrete' in engineering practice, in *Material Powers: Cultural studies, history and the material turn*, Tony Bennett, Patrick Joyce, eds, London and New York, Routledge: 125-139.

- Janowski, Monica, 1995, The Hearth-Group, the Conjugal Couple and the Symbolism of the Rice Meal among the Kelabit of Sarawak, in *About the House: Levi-Strauss and Beyond*, Janet Carsten, Stephen Hugh-Jones, eds, Cambridge, Cambridge University Press, 84-104.
- Lara, Jesús, 2001, *Diccionario Queschwa-Castellano Castellano-Queshwa*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- Layne Pairumani, Felix, 1992, *Diccionario Aimara*, La Paz, Presencia.
- Leinaweaver, Jessica B., 2009, Raising the roof in the transnational Andes: building houses, forging kinship, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, 4: 777-796.
- Lévi-Strauss, Claude, 1983, *The Way of the Masks*, London, Jonathan Cape.
- Lévi-Strauss, Claude, 1987, *Anthropology and Myth. Lectures 1951-1982*, Oxford, Blackwell.
- Llanos Layme, 2004, Ritos para detener la lluvia en una comunidad de Charazani, in *Gracias a Dios y a los achachilas: ensayos de sociología de la religión en los Andes*, Alison Spedding, ed. La Paz: Plural/ISEAT.
- Mannheim, Bruce, Guillermo Salas Carreño, 2015, Wak'as, in *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Colombian Andes*. Tamara L. Bray, ed, Boulder, University of Colorado Press.
- Martínez Santamaría, Luz, 2019, The Owners. Creative processes and personhood in the Peasant Community of San Pablo de Inkawasi (Lambayeque, Peru), Unpublished PhD thesis, Department of Social Anthropology, University of St Andrews.
- Muñoz Morán, Óscar, 2020a, Casas y viviendas andinas. Crítica etnográfica a las políticas de desarrollo, *Diálogo Andino*, 63, 101-112.
- Muñoz Morán, Óscar, 2020b, Introducción: Seres relacionales. Hacia una antropología de la fluidez desde los Andes, in *Andes. Ensayos de Etnografía Teórica*. Óscar Muñoz Morán, ed, Madrid, Nola Editores.
- Orta, Andrew, 2013, *Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the "New Evangelization"*, New York, Colombia University Press.
- Platt, Tristan, 1986, Mirrors and maize: the concept of yanantin among the Macha of Bolivia, in *Anthropological History of Andean Politics*, John V. Murra, Nathan Wachtel, Jacques Revel, eds, Cambridge, Cambridge University Press: 229-259.
- Platt, Tristan, 1997, El sonido de la luz: Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua, *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 29, 1: 35-61.
- Rivera, Andía, 2018, La vida de un templo. Notas sobre las relaciones entre humanos, niños y tierras en el área Cañaris (Andes peruanos), *Revista de Antropología Iberoamericana*, 13, 2: 233-252.
- Rivet, Maria Carolina, Tomasi, Jorge, 2016, Casitas y casas Mochas. Los antiguos y los abuelos en sus arqueturas (Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy, Argentina), in *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. Lucila Bugallo, Mario Vilca, ed, Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy/Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Rockefeller, Stuart A., 2010, *Starting from Quirpini: The Travels and Places of a Bolivian People*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Rösing, Ina, 1990, *La mesa blanca callawayá: Libro 1. Una introducción*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- Rösing, Ina, 1996, *Rituales para llamar la lluvia: Rituales colectivos de la región Kallawayá en los Andes Bolivianos*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- Rösing, Ina, 2003, *Religión, ritual y vida cotidiana en los Andes. Los diez géneros de Amarete*, Madrid, Iberoamericana.
- Saignes, Tierry, 1995, Indian Migration and Social Change in Seventeenth-Century Charcas, in *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*, Brooke Larson, Olivia Harris, eds, London and Durham, Duke University Press: 167-195.
- Saignes Tierry, 1999, The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570-1780), in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, Volume III South America, part 2*, Frank Salomon, Stuart Schwartz, Cambridge, Cambridge University Press: 59-137.
- Salas Carreño, Guillermo, 2016, Places are Kin: Food, Cohabitation, and Socialibility in the Southern Peruvian Andes, *Anthropological Quarterly*, 89, 3: 813-840.
- Salas Carreño, Guillermo, 2019, *Lugares parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Salomon, Frank, 2018, *At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community*, London: Routledge.
- Schoop, Wolfgang, 1988 [1984], El Oficio de los Medicos Ambulates, in *Compilación de Estudios sobre Medicina Kallawayá*, Rolando Costa Ardúz, ed, La Paz: Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello: 421-429.
- Sendón, Pablo, 2010, *Ch'ullpa y sociedad en los Andes centrales y meridionales (Siglos XIX y XX): Una propuesta*, *Población y sociedad*, 17, 2: 95-145.
- Weismantel, Mary J., 1995, Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions, *American Ethnologist*, 22, 4: 685-704
- Weismantel, Mary J., 1988, *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

**Jonathan ALDERMAN** is currently a Postdoctoral Fellow at the “Cultures of Vigilance” Collaborative Research Centre, at Ludwig Maximilian University. He has a PhD in Social Anthropology from the University of St Andrews, an MA in Area Studies (Latin America) from the Institute for the Study of the Americas, University of London, and a BA in Philosophy from the University of Essex. His main interests concern the connection between ritual and politics in the Andes, and the material forms in which social relationships are expressed, including through housing and infrastructure in its various forms. He has conducted fieldwork in Bolivia and San Diego, USA.

[jonathanalderman@gmail.com](mailto:jonathanalderman@gmail.com)

---

This work is licensed under the Creative Commons © Jonathan Alderman

*House personhood in rural Andean Bolivia*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 129-154.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4550



# Listening through houses

## Changing communities of sounds in northern Laos

**Rosalie STOLZ**

Heidelberg University

---

**ABSTRACT:** In the uplands of northern Laos, in which bamboo and timber houses have so far prevailed, concrete houses are now on the rise. It will be argued that houses can be used as prisms to illuminate processes of social change. Drawing on experiences of staying in both a timber house and a new concrete one over the course of long-term ethnographic fieldwork among the Khmu, a key experiential difference will be analysed: their different soundscapes. While one can easily listen through the cracks and spaces between timber boards, concrete walls produce a perceivable barrier between inside and outside. It will be argued that the changing materiality of the house and its (sonic) repercussions contribute to shaping a different relationship between the house, its residents, and the village. Finally, it will be argued that when inquiring into the shifting sensory experience of living in concrete houses in a social context in which houses are of central importance yet are not the places where locals spend much of their time, emphasis should not solely be given to the house but to other meaningful locales of sociality.

**KEYWORDS:** HOUSES; MATERIALITY; SOUNDS; KHMU; LAOS.

---



This article discusses the changing acoustic experience of new concrete houses in upland northern Laos. It presumes that when the materiality of houses changes, so does the sensory experience of the house space. This assumption is based on the ethnographic experience of staying in one of the newly erected concrete houses in a Khmu village, having already been familiar with living in timber houses. Drawing and reflecting on this experience, this article will shed light on the ways in which one can listen (or not) through houses – an aspect of the changing materiality of new vernacular houses that still awaits more comprehensive anthropological attention.

Houses are more than mere architecture; their social, ritual and – overall – processual nature has been testified to in an enormous body of anthropological literature<sup>1</sup>. Yet, also “less tangible phenomena such as light, sound and air, are part of the sensuous experience of buildings” (Bille and Sørensen 2016: 159). In his article “Lighting up the Atmosphere”, Tim Ingold (2016) poses the question “Can there be architecture without atmosphere?”. He proposes that “a building is as much a thing of air, light sound and mood as it is a construction wrought from solidary elements” (*ibidem*: 163). These intangible dimensions of houses play an important yet so far rarely considered role when discussing the interrelationships between houses and their residents.

Transformations of the materiality of houses, which go along with the increasing preference for concrete over bamboo and timber houses in northern Laos, are a good entry point for approaching the shift in sensory experience that is tied to the changing materiality and design of houses. Being familiar with a particular sensory house environment, that is, with the sensory qualities of the house that surrounds the inhabitants, the experience of a new house environment brings one’s sensory expectations to one’s attention and triggers reflections among residents<sup>2</sup>. Here, this article is inspired by the phenomenological approaches to sociality in and across houses developed by Christine Helliwell (1996, 2006) and Catherine Allerton (2013). For the purposes of this article, I will particularly focus on the village

---

1. See, for instance, the collections edited by Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones (1995) and by Stephen Sparkes and Signe Howell (2003).

2. In order to emphasise this sensorial quality of everyday sociality and moving in the home, based on her research in Spain and the UK, Sarah Pink (2003) suggested the term “sensory home”. See also Irene Cieraad’s discussion of the role of sound in memories of the childhood home (Cieraad 2010: 99).



soundscape and the changes in the acoustic and relational dimensions of the emerging concrete houses. The term “soundscape” is used here to denominate the acoustic environment, understood broadly (Samuels *et al.* 2010; cf. Schafer 1994)<sup>3</sup>. Yet the aim is not to pursue an anthropology of sound (Cox 2018; Feld, Brenneis 2004) more widely but to approach the qualities of (acoustic) sensations in relation to social processes, local meaning-making and social commentary (cf. Stasch 2013).

This focus is an outcome of my ethnographic experience of the changing sensory qualities of concrete houses in contrast to bamboo and wooden houses, as well as of the local renderings of this difference, also in connection to additional rumours that surround ideas and valuations of boundaries and permeability, drawing inspiration from works that use reflexive accounts of the ethnographer’s perception of relational aspects of house materiality (Allerton 2013; Helliwell 1996, 2006), I will relate to my own experience by comparing the impact of living in a wooden and a concrete house in the field. Since 2013, I have been conducting research in an upland Khmu village in northwestern Laos and have lived most of the time in a small wooden house, together with my son and husband, and, during later stays, I have lived with closely related interlocutors in their wooden, sometimes bamboo houses, and, most recently, in a concrete house. It is the awkward mixture of feeling both familiar and unfamiliar with this new sensory environment of the concrete house that I will use to reflect upon sensory and relational expectations cultivated in the field and those reminding me of my home expectations beyond the field<sup>4</sup>. Before discussing these shifts in the sensory experience of houses, the ethnographic setting and the transformation of vernacular houses will be briefly presented.

### *Khmu housing change*

Until recently, among the Khmu, Mon-Khmer speakers in upland Laos, houses have commonly been built on stilts. Their walls and floors have been made either of woven bamboo mats or, more recently, of wooden boards; they have been covered with either leaves, bamboo mesh, corrugated iron or, recently, modern roof panels. Houses usually consist of one main room

---

3. In this sense, the term is used as heuristically here, not necessarily implying that there is such a thing as a soundscape comparable to a landscape; see Tim Ingold’s critique of the concept (Ingold 2007).

4. Early research was funded by a doctoral scholarship from the a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities Cologne and recent fieldwork by a postdoctoral research stipend granted by the Fritz Thyssen Foundation. Elsewhere, I have elaborated on the connection between houses and kinship (Stolz 2021b), and on the importance of my family’s residence for the research process and our becoming in the field (Stolz 2020).

which is sparsely furnished with a shelf, a few low wooden stools, nowadays often a TV, and sleeping mats that are rolled up against the wall during the day<sup>5</sup>. Kitchens are either detached rooms that are connected to the main room by a veranda or, in continuation with local building traditions (Évrard 2006: 128; Tayanin 1994: 36f.), the hearth is included in the main room. Nowadays, separate kitchen buildings may also be built next to the new concrete houses. Although the main room often does not have visible divisions, there are important distinctions: Access to the house for guests and the places of ancestor worship are based on the directions uphill/downhill (for more details see Stolz 2021b: 43-47). More than an architectural object, a Khmu house is also a social entity that embraces and unites its residents, the house group, and connects them with other houses, ancestors, and house spirits (*ibidem*: 47-53; for the neighbouring Rmeet see also Sprenger 2006). It is not uncommon to say that “the house of Ta Man” participated during harvesting, rather than spelling out the names of the individual members of this particular house. While certainly not in all contexts, in some more pronouncedly ritual contexts, persons are seen and behave as representatives of the houses they belong to. Accordingly, the local word for house (*kaan*)<sup>6</sup> denotes the physical object as well as the house group it shelters.

Concrete is becoming highly attractive, and not only in upland Laos. In Pliya, an upland village in northwestern Laos that was characterised by a variety of bamboo and wooden houses until only a few years ago, the shift to concrete is remarkable. In fact, given the accelerated pace with which local inhabitants envisage concrete house building projects, concrete appears to be the key future building material. Concrete houses appear to manifest and underline most visibly the inhabitant’s aspirations, their success and progressiveness. Although the earlier move from bamboo to timber (for a discussion, see Stolz 2021c; for the neighbouring Rmeet, see Sprenger 2021) already entailed many transitions related to work, technology, monetary resources, rituals, and gender, the shift to concrete appears particularly noteworthy – in terms of construction work, the shifting articulation of aspirations (Stolz 2021a), associated and wider socio-economic change, and last but not least also in terms of the daily experience of living in concrete houses.

5. There has been a recent yet moderate increase in furniture. A few households have invested in manufactured shelves that are offered irregularly by mobile vendors coming through the area. Apart from this, home-made shelves are the main items of furniture.

6. Foreign words in italics are Khmu terms. The transcription of Khmu terms largely follows Svantesson *et al.* 2014.



**FIG 1:** A particularly refined exemplar of the now popular concrete houses in Pliya. Photo by Rosalie Stolz (2020).

Concrete is surely one of the iconic materials of modernity (Forty 2016: 14) and is celebrated and disapproved of at the same time. In the present, while Western architecture is turning to natural and renewable building materials in search of a sustainable architecture, concrete is conquering ever more areas in which such building materials have reigned until now. There is some irony in the contrast between the attitude towards bamboo among scholars of vernacular architecture, on the one hand, who regard it as a “sustainable building resource for the future” (Vellinga, Oliver and Bridge 200: 33), and among my Khmu interlocutors, on the other hand, for whom bamboo houses are largely associated with the past and have become an index of poverty (Stolz 2021a). However, bamboo houses will continue to exist as long as the house owners lack the means to replace them. Commonly equated with modernity (Archambault 2019: 692; Forty 2016: 14ff.), cement has produced a contrast with local, now backward appearing building materials (Gowlland 2020: 127) and is a major factor in the “aesthetic politics” in which house building projects are involved (Elinoff 2016). Discussing this change in rural Isan, Thailand, Claudio Sopranzetti (2018:

94) states that the Isan villagers now come to see their wooden houses as “incomplete houses, waiting to be contained by cement walls”. Indeed, the inclusion of concrete parts is a trend to be observed in Laos as well, as Holly High has shown with regard to southwest Laos and Pierre Petit for the northeast (High 2014: 75; Petit 2020: 177ff.).

Concrete houses appear to fix residence much more than timber houses do. As they cannot easily be deconstructed and moved, they are much less flexible in terms of their life-cycles. Before the usage of concrete, the physical house was subordinate to the housegroup (*khon kaan*) and its cycle: when a housegroup ceased to exist, for instance when a widow living on her own died or a couple moved elsewhere, the house was deconstructed. Bamboo houses, in particular, can be erected rather quickly and, in general, can quite flexibly mirror the developmental cycle of the housegroup. Unoccupied houses, until now, did not exist. Now, with substantial investment being made in apparently more permanent concrete houses, the question arises as to whether the life-cycle of the housegroup will be predicated upon the changing life and durability of the physical concrete house. Concrete not only cements particular social relations and appears to give them a more durable form, but it might also cement socio-economic differences (Stolz 2021a). Yet concrete also shapes the experience of the living space that it encloses.

### *The experience of living spaces*

One of the general tenets of the anthropology of the house is that houses are more than mere physical shelter (Carsten 1997, 2018; Carsten, Hugh Jones 1995; Howell 2003; Janowski 1995; Sparkes, Howell 2003; Waterson 2009 [1990]). It is also “an ordinary group of people concerned with their day-to-day affairs, sharing consumption and living in the shared space of a domestic dwelling” (Carsten, Hugh-Jones 1995: 45). The social processes unfolding in, at and against the background of houses are tied to the physical form of the house. Taking a processual view, the processes of kinship and sociality and the process of the house can be intimately connected (*ibidem*: 40). This has been illustrated by Maurice Bloch’s (1995) study of the house among Madagascar’s Zafimaniry: the choice of wood used for the house mirrors the stages of the lifecycles of its inhabitants; the houses of newlyweds were described by Bloch as relatively flimsy, permeable buildings when compared with the more stable, less permeable, hardwood plank houses of established families. With time, hardwood planks will be added, and the house is said to harden, to acquire “bones” – thereby drawing an analogy between human bones and the dark core wood (*ibidem*: 78). The

shape and set up of buildings have been described as being closely tied to images of human bodies (Blier 1983, 1987; Carsten, Hugh-Jones 1995: 3-4). This might extend beyond the anthropomorphism of the house (Blier 1983) and might quite literally mean that the house is to some extent alive as well. Roxana Waterson (2009) thus speaks of “the living house”.

The materiality of the house, as increasingly argued, thus not only reflects but has noteworthy effects on the social processes taking place in and around houses (Gillespie 2000). Materials can trigger aspirations (Archambault 2018), can entail dangerous qualities, for instance, of blood that one needs to get rid of (Zuckerman and Enfield forthcoming), and they certainly leave an imprint on the experience of the living space. The case of the potentially perilous effect of “blood” in houses particularly highlights that the experience of materials and especially house materials is intricately tied to locally cherished perceptions and qualities, as well as local notions of “substances” and their connotations. One cherished aspect of vernacular houses in Southeast Asia is their permeability.

Wooden and bamboo houses have received the most attention with regard to the sensory experience of living spaces – with an emphasis on their permeability. The permeability of timber and bamboo houses is a feature that is directly connected with the experience and practice of sociality. This permeability “allows an almost unimpeded flow of both sound and light” (Helliwell 2006: 52), but also of other substances, or, as Catherine Allerton points out, for smells and spirits. In her study of Gerai Dayaks of Borneo, Christine Helliwell (1996, 2006) speaks of a “community of voices” that is established within and across the permeable bamboo and wooden walls. She recounts how she was puzzled and irritated by the fact that her host appeared to be constantly talking to herself, only to find out that her host was, in fact, engaged in conversations with neighbours and passers-by (*ibidem*). In other words, conversations do not stop at walls.

Given the permeability of houses, floor plans accentuate walls more strongly than they are truly relevant, as Catherine Allerton (2013: 51) has argued. Floor plans might only be of limited help in the understanding of social boundaries, for a wall might not be a barrier in the social and sensory sense – at least not when walls are permeable. Indeed, this is especially the case for house walls made of bamboo mesh, which do not hinder light, sounds and smells from entering. As can be seen in Figure 2, a bamboo house does not entirely shield those inside the house from the outside. Sitting inside this house during a wedding feast, one can still talk to those who are outside. The gap between the floor and wall mats allows things to be handed over from the outside into the house. In any simple floor plan, sketched by an anthropologist who is at least as untalented at architectural drawing as I



am, this gap would be omitted. But as well as really crossing the “boundary” of the walls, light comes in and bathes the room in soft light and, as I wish to focus on more in detail, it also allows sounds to enter and leave and does not trap them inside.



**FIG 2:** A wedding scene in a relatively permeable bamboo house. Photo by Rosalie Stolz (2020).

Though allowing less light and sound to enter than bamboo houses, wooden houses are relatively permeable as well. The generous gaps between the wooden boards allow glimpses of the outside and vice versa, as well as conversations across walls. Especially in a bamboo house, but also in a wooden house, the sounds of the daily rhythms of activities are to be heard everywhere in the village. The cock crows, there is the early sound of water from the well hitting the empty plastic buckets hard, the sound of rice being winnowed each morning and evening, the noise of splitting firewood at the hearth, the later sound of machetes being sharpened on the wet stone. All of these sounds contribute to the rhythmisation of village life (see Allerton 2013: 50 for a similar and vivid description of the sounds of village life on Flores, Indonesia). The village is perhaps best captured, to borrow and

expand Helliwell's (2006) expression, as a *community of sounds* pertaining to the village soundscape that enters every home. This community of sounds comprises not only the voices of persons but also the sounds of handling tools, the sounds of animals but also of spirits. Paying attention and listening to sounds is an important element of navigating this community of sounds<sup>7</sup>. Part of this navigating is the detecting of uncommon, significant sounds: at night, the usual amount of dog barking does not lead to any reaction, but notable intensive dog-barking will be inquired into either by peering through the planks and boards or by descending the staircase with a torch. Many can tell any passer-by by the sound of his footsteps.

Gauging and evaluating the meaning of sounds takes place as well. The sounds of animals, especially the cry of raptors, are listened to and evaluated in order to inquire into whether this is "a normal raptor's" cry or whether this sound rather indicates the presence of the tiger spirit (see Stolz 2018; cf. Bubandt 2014). A baby crying incessantly at night is also listened to with heightened awareness; and soon, some neighbours will be heard to open their doors to go and check on the infant. One night, our neighbour's small child, Aay Man, was plagued by a serious cough and was heard crying at night. His classificatory grandmother came to us in order to ask for remedies against the diarrhoea that he had developed as well. When his crying did not stop and I heard several more doors open, I went myself to see what was going to happen. Entering the house of Aay Man<sup>8</sup>, I was astonished to find not just a few neighbours but almost the whole neighbourhood and even close kin from other neighbourhoods assembled, all sitting and watching poor Aay Man and his mother. Anyone who had a charm or healing power tried to give it to Aay Man. In this case it was not so much the cough that concerned these neighbours and close kin, but the fear that the tiger spirit might try to get hold of the baby (for more background on this case see Stolz 2018). When Aay Man suddenly stopped crying and sucked his mother's breast, this was to the relief surely not only of those who had come to the house upon hearing the incessant crying, but also of others who had not gone but who were still paying attention to what was happening. This participation in the lives and problems of others is expressed in the local normative notion of "watching (over) each other" (սղթայ ԿՉ) – which entails cooperative and supporting acts but also simply the taking notice of and interest in what happens to others. Yet, in such a dense community of sounds, selective ignoring of sounds is quite important as well.

---

7. For the role of sounds and listening in multispecies encounters see Feld 2012 and Kohn 2013.

8. All names have been changed.



Permeability can also have its downsides. For one, “[k]nowledge of the gaze of others” (Helliwell 2006: 56) might be a constant aspect of behaviour and a source of continuous social control. Within a village of bamboo and timber houses one can rarely be sure of being beyond the earshot of neighbours and passers-by. There is a notable difference between my interlocutors’ more intimate accounts when beyond the village, in field and forest, and the accounts verbalised in the village, in which an element of diplomacy and awareness of potential listeners is involved. Permeable bamboo and wooden houses might also enable spirits to sneak in (Telle 2007: 201), and unripe blood in its metaphoric quality may stick to parts of the house (Allerton 2013: 37; Zuckerman, Enfield forthcoming). The materiality of the house and its ascribed properties (not all of which are tangible), as these examples hint at, extend beyond the control of its residents. This is also mentioned by Kari Telle (2007: 202), who states that an “often overlooked aspect of material things is that they cannot be fully mastered”.

Given that permeability is mentioned here with its potential of fostering social ties, making up the community of voices, occasionally with harmful potential, as in the case of spirits potentially sneaking in, the shift to concrete is likely to inhibit the diffusion of sound and light, with implications for social interactions within and across walls. Geoffrey Gowlland has discussed the sociopolitical context of the shift from slate to concrete (and back) among the Paiwan of Taiwan (Gowlland 2020), but also what he calls the “atmosphere of living spaces”. The latter includes not only sensory qualities, but also the experience of temperature and air circulation. Concrete, according to Gowlland (2020: 138), “creates a sealed, impermeable envelope” that is “a more efficient, impermeable barrier between the inside and outside of homes”. This barrier, as Gowlland (*ibidem*) argues, impacts the subjectivity of residents, who begin to think of themselves as modern Sinicised subjects. This connection between aesthetic decisions by housebuilders, their subjectivities, conceptions of citizenship and political world-making has been drawn by Eli Elinoff. Elinoff (2016) has argued that in northeastern Thailand “a house is more than a house”, but that it is a site and medium for forging identities and belonging ingrained with politics: “[T]he aesthetics of the house and the rearrangements of its materiality construct new modes of political and moral being and belonging that remake, but do not completely disassemble, existing hierarchies of power” (*ibidem*: 612f.). As Kari Telle (2007: 212) shows for concrete houses on Lombok, “[o]pting for this [modern, concrete] style, people signal adherence to the value of independence associated with modernity”. The physical and

sensory barrier of concrete walls might reinforce the resident's ideal of or striving for selective disconnection and personal autonomy. Choosing cement, on this basis, is about much more than choosing a popular building material but appears to be connected to the cultivation of a subjectivity that is deemed modern, as Gowlland (2020) and Elinoff (2016) argue, to a shift in values, as Telle (2007) suggests, as well as in the relational nature of dwelling in a changing community of sounds, as I wish to show in the following.

*“There are no winds”*

The number of concrete houses in Pliya has risen over only a few years; where there were only 2 houses with concrete elements in 2015, in 2020 21 houses had already been built with concrete. The diversity of these new concrete houses is striking, varying from villas to two-storey houses. Astonished at the rising and apparently uncontested popularity of concrete houses, in daily conversations during my more recent research stays in September 2019 and January and February 2020 I asked the residents of the new houses what they found particularly “good” (*la*) about living in their new houses. Actually, not many advantages were related to me in a clear-cut manner, apart from the fact that these houses were better because concrete was widely regarded as preferable generally. What I was told by Eem Sen and others was that in the new concrete houses “there are no winds” (*pəə a hntrəy*). Arguably, there is more to wind in these statements than air circulation. As mentioned above, the striking feature of wooden houses, and even more so of bamboo houses, is their permeability for sounds, smells, and often also glimpses. Anyone living in a house of wooden boards or plaited bamboo is aware of the fact that what happens inside can either be seen or heard outside or both. Arguably, the locally circulating remarks that the nice thing about concrete houses is that winds (*hntrəy*) cannot easily enter them refer as much to sounds as to ventilation.

A concrete house is like an envelope, producing a perceptible boundary between the outside and the inside, and shielding the inside from the sounds outside. Compare the impression of the interior of the bamboo house (Figure 2) and of a new concrete house (Figure 3): while there is a certain sense in which the interior of the bamboo house during the wedding is marked as separate from the outside – it is not just anyone who is allowed to enter and the socio-spatial dimensions of the interaction in the interior are predicated on relative kin ties – the interior cannot be said to be completely shielded off from the outside. The permeability of the walls brings the outside to the attention of those inside and the other way around. When all the doors and

windows of the concrete house are closed (windows being non-existent in bamboo houses), the main room is in relative darkness and, in general, appears to be set off from the outside in a way that cannot be experienced in any of the other vernacular houses that the villagers of Pliya were used to. While the sounds from outside are muffled, the noise level during ritual negotiations seems even higher inside the concrete houses.



**FIG 3:** *The interior of one of the new concrete houses. The smaller rooms are separated from the main room by concrete walls and proper and lockable wooden doors. Photo by Rosalie Stolz (2020).*

Interestingly, Ta Σεην, an old man whose son had just build a semi-concrete house, mentioned to me, sitting in front of his new house, that the annoying thing about the new house is that small animals – chickens in search of stored rice, and even free-roaming pigs – need to be prevented from entering. This is not immediately related to concrete itself but to the ground-level construction of these houses. Ta Σεην, a couple of years ago, was still emphasising that bamboo houses, which are now built only by those who cannot afford a “proper” wooden or simple concrete house, were

thatched with leaves and were pleasant to stay in during the sticky months of the hottest periods of the rainy season, but comfortably warm in the coldest months, which can become quite chilly. While praise for bamboo houses is becoming rare, in fact, those who can afford it prefer to reconcile the old comfort of wooden houses with the new desire for concrete: several houses are a hybrid mixture of the two, such as a two-storey house with a concrete room on the ground floor, where guests are received, and an upper floor of wood where the house group sleeps.

Yet not only do winds not enter easily, but nor do guests. As far as I heard and could observe during my recent stays, people's reservations about entering other houses is even greater with concrete houses. Entering other houses generally is not exactly forbidden, yet it is uncommon to enter other houses without obvious reasons to do so, unless this is a close relative's house. In the past, workhouses – which are houses for communal purposes – were the places in the neighbourhood where villagers, mainly male, met, sharpened and repaired their tools and traps, and held rituals and negotiations. Women visited one another in their homes, but commonly only after dark – which a close interlocutor, Ta Loŋ, explained to me in the joking phrase “one went to see one another, when one did not see one another anymore” (“*priaŋ yɔh pɪp yɔ yam plɔ pɪp yɔ*”). With the decreasing importance of communal houses and the spread of more spacious timber houses, visiting close kin and neighbours who possess a television has become quite common – alongside visits to workhouses and fireplaces in the open spaces in front of the houses.

As if concrete houses were not as inviting, there was an obvious decrease in such visits. My main point of experience is one particular household with which I have been familiar since 2013. I stayed and spent many days and evenings in their earlier wooden house and, in 2020, in their new concrete house. While their wooden house was regularly full of guests, who sat on the mats reserved for visitors to watch television, to do handicrafts under the neon lights, and to chat, the new concrete house was deserted except when ritual or other purposes required a discussion or meeting indoors. While especially the house father, Ta Khwaay, preferred to spend his evenings inside in his earlier wooden house, at the new concrete house he mainly sat at the fireplace outside, where neighbours occasionally came to sit down and chat. When I talked to Ya Sii about the new house of Ta Sɛɛn, she mentioned that others would not go there anymore, out of embarrassment. The two-storey houses, she explained, were too large and too uncommon for them to enter. In fact, the number of open fires where the residents of the newly built concrete houses sat appeared to be increasing. We can only guess as to

whether this is a temporary moment in which the villagers, though keen to build their houses in concrete, have not yet become accustomed to the privacy and isolation of concrete houses, and thus prefer to sit at the log fires outside, where they find neighbours and kin to chat with.

### *Unfamiliar familiars*

Living in a wooden house, and even more so in a bamboo one, one is constantly aware of what is happening outside. With the sound of the cockcrow, at the latest, the increasing number of sounds reminds one to start one's own early morning routines. The sound of water buckets being filled at the village's wells, the sound of someone fetching firewood from the store beneath the house, the squealing of dogs being chased away, fill the village's soundscape. The sounds of rice being pounded, of machetes being sharpened on grindstones, the sounds by which the pigs are called for their meal, characterise the early mornings and early evenings. Only the torrential rains of the monsoon season, especially when one is living in a house with a corrugated iron roof, make the typical sounds of the village fade into the background. Leaving the village after the morning routine to head to field and forest also means leaving behind the soundscape of the village and entering the soundscape of the forest, where the sound of birds, macaques and other animals are skilfully read by the skilled ears of the villagers.

At night, the sounds of barking dogs, who are flushed out by wandering adolescents paying each other secret night-time visits, or by malevolent spirits roaming around the village, can easily enter one's sleeping place. But the sounds of coughing neighbours, of crying babies and quarrelling couples can also be heard well. Whether one wishes or not, one cannot help noticing the village surroundings, of which one is perceptually a part. Given this aural connectedness of the villagers, I was always amazed at some of our neighbours' abilities to pretend, without any hint at irony, that they had not heard this or that sound, even including the sound of a gun that was shot in the village. They inquire into which direction the barking of a dog comes from, and in which direction footsteps are moving away. Yet noticing a sound and publicly acknowledging one's taking notice of the sound are sometimes two different things. An infant crying incessantly for no apparent reason at night, as already mentioned, is always taken seriously, and often, then, the sound of tripping footsteps and the entering of doors can be heard – especially as closely related women go to see what is happening.

Finding that I had become used to the aural permeability of bamboo and wooden houses, the new concrete house of Ya Khwaay, into which I moved in early 2020, had something awkwardly familiar and at the same time



unfamiliar to me. It was familiar because it reminded me of the privacy I am used to in my German home. At the same time, it was highly unfamiliar because it was so different from my usual experience of staying in houses in Pliya – including the wooden one in which I had lived for more than a year. When working on my fieldnotes in Ya Khwaay's new concrete house, she advised me to shut the windows and keep the doors closed. The dark interior thus became a place shielded from the outside, where my doings were invisible and not to be heard by others. And, in fact, I felt more separated from my surroundings than I had ever felt when staying in wooden houses.

While the wooden-cum-bamboo workhouse in which I used to stay was located in the midst of a neighbourhood, where several paths crossed and led into different neighbourhoods, Ya Khwaay's new concrete house was located on the dirt road that connected this and the neighbouring village. In fact, if the (re)building of a house is planned in concrete, it is done either close to the main road or on the comparatively spacious paths in the village, if possible. Although four-wheeled vehicles, for which access to the main road is advantageous, are still rare in the village, their future existence appears to be anticipated, at least. Set at some distance from the middle of the village, passers-by on the dirt road could be observed, and there were a few neighbours who regularly sat at the fireplaces together, but still, the above-mentioned relative lack of visits produced a feeling of distance. In the workhouse we were frequently visited and never sat alone for long. Furthermore, we were constantly aware of the social gaze of others and, when we briefly forgot about it, such as when we slept in after daybreak following a long night of ritual, neighbours would peek through the gaps of the plank at my sleeping place and speak in a louder voice than necessary: "Ma Ayton [my local name], haven't you got up yet?". This was unthinkable in the concrete house, because no one knew whether I was in the house or not. While I could work alone and concentrate on my fieldnotes, the feeling of distance remained awkward to me. I remembered Ya Khwaay's house a few years earlier as being a meeting place for several neighbours, where gossip reached one's ear easily and in which *ad hoc* meetings took place, because at that time her husband was still a headman. Now their television, in front of which the guests used to gather in the evenings in their previous house, was broken, and no one bothered to replace it as visits to their home had become rare anyway.

At the same time, a new type of unwelcome visitor has entered local talk and gossip, the thief, and door locks have found a ready market. My hosts, who a couple of years ago had always left their house unlocked – which is quite convenient with few keys but many residents – now urged me to lock



the door behind me every time I left. In fact, keys attached to necklaces, that is, fibre strings, almost ubiquitously adorned the schoolchildren's necks, so that they would be able to enter their homes after school. Whereas in 2015 only a few villagers locked their doors, by 2019 door locks had become omnipresent. Among the new, conspicuous concrete houses, one can find impressive exemplars of door locks and handles. Thus, over a relatively short period of just four years, locking one's door has changed from a rarity – often commented upon depreciatively in gossip (“what do they have to hide?”) – to a self-evident fact that today no one questions. When I voiced my surprise about this sudden change, an interlocutor, Ma Sen, noted that things were quite different from when I was there before. “These were simply different times,” she proclaimed. “Back then we did not have so many thieves as we do today.” No one was short of stories of how even the best hidden valuables had been stolen by unidentified thieves. A neighbour disclosed to me where she kept her money these days: she had a pouch tied around her belly, just like tourists' belt pouches, that she would always take with her when leaving the house.

Who were these “thieves”? With the increasing traffic on the improved dirt road that bypasses the village, foreigners nowadays regularly come through the area, including Chinese entrepreneurs and adolescents from neighbouring villages, and the fear of thieves has obviously also come into the village. Yet, whereas former talk about thefts, with few exceptions, centred around the theft of small livestock such as chicken and goats kept in the village, for which unnamed foreigners were mainly held responsible, now the subject of suspicion seems to have encroached on the intimate space of the house. This phenomenon is grounded, I wish to suggest here, first of all in an increasing detachment of the domestic space. The fear of theft, rational or not, seems to be the other side of the coin of the new, concrete houses, which are otherwise cherished for their keeping “winds” at bay – a promise they do not seem to keep.

Not only does the fear of theft increase despite the more elaborate doors and door locks, but sounds are also increasing. More motorbikes, the sound of electric rice mills, an increasing number of vehicles passing by the village on the dirt road, have led to an increase in the sound level. During my last stay in January 2020, a local shop opened where school children could buy noodle soup at midday and where, especially during weekends, the village youth spent their money on beer and listened to the thumping sound of Thai and Lao pop music. The shop, a provisional, ground-level bamboo hut, is the last building on the side of the dirt road, close to the village primary school, and thus set at some distance from the village interior. Though located at

the edge of the village, the noise, and the roaring of the motorbikes of the enthusiastic and often also inebriated young men, entered the village. Even the concrete house, which was not far from the shop, could not shield us fully from the party sounds. Though young men and women are allowed to enjoy themselves, they are expected to do so out of sight and earshot of others. Memories abound of the joyful days when youths sang and played at the distant field huts while watching the ripening rice, or in the distant barns while hunting rats. Now, the sonic presence of the youth is a notable indicator of a generally changing present, in which concrete walls muffle the village's soundscape, which consists of the "sound of modernity" (Colombijn 2007: 266) to an increasing degree.

Discussing the changing rural soundscapes in Southeast Asia, Nathan Porath states that

[s]tate development projects have forced people to live in designated areas and in timber or concrete dwellings, usually strung along the side of roads. For those for whom the permeability of sounds was a necessary component of social living, the new arrangements are potentially debilitating in relation to social intercourse, blocking the flow of sounds between households (Porath 2019: 37).

Obviously, the relative separation and isolation of being able to live in concrete houses, beyond the sight and earshot of others, is cherished.

However, this trend has to be seen in relation to the nightly flourishing of open log-fires outside, in front of the houses, and at the workhouses, where neighbours can meet on casual terms. When discussing the changing experience of living in concrete houses in contexts such as Pliya, where people commonly do not spend much time in their houses during the day, it is worth taking into consideration their experiences beyond houses as well. Sitting in vernacular public spaces certainly continues to shape the (sonic) experience of village sociality.

### *Conclusion: (Not) listening through houses*

In this article, I have taken the Carsten's argument (2018) quite literally. One can metaphorically listen to houses, which may mean taking them seriously – for instance by giving attention to the intersection of the experience of living in houses and their materiality, as Giacomo Pozzi and Paolo Grassi state in their introduction. We often take the experience of living in houses for granted and have not devoted that much anthropological attention to the everyday effects and perceptions of living in houses, as was noted, for instance, by Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones (1995). Yet, in fact, many inhabitants of houses among whom we live as anthropologists

also take their own experiences for granted. When the materiality of houses changes, however, as it does rather drastically when replacing bamboo or timber with concrete, the changing experience of living in the house comes to the attention of the inhabitants.

When I inquired into the changing experience and evaluation of living in concrete houses, the notion of the lack of winds was reiterated by several interlocutors. Arguing that this statement can be extended to include the lack of diffusion not only of wind but of sounds as well, I have proceeded to unfold some of the meanings of the term and attempted to set them in relation to the comparative experiences of living and observing social interactions in wooden or bamboo houses on the one hand, and concrete houses on the other. Though concrete walls obviously have an effect of enveloping those who are inside, as Geoffrey Gowlland argued (2020), (fears of) encroaching thieves do not seem to stop at walls – just as conversations and the soundscape of the village do not stop at the plaited bamboo walls.

Paying attention to the sensorial experience of being in a house and to embodied engagements in the sensorial environment of houses, as well as with the wider community of sounds, is a fertile pathway for inquiring into the implications of changing house materials. While the sensorial qualities of houses in Southeast Asia have been described in terms of the permeability of wooden and bamboo houses (Allerton 2013; Helliwell 1996, 2002), the walls of the new concrete houses appear to produce a barrier where there was a permeable wall before. Based on local comments and valuations it can be shown that permeability is still discussed, albeit in different terms: while guests are not yet accustomed to entering concrete houses, “thieves” are feared for intruding into the increasingly detached domestic space. Yet the acoustic environment itself is also changing, with an increase of sounds associated with modernity, such as the sounds of vehicles and canned non-local music.

This article thus considered the ways in which one can listen through houses or not. It should be noted, however, that houses – which are certainly of key importance in societies such as the Khmu of northern Laos – are not the places where local villagers spend most of their time. Work means, more often than not, walking through field and forest (for a few residents it means driving to an office for work), spending the midday rest at a fieldhut, and only returning in the evening to the village, where the sociable part of the evening is regularly spent at open fireplaces in front of the houses and in other vernacular public spaces. Giving emphasis to the experiential and socio-processual nature of houses also entails, finally, not only listening to them, but also to the wider environment, built or not, of which they are part.

## REFERENCES

- Allerton, Catherine, 2013, *Potent Landscapes. Place and Mobility in Eastern Indonesia*, Honolulu, Hawaii, University of Hawai'i Press.
- Bille, Mikkel, and Tim F. Sørensen, 2016, A sense of place, in *Elements of architecture: Assembling archaeology, atmosphere and the performance of building spaces*, M. Bille, T. F. Sørensen, eds, London: Routledge: 159-162,
- Blier, Suzanne Preston, 1983, Houses are Human: Architectural Self-Images of Africa's Tamberma, *Journal of the Society of Architectural Historians*, 42, 4: 371-382.
- Blier, Suzanne Preston, 1987, *The Anatomy of Architecture: Ontology and Metaphor in Batammaliba Architectural Expression*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice, 1995, The Resurrection of the House Amongst the Zafimaniry of Madagascar, in *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Janet Carsten, Stephen Hugh-Jones, eds, Cambridge, Cambridge University Press: 69-83.
- Bubandt, Nils, 2014, *The Empty Seashell. Witchcraft and Doubt on an Indonesia Island*, Ithaca, University of California Press.
- Carsten, Janet, 1997, *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*, Oxford, Clarendon Press.
- Carsten, Janet, 2018, House-Lives as Ethnography/Biography, *Social Anthropology*, 26, 1: 103-116.
- Carsten, Janet, and Stephen Hugh-Jones, 1995, Introduction: About the House – Lévi-Strauss and Beyond, in *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones, eds, Cambridge, Cambridge University Press: 1-46.
- Carsten, Janet, Stephen Hugh-Jones, eds, 1995, *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cieraad, Irene, 2010, Homes from Home: Memories and Projections, *Home Cultures*, 7, 1: 85-102.
- Colombjin, Freek, 2007, Toooot! Vrooom! The Urban Soundscape in Indonesia, *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 22, 2: 255-272.
- Cox, Rupert, 2018, Sound, Anthropology of, in *The International Encyclopedia of Anthropology*, Hilary Callan, ed, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118924396.wbiea2378>, accessed on 01/12/2021.
- Elinoff, Eli, 2016, A house is more than a house: aesthetic politics in a Northeastern Thai railway settlement, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22, 3: 610-632.
- Évrard, Olivier, 2006, *Chroniques des Cendres. Anthropologie des Sociétés Khmou et Dynamiques Interethniques du Nord-Laos*, Paris, IRD Éditions.
- Feld, Steven, 2012 [1982], *Sound and Sentiment. Birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*, Durham, N.C., Duke University Press.

- Feld, Steven, Donald Brenneis, 2004, Doing Anthropology in Sound, *American Ethnologist*, 31, 4: 461-474.
- Forty, Adrian, 2016, *Concrete and Culture. A Material History*, London, Reaktion Books.
- Gillespie, Susan D., 2000, Beyond Kinship: An Introduction, in *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*, Rosemary A. Joyce, Susan D. Gillespie, eds, Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press: 1-21.
- Gowlland, Geoffrey, 2020, The materials of indigeneity: slate and cement in a Taiwanese indigenous (Paiwan) mountain settlement, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26, 1:126-14.
- Helliwell, Christine, 2006, Good Walls Make Bad Neighbours. The Dayak Longhouse Community as a Community of Voices, in *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living*, Richard Fox, ed, Sydney, ANU Press: 45-65.
- Helliwell, Christine, 1996, Space and Sociality in a Dayak Longhouse, in *Things as They are. New Directions in Phenomenological Anthropology*, Michael Jackson, ed, Bloomington, Indiana, Indiana University Press: 128-148.
- High, Holly, 2014, *Fields of Desire. Poverty and Policy in Laos*, Singapore, NUS Press.
- Howell, Signe, 2003, The House as Analytic Concept. A Theoretical Overview, in *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain*, Stephen Sparkes, Signe Howell, eds, London, New York: Routledge Curzon: 16-33.
- Ingold, Tim, 2007, Against Soundscape, in *Autumn Leaves: Sound and the Environment in Artistic Practice*, Angus Carlyle, ed, 10-13. Paris: Double Entendre.
- Ingold, Tim, 2016, Lighting up the atmosphere, in *Elements of architecture: assembling archaeology, atmosphere and the performance of building spaces*, Mikkel Bille, Tim F. Sørensen, eds, London, Routledge: 163-176.
- Janowski, Monica, 1995, The Hearth-Group, the Conjugal Couple and the Symbolism of the Rice Meal among the Kelabit of Sarawak, in *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Janet Carsten, Stephen Hugh-Jones, eds, Cambridge, New York: Cambridge University Press: 84-104.
- Kohn, Eduardo, 2013, *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press.
- Petit, Pierre, 2020, *History, Memory, and Territorial Cults in the Highlands of Laos. The Past Inside the Present*, Oxon, Abingdon, Routledge.
- Pink, Sarah, 2003, Representing the Sensory Home. Ethnographic Experience and Anthropological Hypermedia, *Social Analysis*, 47, 3: 46-63.
- Porath, Nathan, 2019, The Ensoundments of Hierarchy and Power in Southeast Asia, in *Hearing Southeast Asia. Sounds of Hierarchy and Power in Context*, Nathan Porath, ed, Copenhagen, NIAS Press: 1-86.

- Samuels, David W., Louise Meintjes, Ana Maria Ochoa, and Thomas Porcello, 2010, Soundscapes: Toward a Sounded Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, 39, 1: 329-345.
- Schafer, R. Murray, 1994 [1977], *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Rochester, VT, Destiny.
- Sopranzetti, Claudio, 2018, *Owners of the Map. Motorcycle Taxi Drivers, Mobility, and Politics in Bangkok*, Oakland, California, University of California Press.
- Sparkes, Stephen, and Signe Howell, eds, 2003, *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain*, London, New York, Routledge Curzon.
- Sprenger, Guido, 2006, *Die Männer, die den Geldbaum fällten. Konzepte von Austausch und Gesellschaft bei den Rmeet von Takheung, Laos*, Berlin, LIT.
- Sprenger, Guido, 2021, Staying or Moving. Government compliance and agency in post-Zomia, *European Journal of East Asian Studies*, 20, 1: 83-106.
- Stasch, Rupert, 2013, The poetics of village space when villages are new: Settlement form as history making in Papua, Indonesia, *American Ethnologist*, 40, 3: 555-570.
- Stolz, Rosalie, 2018, "Spirits Follow the Words". Stories as Spirit Traces among the Khmu of Northern Laos, *Social Analysis*, 62, 3: 109-127.
- Stolz, Rosalie, 2020, Falling in and out of sync. Relative immersive processes and immersive processes with relatives in a Khmu village, in *Being a Parent in the Field. Implications and Challenges of Accompanied Fieldwork*, Fabienne Braukmann, Michaela Haug, Katja Metzmacher, Rosalie Stolz, eds, Bielefeld: Transcript: 143-161.
- Stolz, Rosalie, 2021a, Making aspirations concrete? "Good houses" and mockery in upland Laos, *Ethnos*, 86, 5: 814-831.
- Stolz, Rosalie, 2021b, *Living Kinship, Fearing Spirits. Sociality among the Khmu of Northern Laos*, Copenhagen, NIAS Press.
- Stolz, Rosalie, 2021c, Before others: Construction pioneers in the uplands of northwestern Laos, *Social Anthropology / Anthropologie Sociale*, 29, 3: 718-732.
- Svantesson, Jan-Olof, Damrong Tayanin, Kristina Lindell, and Håkan Lundström, 2014, *Dictionary of Kammu Yüan Language and Culture*, Copenhagen, NIAS Press.
- Tayanin, Damrong, 1994, *Being Kammu. My Village, my Life*, Ithaca, Southeast Asia Program, Cornell University.
- Telle, Kari, 2007, Entangled Biographies. Rebuilding a Sasak House, *Ethnos*, 72, 2: 195-218.
- Vellinga, Marcel, Paul Oliver, Alexander Bridge, 2007, *Atlas of the Vernacular Architecture of the World*, Abingdon, Oxon, Routledge.
- Waterson, Roxana, 2009 [1990], *The Living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia*, Vermont, Tuttle Publishing.
- Zuckerman, Charles H.P., Nick J. Enfield, forthcoming, The Unbearable Heaviness of Being Kri: House Construction and Ethnolinguistic Transformation in Upland Laos, *Journal of the Royal Anthropological Institute*.



**ROSALIE STOLZ**, PhD University of Cologne, is Postdoctoral Researcher at the Institute of Anthropology at Heidelberg University. In her ethnographic research, focused on Southeast Asia (and Laos in particular), she specializes in the topics of houses, kinship, sociality and socio-economic change. As well as being published recently on kinship, spirits and houses, she is co-editor of *Being a Parent in the Field: Implications and Challenges of Accompanied Fieldwork* (Transcript 2020), and author of *Living Kinship, Fearing Spirits: Sociality among the Khmu of Northern Laos* (Nias Press 2021)

[rosalie.stolz@fu-berlin.de](mailto:rosalie.stolz@fu-berlin.de)



## Great home-spectations

“Houses-to-be”, marginality, and social expectations in Southern Tunisia

**Stefano PONTIGGIA**

Politecnico di Milano

---

**ABSTRACT:** In the mining town of Redeyef (south-western Tunisia), “modern” homes and building techniques bear the signs of a history of marginalization, inequality, and lack of resources. Here, power produced specific mode of living and territorial organization. The article will describe three different homes: the little studio I lived in between 2014 and 2015 during my fieldwork research, the “mansion” that a young man living in Redeyef had been erecting for himself, and the house a man erected for his son. These examples will help to shed light on the extent to which the colonial past, the political economy of independent Tunisia, and the current lack of any urban planning interweave to create the conditions of a disadvantaged and precarious life, especially for the young men, who build their houses to accomplish social expectations about adulthood. Despite the lack of resources, the people of Redeyef try to make their dwellings the symbol of a (hoped, even though almost impossible) social acceptance.

**KEYWORDS:** HOUSES; MARGINALITY; ADULTHOOD; MASCULINITY; TUNISIA.

---

---

This work is licensed under the Creative Commons © Stefano Pontiggia

*Great home-spectations: “Houses-to-be”, marginality, and social expectations in Southern Tunisia*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 177-195.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4548



### *Introduction: Houses-to-be as ethnographic objects*

This article<sup>1</sup> stems from the notes collected during a field research conducted between 2014 and 2015 in Redeyef, a mining town in the Gafsa governorate (southwestern Tunisia)<sup>2</sup>, and will illustrate two houses I visited, and one in which I lived, in order to trace the links among individual experience, the meaning locally assigned to households, and wider historical and political dimensions<sup>3</sup>. More specifically, I will describe what I call home-spectations, that is, the expectations of success and social integration that locals, especially young men, place on home ownership. As Arjun Appadurai (2000) rightly states, houses are both universal aspects of every society and intimate *loci* of societal and cultural organizations. In the case I present here, the expectations stemming from homes revolve around local ideas of masculinity and adulthood; however, as the article will show, these are heavily influenced by the historical, economic, and political conditions that shaped the mining basin in which Redeyef is located.

Houses, says Catherine Allerton (2013), take their meaning from the liveliness that characterizes them, which in turn depends on the people who fill them with those sounds, gestures and objects that make homes what they are. I always remember with pleasure my visits to the dwellings of people with whom I had an ethnographic relationship. One, in particular, often comes to my mind when I think back to Redeyef. It is the house where Tarek<sup>4</sup>, a man of about thirty-five years, invited me one evening of the month of Ramadan to celebrate Iftar, the ritual breaking of fasting<sup>5</sup>. Behind the gate opened a large courtyard of at least fifty feet by twenty-five, closed by a house on the left and other buildings on the other side. A man was lying on a mattress; in front of him, on a carpet, a coffee table and a bottle of water waiting to be drunk. He was Tarek's father, a roundish man in his sixties with white moustache and a thin layer of beard. He was lying on his right side and asked his son to let me sit on the carpet to have a talk with me.

---

1. I am grateful to the anonymous reviewers for their precious comments and insights.

2. The city is located 45 miles south of the governorate capital city, Gafsa. Its population of about thirty thousand people has a peculiar demographic, since, at the time of my research, most part of the cohort of those between 28- and 35-year-old had left the city looking for employment on the coast or in Europe.

3. The research was conducted during the PhD program in Humanities and Social Studies at the University of Ferrara.

4. All personal names in the article are fictional.

5. Field notes, Redeyef, June 2, 2014.

Tarek let me enter the room dedicated to the guests, furnished with two white sofas, a rug, a low table and some shelves hanging on the wall. We ate as soon as the mosques began to sing, beginning with dates accompanied by fermented milk. There were also *brik*, two salads, a spicy soup, a *marqa* of peas, fruit, homemade bread, and a chocolate mousse to top it all off. I remember looking through the open door; on the wall of the small square building in front of me, the light was becoming more and more pink, purple, and finally orange due to the public lighting. The hum of the television was only interrupted by the moans of the three sheep living in the courtyard.

These memories are very different from those I have when I think back to the flat I used to live: in those empty rooms, to keep me company were only the echoing barking of stray dogs and the mechanical noise of the phosphate washing center not far away. The same metallic noise of the gates gave me different sensations: while those of the houses where I was invited made me feel the warmth of the extended family, the one that locked me inside my apartment only reminded me of my loneliness.

Experiencing homes helps to grasp certain aspects of how people structure their lives according to gender relations (Bourdieu 1970), family ties, or religious beliefs. However, there are other constructions that can tell us more about local history and the links between people, territories, and political economy. These are what I call “houses-to-be”: unfinished, bare, or empty buildings (like the apartment where I lived for months) that punctuate the urban spaces of many cities in the Global South. These structures, which I will describe in the article, are able to shed light not only on the links between individual trajectories, kinship, and the state (Carsten 2018), but also on wider social and political configurations that heavily influence the present condition and the expectations of people.

“Houses-to-be” are narrative objects because they can tell the story of the people involved in building and furnishing them, on the one the hand, and because they can allow historically deeper and geographically broader analyses of the cities or villages where these individuals live. In the case of Redeyef, they tell the story of how the city was founded and developed during and after the colonial phase, and how its structural fragility depends on state policies and transnational processes. Moreover, these incomplete houses tell of the obstacles that, in the present, are placed before the young males of the city in their attempt to acquire a public identity as adults. They are able, ultimately, to unravel the issue of marginality (in a social and material sense) that characterizes Redeyef and the entire region of the Gafsa mining basin.

In the course of the article, I will alternate the description of the houses with historical and ethnographic analyses of the dynamics that these houses allow me to address. I will then conclude with some considerations on the potentialities of “houses-to-be” as ethnographic objects while trying to grasp the links between individual trajectories and structural dimensions. Throughout my analysis, I will rely on field diaries, interviews conducted during the research, and a specific literature that will allow me to expand beyond the simple descriptive level.

### *A house near a canal*

Before descending to Redeyef for my research (Pontiggia 2021)<sup>6</sup>, I rented an apartment there thanks to some intermediaries I had met in the governorate capital, Gafsa. The lessor was Hajj Raouf, a man in his seventies and former employee at the local Gafsa Phosphates Company (GPC). At the time of my fieldwork, he had retired from his position and had been running a *taxiphone*<sup>7</sup> for a while. The small apartment was almost completely without furniture: it contained just a bed with metal frame, a carpet, a plastic chair, a table, and a coat hanger. The pillow was made of foam rubber. There was no cooking area in the kitchen, which would have forced me to eat outside for the duration of my stay.

The apartment was suffocantly hot during the summer and freezing during the winter at the point that I had decided to buy an electric heater at the local *souq*, the open-air market. The rooms were inhabited by flies, mosquitoes, and roaches. I still remember the expression on the face of Imed and Jahwer, two friends of mine, when I invited them to take a tour of the house. Accustomed to the large and well-stocked residences of their extended families, they were astonished at the sight of the poverty of the spaces in which I lived.

My apartment had been completed on the day that I settled in the city in March 2014; when I reached the place, the workers were making a few tweaks to the bathroom and the shower compartment. The apartment, located a few feet from a *oued*, a dry canal formerly used to bring water to the city, had been erected in a way that resembled the structure of a traditional Arab house; nevertheless, it had somehow been reshaped. A thirty-foot corridor ran beyond the iron door colored with a light blue painting; without a roof for half its length, the corridor seemed to serve the

---

6. The fieldwork started in February 2014 to conclude in December of the same year. I then had a further trip in June 2015.

7. A *Taxiphone* is a shop that hosts telephone booths.

function customarily attributed to the central courtyard. The bathroom, the kitchen, and two empty rooms opened to the right side of the corridor, while my bedroom was at the end. The left side was ten feet high and obscured me from the view of my neighbors. The floor was grit, and the tiles in the bathroom and the kitchen evoked Arab-Muslim decorative motifs. No windows looked outwards onto the street.

One day, I talked to Ali, one of Haj Raouf's sons, about the origin of the materials used to build houses in Redeyef. I discovered that almost everything was produced elsewhere. The azure paint used to decorate the walls came from Sfax, a city located on the coast. The empty bricks used to build the structure came from Tunis; the cement was from the *sahel*, the eastern littoral. The electric meters were Chinese. Only the sand and the tiles were made on site. Redeyef's growth depended on import of materials from the most industrialized regions of the country. The only economic activity in the city and the mining basin was linked to the phosphates extraction, which was not capable of employing all the men and women of working age.

My apartment was not there until five years before my arrival. It was part of a building erected on the foundations of a traditional house that was destroyed one night in late September 2009. In three hours, a heavy rain buried the city center with mud and caused the deaths of twenty-one people. The canals, full of rubbish and the soil moved upstream by the exploitation centers of the GPC<sup>8</sup>, brought the water to accumulate until it did flood downstream.

The memory of the disaster, immortalized in a video available on the YouTube platform<sup>9</sup>, is still fresh in the minds of the inhabitants. One morning, a few days after my arrival, I woke up early because I needed Ali, the son of Haj Raouf, and Adil, a man working on a building in front of my apartment, to help me in some work. As I left the covered area of the house, I was surprised to realize that the floor was wet. I reached Ali on the street wondering why there was silence instead of the usual noise produced by the workers. I asked him about Adil. "I believe he will not come today. He is afraid of rain", he told me. I looked around. Numerous dwellings were built behind the canal. On the opposite side, a ridge of land supported some homes which, in an area prone to frequent rains, would have fallen down at high speed.

---

8. After closing the subterranean mining tunnels, the Gafsa Phosphates Company started extracting phosphates in open-air caves called *Sièges*. The material is moved from the caves to the mining cities, where it is purified, washed, and stocked before being sent to the chemical industries on the coast.

9. [www.youtube.com/watch?v=za67I6X6yW8](http://www.youtube.com/watch?v=za67I6X6yW8). Accessed on 24/11/2020.



That day I discussed the matter with Imed, a young man of about thirty years who worked at the Gafsa Phosphates Company. I told him that I heard about the flood and he confirmed that. It rained massively and, in the city center area, including the one where I live, the canal was filled with water, devastating all the second floors of the houses, and causing many victims. Returning home, I met two neighbors and received confirmation of the event. “Yes”, said one of them. “It was September 25, 2009, at five in the morning. People were sleeping, water came down and they died. Houses collapsed”. I thought that, given the structural fragility of most parts of the city, the rain could indeed be a frightening natural event. Furthermore, the disaster of 2009 was not the first occurring in the city. Another series of floods had already struck in the Fall of 1969 hitting the city and the country as well. The French geographer Jean Poncet argued that the cause should have been traced in a set of factors, including the desertification of the territory and the impact of the industrial development plans (Poncet 1970).

### *Structural fragility and dependance*

The apartment I rented, its position, and the material of which it was made are closely linked to local history and the relationships occurring among different regions of the country. An overview will help to shed light on the dynamics that shaped the city and the entire mining basin<sup>10</sup>.

There is a shared narrative about the birth and expansion of the mining cities, and Redeyef is no exception. It is a well-known story, based on some definite and constantly repeated narrative themes: the discovery of phosphates at the end of nineteenth century; the construction of the first mines and the arrival of French cadres; the participation of Algerian, Moroccan, and Libyan workers into the colonial enterprise; and the slow sedentarization and proletarianization of the local, seminomadic populations. The Gafsa Phosphates Company, a private enterprise born from the meeting of the French industrial bourgeoisie and the financial sector, was charged with the exploitation of the deposits.

The dual structure (King 2009) of the cities revolved around the exploitation center and the village that the GPC built for the European workers, on the one hand, and the few shacks destined to the North African workers, on the other hand; more often, the latter were created by the workers themselves. Much of the urban landscape was completely informal and without infrastructures; the effects of its confused and disorderly growth

---

10. The mining cities are four: Redeyef, Om Layares (also called Moularès), Metlaoui, and Mdhilla.

are still visible today in labyrinthine neighborhoods where houses cluster one on top of the other in narrow streets where getting lost is easy. The cities grew according to the rhythm of the mining industry and its labor needs, but also following a principle of hierarchy (Bahloul 1996; Waterson 1995) and segregation (Escallier 2006) aiming to secure what Partha Chatterjee called “the government of colonial difference” (Chatterjee 1993).

Nowadays, Redeyef still bears the sign of the past presence of different national groups within the city and their different building techniques. In 1975, the researcher Christian Zarka published a study on the city aiming to analyze the links between national groups and dwellings (Zarka 1975). He identified three types of homes and neighborhoods. Those types differed based on the shape of the housing, the materials used to build them, their disposition, and their link with processes of social reproduction.

The first example that he considered was that of the Libyan neighborhood, called *Trabelsiya* from the Arabic name of Tripoli. The “Tripolitan village” developed by reproducing the bonds of the patriarchal family in space and was therefore a cluster of “mother-houses” and their satellites.

The second type of housing was the so-called *soufi*, inhabited by the Algerian workers. Houses were generally built with stone and surmounted by domes and vaults that appeared from the street like semi-circles placed on the roofs. Stone helped the houses to remain fresh during summer and warm in the cold season.

Zarka then focused on the buildings created by what he called “the Bedouins,” the local populations. He described a movement that led from the first temporary dwellings (generally, tents) to houses made of poor elements such as sun-baked bricks. A central courtyard was the meeting place for the extended family. The local populations did not have traditions of construction, the reason why the techniques and materials did not meet any traditional imperative. As time passed, and the North African workers went back to their homeland now freed from the colonial rule, the intergenerational transmission of construction techniques arrested, forcing the inhabitants to find new expedients and different materials.

This process had started well before Zarka’s study and has been described by the French sociologist Roger Brunet (1958). He was particularly struck by the Arab neighborhoods. Those were located far from the production centers, weak in construction, and lacking in essential services. The homes of the natives were “infamous heaps of dried mud made up of one or two rooms and particularly poor furniture... Water is lacking” (Brunet 1958: 444, my translation).

However, the history of urban development alone cannot explain the state of degradation many of the houses experienced. To get a more precise idea of this process, we need to look at how, throughout their history, Redeyef and the mining cities have been integrated into a drainage economy that, since before the advent of the colonial domination (Mahjoub 1987), has made this area dependent on other regions of the country and the world.

Nevertheless, the Tunisian landscape, with its broad division between an industrialized coast open to trade and the inland areas oriented to agriculture or extractive activities, can be better understood if we look at the French domination and the postcolonial phase. As the researcher Nouredine Dogui (1995) states, the French capitalist penetration subjugated the region to the logic of colonial exploitation, which resulted in the specialization of the Tunisian Southwest in “primary” activities whose success depended on the needs of the metropolis. The colonial system engaged the mining basin in a relation of dependence, whose most evident manifestation was the submission of its economy to the pace of metropolitan capitalism. This relationship shaped the internal economic activity in function of an outward opening and disrupted a long-standing territorial organization based on a north/south axis (Belhedi 1994).

After independence, local economy remained oriented to the production of raw primary goods (especially phosphates) without any economic differentiation nor a real policy aiming to ameliorate the infrastructures of the basin. Tunisia’s peripheral role in the Mediterranean economic area (Ben Romdhane 1997) accentuated a national division of labor between an industrial and commercial coast and a south conceived as pure supplier of raw materials. This spatial polarization has certainly heightened during the last twenty years. The integration of the country into a neoliberal economy caused the exacerbation of these processes of regionalization and accumulation by dispossession (Harvey 2005) which are the premises of any geography of unequal development. Such an economic form works not by favoring the “dual” territories on a principle of integration within the capitalist market, but by creating leopard-patch spaces of exclusion, where masses of workers are expelled from the capitalist economic circuits (Sanyal 2007).

Redeyef and the mining basin are an effective representation of this organization. Between 1962 and 2006, the share of public investment reserved for the coastal regions (Tunis, central-east, southeast) constantly fluctuated between 59% and 75% of the total. In most cases, the district of

Tunis<sup>11</sup> and the governorates of the central-east have alone received between 40% and 50% of the entire state budget dedicated to development. The Governorate of Gafsa received a significant share, around 10% of the total, only during the Fourth and Fifth Development Plans<sup>12</sup> in the years 1972-1982, when the most substantial investment occurred in the mining sector. In the preceding and following Plans, the quota of public funds destined to Gafsa remained stationary, vacillating between 3 and 5 percent (Bousnina 2012, 135-139).

The subdivision of the national territory into three areas with different investment priorities, carried out in the second half of the 1970s, had granted the Gafsa Governorate the status of priority regional development zone. Nevertheless, the distribution of the funds to public and private companies dramatically favored the coastal regions. According to the Tunisian geographer Hamadi Tizaoui, between 1994 and 2009, the Governorate of Gafsa received only 0.8% of the total industrial investment (Tizaoui 2013: 246).

This polarizing dynamic did not stop after the revolution. Since the revolution, the emerging ruling class has imagined a new form of territorial organization aiming to reorganize the national space in macro-regions that connect inland areas and the coast. Regional autonomy is now a principle expressly articulated in the new Constitution. However, investments in the less-favored regions have diminished rather than increasing, and this because of a series of factors, including political crises, the inexperience of the new governors, and the strict adherence to the rules established as an instrument to prevent corruption. Other causes have acted at the local level, primarily the weakness or absence of administration (Hibou 2015: 142-146).

The role of the state in Tunisian economy is therefore immediately evident. According to many Tunisian sociologists, geographers, and economists (see for example Belhedi 2012, Ben Romdhane 2011, and Gherib 2017), a chain of political choices has explicitly favored some regions to the detriment of others and attributed different roles to the coast and the inland. "Underdevelopment", therefore, would be the result of shifting attention on the part of the state. Inland regions were involved mostly in agricultural

---

11. Although it is still mentioned in the sociological texts that I have studied, and despite the term being currently used to identify the urban area of the city capital, the district of Tunis no longer exists as an administrative unit. Created in 1974 as an entity regulating urban investment for transport, urban sanitation, and planning, it was dissolved in 1994.

12. Since the early 1960, Tunisian governments realized and implemented development plans for economic planning. Based on a three-year and then five-year period, this form of programming remained the same even after the riots of 2011.

development plans or internal migration logics, which benefited the coastal cities (Hermassi 2013). Southern and western territories were placed on the margins of any “modernizing” dynamic and attributed the role of supplying the internal labor market with under-specialized workforce.

A monoculture generally accompanied this underdevelopment; agriculture and the mining industry are still the only two productive activities of any importance. The long-standing submission of Redeyef and the mining basin to the logic of capitalist extraction has, thus, nourished an ongoing economic crisis that impeded any economic differentiation and blocked any project of amelioration of public services such as waste collection, canals maintenance, and environmental safety. Houses, and the flat I rented is no exception to it, are therefore affected by this long history of dispossession (Rousselin 2018), exploitation, and the shifting attention the state dedicated to the region.

### *A mansion on the hill and a rooster in the living room*

“I want to show you the house I’m building”, Imed told me one day in spring 2014<sup>13</sup>. We were sitting at a cafe near my apartment with nothing to do. I said yes, and we walked. We crossed the city westward until we reached the foot of a hill that was the highest point in the city. “I chose this place because, from up there, you can see the whole city”, he said, “you’ll see”. We ascended a ridge of dry soil under the sun until we reached the body of a building. Still without paint, the house appeared with the typical red of the bricks.

A short escalade terminated between two columns resembling classic architecture, as the mansion were the modern version of a Greek or Roman temple. After the entrance, from the left to the right, opened the bathroom and the kitchen, two bedrooms, and the living room. More precisely, I just could imagine the chambers. The house was unfinished, only the walls were there. Since the construction had started the previous year and had proceeded in hiccups, the fragile, empty bricks were already damaged, and some holes let the sunlight enter the house. I could see cockroaches and ants running on the wall and the “pavement”.

Imed told me he was saving money to go on working on the house. Despite his salary as a worker for the Gafsa Phosphate Company, which, with its five-to-six hundred *dinar* each month, is close to the national average salary, he did not have the possibility to build his house in a given time. When he had some money saved, he invested it advancing the work. When I

13. Field notes, Redeyef, April 11, 2014.

left Tunisia, ten months later, the mansion was in the same state as I visited it. I would have soon discovered that, in Redeyef as well as much of the Tunisian south, building a house can take years. A few days later, I would have visited a building in the same conditions thanks to a man very well known in the city.

They called him Lion; he was a fifty-eight-year-old man with long grayish hair on his shoulders and a white beard he often smoothed with his left hand while talking. He had an athletic body, having practiced many sports in his youth, and still had a great passion for the mountainous region near the city, the environment in which he felt most at home. He had a wife and six children. He had worked as a nurse for about thirty-eight years before retiring but was famous the most for his engagement during the clashes and the social movement occurred in 2008 (Allal 2010; Allal and Bennafla 2011; Mullin 2018).

One day in early June 2014, I went to his home in the district of Nezla al-Souafa to interview him about his experience as an activist<sup>14</sup>. He welcomed me into the house he was building for his son Jihed. The two buildings were next to each other, but the structure differed greatly. Lion's was a classic house with a central courtyard and numerous rooms, including the "public" one used to receive guests. The apartment he was building for Jihed, on the other hand, had a more modern appearance. When I entered, it was still a building site, the floor was not ready, and the sanitary facilities were still to be installed. Beyond the yellow-green iron gate, a small open space led to the building and perhaps, in the future, could have accommodated a few plants. Along a corridor of about three feet opened a room on the right, and the kitchen (still to be installed) on the left. Walking on, I entered the large hall, which, on one side, opened to a second room. In the hall, two dusty carpets, a bag with beer cans, a tray housing an aluminum teapot and two small glasses, a white plastic chair, a bench for body building exercises, a bottomless sheet metal bin and another topped by three large bricks, and a black rooster streaked with brown, which I found disturbing and seemed to stare at me all the time I spent there.

The Lion was helping his son build the house because, for someone in his thirties or so, work in Redeyef is very hard to find. After an industrial crisis in the 1980s, the GPC had laid off two-thirds of the workers and mechanized the phosphate extraction. As a result, the city's main source of labor had been greatly reduced. Yet, owning a house was highly important for a male who wanted to be recognized as adult man.

---

14. Field notes, Redeyef, June 10, 2014.



### *Houses, masculine adulthood, and social expectations*

The material aspect of homes helps us to understand not only the power relations existing between different regions of the country and the disadvantaged condition of Redeyef and the mining towns. It will also lead us to grasp the lives of the people who are building them as both individuals and members of a specific age group. The long work of building a house, as this section will show, is linked to local expectations about adulthood and masculinity. In Tunisia, and especially in the inner regions, the cultural meaning of adulthood is defined by marriage (Singerman 2007), which brings with it the burden of the property of a house. As Rafik, a young man in his thirties, told me in June 2015, “You must have your own slot. In Redeyef [living in rented accommodation with a wife] is still disapproved; it’s shameful, and family members will stress you until you start building your house”<sup>15</sup>. In a situation of prolonged crisis that not even the revolution has been capable to resolve, houses and dwelling practices have something to do not only with aspirations and loss (Pitzalis, Pozzi and Rimoldi 2017) but also with the possibility of failure to achieve a socially meaningful trajectory. Houses are those the epitome of youth’s most intimate desires and fears.

Youth can be interpreted as a relational concept: as maintained by French anthropologists Isabelle Rivoal and Anne-Marie Peatrik (2015), a person attains its adult status only within a framework of power relations with other individuals. Success is measured by the number of people a man can dominate and on which he can exercise authority or influence. Men must be able to build relationships that will be taken seriously, for example, a fruitful family; this also fits with the public discourse in Tunisia, according to which, it is necessary to establish a family within the boundaries of the law to earn a social existence as an adult (Paciello, Pepicielli and Pioppi 2016: 9). For a man, however, access to marriage depends on his ability to obtain the material conditions for the future, that is, a means of livelihood. The pressure of elderly and parents, especially mothers, is firm in the direction of finding an occupation and building or buying a home before dealing with other issues that make a young man an adult.

Youth in Redeyef look at marriages and all the necessary steps to it with desire and anxiety. One day in November 2014, I met Ghadi, a young man who had opened a boutique of branded clothes in Redeyef city center. He was among those who expressed mixed feelings about marriage and enlisted the difficulties faced by young men women who wish to marry. “It takes much, much money to get married,” he told me. “It’s the man who pays everything ... even when you go to meet the parents, this is the first thing

---

15. Rafik, Tunis, June 3, 2015.

they ask you: where is your house? It is bought or for rent? How much you earn from your work?”. He told me that having a job close to home was important in the city, and that young men needed enough salary to afford a house and a car<sup>16</sup>.

There are various elements related to the obstacles that young people face in their transition to adulthood. The first has to do with the side effects of the demographic transition. In North Africa and the Middle East, many countries achieved it in the 1980s and 1990s; however, the population is still very young (Bonnefois and Catusse 2013). The marriage age has risen: while in the 1960s it ranged from eighteen to twenty years in most of those countries, it stands today at twenty-seven-year-old, except for Yemen. The Tunisian case confirms those data, as the average marriage age passed from 19.5 percent for women and 26.3 percent for men in 1966 to 27.1 and 32.4 in 2007 (ONFP 2010). However, those shift in the marriage age does not coincide with a time dedicated to working activities; thus, if “youth” is a transitional phase (Van Gennep 1909), it becomes more uncertain as the age of marriage shifts, the length of studies increases, and unemployment and waiting are the norm.

In these countries, the average unemployment rate for those under thirty-five is around 25 percent, which also has repercussions for the reproduction of families. The spread of celibacy testifies to a crisis of the marriage model that derives more from the material and economic difficulties encountered by young couples than the disaffection towards this institute.

Even in Tunisia, including the city of Redeyef, the main reason why many young people marry late is their economic condition. The groom or his family often cover the high expenses related to engagement and marriage: earrings, engagement ring and necklace; a new *parure* for marriage; the ceremonial dress; the band, food and drink for at least two nights; one or more sheep for dinner; the deeds to a house. The total cost can thus reach eight or ten thousand *dinar*, a vast amount of capital for those who earn three or four hundred a month, and almost unattainable for those who are unemployed or underemployed. The family exerts pressure on the male for him to respect the duties generally associated with the status of an adult male, i.e., building a house, founding a family, and having kids. However, those goals become more and more out of sight as unemployment rates raise: if, between 1966 and 2010, the unemployment rates in the Gafsa governorate had risen from 12 percent to 28.3 percent (Bakari 2015: 24), in Redeyef, in 2014, it was 30.8 percent against an overall 19.2 percent in the Gafsa governorate (ODS 2018: 33).

---

16. Field notes, Redeyef, November 28, 2014

In North African contexts, and Redeyef is no exception, the liminal period between childhood and adulthood expands, making it impossible for part of the population to assume an adult role. Consequently, the present and the future perspectives of a growing number of people of working age increasingly overlap and raise the daily problem of managing time that consists only of waiting (Honwana 2012). Even if this phenomenon, often identified by the word “waithood,” unites the younger generations who also live in the Global North (Honwana 2014), in Africa it is the result of structural adjustment policies, begun in the 1980s, which reduced the space of state autonomy in economic planning and job creation<sup>17</sup>.

Macroeconomic dimensions, effects of demographic transition, and local visions on adulthood therefore play a role in defining the future trajectories of the younger generations in Redeyef. It is no coincidence, for example, that, throughout the entire duration of my research, I did not meet anyone in his twenties or thirties who lived alone, outside the home of the parents. In the city, the general rule is that one leaves the family home only to emigrate (to the coast or abroad) or to get married. Consequently, accumulating the money needed to buy or build a house has much to do not only with being recognized as an adult, but also with achieving independence that cannot be acquired in the household.

### *Conclusion*

In anthropology, it is possible to trace a literature that looks at things and material culture as biographical objects (Hoskins 1998) capable of opening up glimpses into the lives of the people where research is conducted. These objects have the potential to create real cosmological orders (Miller 2008), universes of meaning always changing but able to generate a sense of comfort and the experience of “feeling at home”. It is obviously no coincidence that this literature focuses primarily on domestic objects. In this sense, Janet Carsten arguably claims the possibility to treat houses as biographical objects, as studying them in these terms helps to illuminate “the multiple entanglements that houses illuminate between the lives and relations that are enacted within them and the historically-inflected social and political contexts in which they are situated” (Carsten 2018: 114).

But what can we see if, instead of those objects, we consider “houses-to-

---

17. Alcinda Honwana, Youth, Waithood, and Protest Movements in Africa, Lugard Lecture at the Fifth European Conference on African Studies, Lisbon, 28 June 28, 2013, *African Arguments*, 12 August 2013, <http://africanarguments.org/2013/08/12/youth-waithood-and-protest-movements-in-africa-by-alcinda-honwana/>, accessed on 01/12/2021.

be” as ethnographic objects? What do these artifacts show us that others are unable to address? What I see in them is what I would call the discomfort of things. On the one hand, this discomfort is expressed in the poverty of the materials used in the construction of houses and the intrinsic fragility of the urban context in which they are embedded. As seen in one of the sections of the article, the colonial and post-colonial experience has resulted in the loss of traditional knowledge and has not brought about any economic diversification at the local level. The inhabitants of Redeyef and the mining basin, therefore, depend on other regions of the country and the world in collecting the materials needed to build their habitations. Moreover, state policies and the partial inattention of the state have meant that the same houses are potentially threatened by external agents (climate, weather phenomena) that make them unhealthy and insecure, thereby affecting the lives of those who occupy them. Nevertheless, houses represent an anchorage for people engaged in creating their world in a situation characterized by insecurity, marginalization, and precariousness (Pozzi 2020).

On the other hand, and this applies especially to young men, houses incorporate local concepts of adulthood and “good life”, as well as moral prescriptions about future prospects. This is how I use the term “home-spectations”: the expectations about a successful “carrier”, in Redeyef, pass through the ownership of a house capable of making a young man an adult. If we take for granted that future is a cultural fact (Appadurai 2013), that is, is imbricated in local concepts of life and society and serves as adaptation and survival strategy in an uncertain world, then we can grasp all the potential and ambiguity that houses embody in Redeyef. Housing is necessary to start a family, and the family is critical in the process of affirming one’s public and personal identity; in this sense, they are essential to the very processes of social reproduction. Nevertheless, house and “houses-to-be” are something more. They are silent witnesses of the difficulties and obstacles that the young men of Redeyef (but, in a broader sense, we could speak of large areas of southern Tunisia) must face to free themselves from the burden imposed by the family of origin while, at the same time, trying to follow its precepts. The red color of the empty bricks and the long time it takes to build a house almost suggest that these young men literally must build their future with their own hands.

## REFERENCES

- Allal, Amin, 2010, Reformes néolibérales, clientélisme et protestations en situation autoritaire. Les mouvements contestataires dans le bassin minier de Gafsa en Tunisie (2008), *Politique africaine*, 117: 107-125.
- Allal, Amin, Bennafla, Karine, 2011, Les mouvements protestataires de Gafsa (Tunisie) et Sidi Ifni (Maroc) entre 2005 et 2009. Des mobilisations en faveur du ré-engagement de l'État ou contre l'ordre politique?, *Revue Tiers Monde*, 5: 27-45.
- Allerton, Catherine, 2013, *Potent Landscapes: Place and Mobility in Eastern Indonesia*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Appadurai, Arjun, 2000, Spectral Housing and Urban Cleansing: Notes on Millennial Mumbai, *Public Culture*, 12: 627-651.
- Appadurai, Arjun, 2013, *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*, Brooklyn NY, Verso Books.
- Bahloul, Joëlle, 1996, *The Architecture of Memory: A Jewish-Muslim Household in Colonial Algeria, 1937-1962*, Cambridge UK, Cambridge University Press.
- Bakari, Sayef, 2015, *The Issue of Unemployment of Young Graduates in Tunisia: Evolution, Characteristics, Limits and Prospects (1990 - 2014)*, MPRA Paper No. 84243.
- Belhedi, Amor, 1994, La littoralisation ou l'ordre spatial de l'extraversion, *Géographie & Développement*, 12/13: 50-79.
- Belhedi, Amor, 2012, *La fracture territoriale. Dimension spatiale de la révolution tunisienne*, Tunis, Wassiti Editions.
- Ben Romdhane, Mahmoud, 1997, L'accord de libre-échange entre la Tunisie et l'Union Européenne. Un impératif, des espoirs, des inquiétudes, *Confluences Méditerranée*, 43-60.
- Ben Romdhane, Mahmoud, 2011, *Tunisie : État, économie et société*, Mimizan, Publisud.
- Bonnefoy, Laurent, Myriam Catusse, 2013, Introduction. Déconstruire les stéréotypes: portraits croisés des jeunes arabes, in *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yemen: loisirs, cultures et politiques*, Laurent Bonnefoy, Myriam Catusse, eds, Paris, La Découverte.
- Bourdieu, Pierre, 1970, The Berber house or the world reversed, *Information (International Social Science Council)*, 9, 2, 151-170.
- Bousnina, Adel, 2012, *Le littoral et le désert tunisiens. Développement humain et disparités régionales en Tunisie*, Paris, L'Harmattan.
- Brunet, Roger, 1958, Un centre minier de Tunisie: Redeyef, *Annales de Géographie*, 363: 430-444.
- Carsten, Janet, 2018, *House-lives as Ethnography/Biography*, *Social Anthropology*, 26, 1, 103-116.
- Chatterjee, Partha, 1993, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton NJ, Princeton University Press.

- Dougui, Nouredine, 1995, *Histoire d'une grande entreprise coloniale : la Compagnie des phosphates et du chemin de fer de Gafsa, 1897-1930*, Tunis, Faculté des lettres de la Manouba.
- Escallier, Robert, 2006, Les frontières dans la ville, entre pratiques et représentations, *Cahiers de la Méditerranée*, 73: 79-105.
- Gherib, Baccar, 2017, *Penser la transition avec Gramsci. Tunisie (2011-2014)*, Tunis, Editions Diwen.
- Harvey, David, 2005, *Spaces of Neoliberalization: Toward a Theory of Uneven Geographical Development*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Hermassi, Héla, 2013, Tunisian Revolution and Regional Imbalance, *Global Advanced Research of Management and Business Studies*, 2, 2: 80-84.
- Hibou, Béatrice, 2015, Le bassin minier de Gafsa en déshérence. Gouverner le mécontentement social en Tunisie, in *L'État d'injustice au Maghreb: Maroc et Tunisie*, Irene Bono, Béatrice Hibou, Hamza Meddeb, Mohamed Tozy, Paris, Karthala.
- Honwana, Alcinda, 2012, *The Time of Youth. Work, Social Change, and Politics in Africa*, Boulder & London, Kumarian Press.
- Honwana, Alcinda, 2014, Waithood. Youth Transitions and Social Change, in *Development and Equity. An Interdisciplinary Exploration by Ten Scholars from Africa, Asia and Latin America*, Dick Foeken, Ton Dietz, Leo de Haan, Linda Johnson, eds., Leida, Brill.
- Hoskins, Janet, ed., 1998, *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*, London UK, Psychology Press.
- King, Anthony D., 2009, *Postcolonial Cities*, New York NY, State University of New York Binghamton.
- Mahjoub, Azzam, 1987, Économie et société: la formation du «sous-développement». L'évolution socio-économique de la Tunisie précoloniale et coloniale, in *Tunisie au présent : une modernité au-dessus de tout soupçon?*, Michel Causmaus, ed., Paris, Editions du CNRS.
- Miller, Daniel, 2008, *The Comfort of Things*, Cambridge UK, Polity Press.
- Mullin, Corinna, 2018, State Violence and Labor Resistance: The 2008 Gafsa Mining Basin Uprising and its Afterlives, *The Center for Humanities*.
- ODS: Office du Développement du Sud, 2018, *Gouvernorat de Gafsa en Chifres*, Ministère du Développement, de l'Investissement et de la Coopération Internationale – Office de Développement du Sud, [www.ods.nat.tn/upload/-\\_CHIFGAFSA.pdf](http://www.ods.nat.tn/upload/-_CHIFGAFSA.pdf), accessed on 01/12/2021.
- ONFP: Office National de la Famille et de la Population, 2010, *Le Célibat chez les jeunes : choisi ou subi?*, Tunis.
- Paciello, Maria Cristina, P Renata epicelli, Daniela Pioppi, 2016, *Youth in Tunisia: Trapped Between Public Control and the Neo-Liberal Economy*, Power to Youth Working Paper No. 6.
- Pitzalis, Silvia, Giacomo Pozzi, Luca Rimoldi, 2017, Etnografie dell'abitare contemporaneo: un'introduzione, *Antropologia*, 4, 3, 7-18.



- Poncet, Jean, 1970, La «catastrophe» climatique de l'automne 1969 en Tunisie, *Annales de Géographie*, 79, 435: 581-595.
- Pontiggia, Stefano, 2021, *Revolutionary Tunisia: Inequality, Marginality, and Power*, New York, Lexington Books.
- Pozzi, Giacomo, 2020, If buildings Could talk: Makeshift urbanity on the outskirts of Lisbon, In *Politics of Recuperation: Repair and Recovery in Post-crisis Portugal*, Francisco Martinez, ed., London/New York, Bloomsbury Academic.
- Rivoal Isabelle, Anne-Marie Peatrik, 2015, Les “jeunes”, dans le sud de la Méditerranée, *Ateliers d'anthropologie*, 42.
- Rousselin Mathieu, 2018, A Study in Dispossession: The Political Ecology of Phosphate in Tunisia, *Journal of Political Ecology*, 25, 1, 2018: 20-39.
- Sanyal, Kalyan, 2007, *Rethinking Capitalist Development. Primitive Accumulation, Governmentality and Post-colonial Capitalism*, London/New Delhi, Routledge.
- Singerman, Diane, 2007, *The Economic Imperatives of Marriage: Emerging Practices and Identities among Youth in the Middle East*, The Middle East Initiative Working Paper No. 6.
- Tizaoui, Hamadi, 2013, *Le décrochage industriel des régions intérieures en Tunisie*, Tunis, Arabesque.
- Van Gennep, Arnold, 1909, *Les rites de passage*, Paris, Ed. Nourry.
- Waterson, Roxana, 1995, Houses and hierarchies in island Southeast Asia, In *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, Janet Carsten, and Stephen Hugh-Jones, eds., Cambridge UK, Cambridge University Press.
- Zarka, Christian, 1975, Maison et société dans le monde arabe, *L'Homme*, 15, 2, 87-102.

**Stefano PONTIGGIA** is a social anthropologist (PhD in Human Sciences with specialization in Social Anthropology, University of Ferrara 2016) and is postdoc fellow at the Politecnico di Milano, Italy. He carried out ethnographic research in Italy and Tunisia working both within the academy and for NGOs, associations, and social cooperatives. He is the author of *Revolutionary Tunisia: Inequality, Marginality, and Power* (Lexington Books, 2021). His interests concern the state and its daily formation, social and territorial marginality, power, and asylum migration. He is also interested in the way power relations unfold in space and contribute to its production.

[stefano.pontiggia@gmail.com](mailto:stefano.pontiggia@gmail.com)

---

This work is licensed under the Creative Commons © Stefano Pontiggia

*Great home-spectations: “Houses-to-be”, marginality, and social expectations in Southern Tunisia*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 177-195

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4548



## House and home

### Reconsidering the anatomy of houses in Western societies

**Irene CIERAAD**

University of Technology, Architecture and the Built Environment, Delft

---

**ABSTRACT:** The article develops a critical and transversal reading of the special issue. Each contribution inspired the author to seek for a mirror image or an analogy in Western societies and test the mentioned Carsten and Hugh-Jones observation of the seemingly self-evident relation between house and the self. Rosalie Stolz' contribution on the changing communities of sounds in northern Laos changed the author's perspective on the background of the popularity of camping in the West. Jonathan Alderman's contribution on the bloody libation rituals performed in the patio of rural houses in Andean Bolivia made her realize that there is a heightened sensitivity in the West towards blood, and more in particular visible blood spatters, be it animal or human blood. From this consideration, the article presents some reflections on the relation between house and blood. The cultural dead-lock between home-ownership and manhood in southern Tunisia, as described by Pontiggia, points to a general relation between the material home and the male self.

**KEYWORDS:** HOUSE; HOME; SELF; COMPARISON; WESTERN SOCIETIES.

---



“Western children’s drawings of houses with two windows and a door – two eyes and a mouth – underline this projection of the self in the house but there are surprisingly few anthropological explorations of this identity between house and self in non-Western societies” according to Carsten and Hugh-Jones in their introduction of *About the House: Lévi-Strauss and Beyond* (1995: 3). Perhaps not so much in the title of this special issue *The Anatomy of Houses. Materialities of Being at Home*, as in their selection of articles discussing fieldwork related to houses in regions as diverse as Laos, Bolivia and Tunisia, the editors may have had the intention to repair the lack of anthropological explorations of the house and the self in non-Western societies. Still the self in the physical interpretation of the body, its gender, functions and fluids is only indirectly addressed in relation to the houses under discussion in the articles. For that matter the title “the anatomy of houses” of this special issue may seem farfetched, but the articles each in their own way inspired me to seek for a mirror image or an analogy in Western societies and test Carsten and Hugh-Jones initial observation of the seemingly self-evident relation between house and the self in Western societies.

The subtitle of this special issue *Materialities of Being at Home* is even more intriguing. Although the title of Stefano Pontiggia might suggest otherwise, home as a topic in its own right is not addressed in the selected articles. Combining house and home in one and the same title is a courageous attempt in joining together what in anthropology has always been separated. The friction between the concepts of house and home has a history of its own as I have pointed out elsewhere and will summarize in the section below (Cieraad 2018). The anthropological concept of the house lacks the emotional connotation of home which Westerners including anthropologists find so special about their own dwellings. Home’s emotional meaning, especially that of the childhood home, is more related to the psychological or mental aspect of the self (the mind) than the physical or material aspect of the self (the body) as represented in anatomic analysis of houses (Carsten 2018). Still home is not only about emotions or memories, but also about bonding with a place and a material environment, ranging in scale from a room, a dwelling, a street, a neighbourhood, a village or town, a region or a country. It will almost certainly also include an emotional attachment to one or more living beings in that location, ranging from pets, significant others, family members, and friends to neighbors, fellow citizens,

and compatriots. Although there is a hierarchy in home attachments of ties to people over places, both commitments are not necessarily twinned and both will change in the course of a lifetime. In my view home is not fixed in time and space, but is reinvented time after time in different locations. It is in fact a lifetime cycle of reinventions of home in different locations (Cieraad 2010, 2017).

My research pertains to the home and its history in Western societies. It has been part of a lifelong professional project in reversing anthropology's scope by bringing so to speak anthropology home and look for the exotic in the familiar (Cieraad 1999). The concept of home defies easy definitions, not just because it is layered and multifarious but more so because it is deeply engrained in Western culture and societal organization. Western culture and society thrive on the emotional, social, and spatial opposition between the domains of home and work. From my anthropological perspective home is one of the core concepts of Western culture. It is the outcome of a historical development toward the progressive separation of two domains, represented in the separate urban domains of consumption and production as the spaces of living and working. The cultural meaning of home is molded in the nineteenth century by a middle-class history and gender ideology in which men are breadwinners and women are housewives. In the twentieth century the cultural meaning of home with all its middle-class implications, became even stronger when urbanistic solutions for the housing of the working classes were modeled on the suburban ideal of the middle classes. At present, in the twenty-first century the domains of home and work may not be as strictly separated as before but they still play a major role in society as well as in individual life histories.

The personal and the cultural meaning of home still thrive on its opposite, on the non-home so to speak. For adults the non-home will be work but for children it will be school. Home is in essence a place you want to return to; as such home gains more meaning the longer one has been separated from it (Cieraad 2020a). The separation may even develop into homesickness and the fact that children are more prone to homesickness than adults demonstrate the age-relatedness of the personal meaning of home. Even young children prove to be capable of expressing multiple dimensions of their personal meaning of home. Their answers varied from "home is where Mum and Dad are," in which they addressed the all-important convivial dimension of home, to "home is where my toys are," in which they addressed the material dimension of home, which will become more important in later life. To children the convivial home, the presence of one or more meaningful others, supersedes the material dimension of home. The answers of school-

children presented an even wider variation. In “home is where my bedroom is,” they addressed the privacy dimension of home, which is also the dimension adults appreciate so much; and in the answer “home is where my friends are,” they addressed the neighborhood dimension of the wider home. More importantly, it illustrates that the personal meaning of home not only for children but also for adults has a much wider meaning dimension than domestic space, or the interior of the house, because it may encompass a neighborhood or even a home country. As such it parallels the different scales and meaning dimensions as described in this issue by Jonathan Alderman for the house in rural Andean Bolivia.

Practices are vital in keeping the dimensions of the personal meaning of home active, in the same way as the performance of rituals in the Bolivian case as described by Alderman in this issue. Both the convivial dimension and the privacy dimension of the home are effectuated by demarcation practices, such as the shutting of doors and the closing of curtains. The modern family home in particular is an arena of demarcation practices. Memories to the childhood home are tied to all meaning dimensions of the home but in particular to the convivial dimension and the related family practices – not only mundane practices of having dinner together or watching television but also the more ritual practices of celebrations. Homemaking practices, as mundane as cleaning and cooking, appeal to the child’s senses and contribute to the important, but often neglected, sensory dimension of the home and the childhood home in particular (Cieraad 2010: 97-99). Not only the materials, tools and household equipment, food stuff and liquids used in homemaking practices could be interpreted as the materialities of being at home, but also the comforts and conveniences of home, which are supported by a vast network of public utilities. There is, however, an interesting and even cultivated ignorance in Western homes regarding their dependence on public urban utilities, like the sewer system, piping, electricity and more recently the fiber optics network (Cieraad 2020b).

Not only the homecoming of anthropology but also the study of the contemporary home in consumer societies have resulted in a revival of material culture studies. Individual consumers appropriate mass-produced objects by incorporating them into a domestic universe of personal meaning, that is also more and more the case in non-Western societies. Already more than a decade ago Vellinga noted that “the new studies of material culture suggest a more equal connection, in which objects do not passively represent or stand for a subject, but actively help to define the latter” (2007: 761). In addressing an example of Cameroon where chiefs are perceived to have more



materiality in the form of body substances, such as blood, saliva, and semen than commoners Vellinga concluded that not only the degree of materiality ascribed to persons and objects may differ, but also that the boundary between the subject and the object is much more fluid in nonacademic thinking (Ivi: 763). In academic thinking there has been an acceptance of the dualism of subject and object, in which subjects have agency over objects. French structuralism, however, Lévi-Strauss cum suis, rejected the mind-body dichotomy, and paved the way for a more lenient academic approach in anthropology. It led to the present approach in material culture studies in which materials and objects are reversely perceived as having agency over subjects. That is the point where houses as material objects, their building materials and architecture come in. Testing the agency of houses, building materials, construction methods and architecture over subjects will be a valuable starting-point for my peer review of the articles in this issue.

### *Privacy and Permeability*

Rosalie Stolz in her article “Listening through houses: Changing communities of sounds in northern Laos” discusses the negative effects on community life of a recent change of building materials of houses in northern Laos, from permeable walls of woven strips of bamboo to more solid walls of timber and concrete<sup>1</sup>. In villages with traditional houses of bamboo screen walls conversations and sounds easily transgress the boundary of the individual houses and created, according to Stolz, a soothing village soundscape of familiar sounds and voices. Not only do modern houses with concrete walls block the transmission of sounds and voices, but also force unwanted family privacy on the villagers. In response villagers tend to spend the evenings in front of their concrete houses to keep contributing to the cherished community of village sounds. Stolz’s article confronted me with my dislike of camping and more in particular its lack of aural privacy, which had to do with my teenage experience of lying awake all night due to an unknown snoring man in a neighboring tent. Despite my pride of having a tent of my own and thus being able to secure the primal visual privacy akin to the closed door of my bedroom, the snoring neighbor made me realize that the canvas blocked the gaze of others but not the noises produced by neighbors, and as such completely failed in providing aural privacy.

---

1. Also Alderman in this issue alludes to the potentially negative effects of changed construction materials in Andean Bolivia from the traditional indigenous adobe to the modern non-indigenous materials of red-brick, cement and ceramic tiles on the inhabitants relations with the house as the center of rituals that need to ensure individual and collective wellbeing.

The vivid memory of my invaded teenage privacy illustrates that the visual and aural privacy of one's bedroom were and still are the most appreciated dimensions of home. Especially by Western teenagers, who like to create with their own music preferences a private soundscape within their bedrooms, which in turn will be a test of their parents' noise tolerance. Present family homes are in fact a collection of private soundscapes, which thanks to the technology of ear phones can peacefully mix together. Technology, however, is only a poor help in cases of noise disturbances on camping sites. Nightly conversations can be stopped by active intervention, but actively intervening and stopping noises produced by neighbors, be it snoring, farting, vomiting, crying, or loud sexual intercourse is far more difficult if not impossible, for these body related sounds normally produced within the secluded privacy of bedrooms and toilets have to be politely ignored. My teenage frustration made me realize that Western ideas of visual and aural privacy are shaped by the brick and concrete walls of our houses, which also prove more practical in a cold and windy climate characteristic of the Western hemisphere. Without the agency of these solid building materials privacy never would have been developed into such an important dimension of the Western home<sup>2</sup>.

The western history of privacy is written along the lines of spatial demarcations, and the ensuing multiplication of separate rooms for persons and functions (Flanders 2015: 55-93). Solid dividing walls made of timber, brick or concrete progressively separated private spaces from more public or shared spaces, and thus separating individuals from each other, and groups of individuals from the larger community. First of all by concentrating family groups in their own spaces or houses to facilitate collective sleeping and working, which resulted in a kind of family privacy centered around the hearth for cooking and heating. When work spaces were separated from living spaces of the family, domestic servants as workers within the living space of the upper classes were not treated as part of the family anymore but spatially separated and relegated to the kitchen and the back zones of the house. The front zone of the upper-class house became the liminal reception space for outsiders to the family. Family privacy was restricted to the

---

2. Stolz's article reminds of Helliwell's study of Dayak longhouses which contain nine to fourteen apartments separated by flimsy walls. According to Buchli (2013: 79) Helliwell is "at pains to note that [...] the flimsiness of partitions also assures a certain privacy [...] accepted rules of propriety [...] are strictly observed, assuring a guarded privacy within this highly communal space". This leads Buchli to the conclusion that "Flimsy walls' produce a complex sensorium enabling the negotiation of individualizing and communalizing needs through their materializing effects" (*Ibidem*).

intimate, but collective family space of the living room, which did not mean that every family member was entitled to individual privacy. Visual privacy for individual members within the family home developed along the lines of hierarchy of age and gender, which first and foremost entitled husband and wife to have their private bedroom(s), followed by teenage sons and daughters. In the first half of the twentieth century when publicly facilitated amenities for defecating, bathing and washing were integrated into the private space of houses, they produced a further compartmentalization of the internal living space. Private flush toilets, bathrooms, and wash kitchens required, however, the penetration of public piping and sewers through the walls of the house. Their installation had to be hidden behind and within walls, and under floors in order not to disturb the autarkic illusion of the home as a fortress of family privacy secured by seemingly impenetrable walls (Cieraad 2020b).

### *Camping: A ritual of reversal*

The history of privacy makes one wonder why so many people in the West love to camp and are willing to sacrifice – at least temporarily – the privacy that has been painstakingly created within the built environment. Camping is effectively and willingly reversing the history of privacy. Tents have no, or only scant internal divisions and if so they are made of canvas and closed by zippers. Ringing the door is impossible in the case of a tent, or knocking the door to get permission to enter and abide the individual privacy is as ineffective on canvas as well. Also there are no locks on a tent either, while in a home situation there are multiple locks on the front door to prevent burglary, including simple locks on bedroom doors and bathroom door to protect the privacy of the individual family members. Considering the absence of locks it is amazing that a camping as a temporary community of strangers is able to create a communal feeling of safety and social control, a real *communitas*, for zippers do not give any protection against burglary, like the flimsy shell of most tents does not protect against violent assaults by a knife.

Interestingly the rise of camping in the early twentieth century paralleled the rise of housing acts regulating decent housing for the working classes. For sanitary reasons the legislation forbid the very combination of sleeping and cooking in one and the same room. While sleeping next to the cooking fire was and still is one of the joys of primitive camping. Even in modern caravans and campers sleeping and cooking are joined in the same space. The housing acts ordained not only a separate kitchen and separate bedrooms which were separated by walls from the living space, but also a

separate space with a flush toilet. A bathroom, however, was not ordained in the Dutch housing act, which presumed the presence of public bathhouses in urban neighborhoods. Most women, however, preferred a weekly bath within the privacy of their own kitchen, and stimulated the construction of private showers. Considering the post-war luxury of a private shower for the urban working classes, it is all the more amazing that campers wittingly sacrifice this luxury and gladly use the public conveniences provided on site. This sacrifice becomes more of a burden for middle-aged campers which explains why they often change the tent for a caravan or camper with a private toilet.

The many privacy sacrifices made by present-day campers makes it clear that there should be major gains involved to make them worthwhile. I may not be the best judge of the joys of camping, but Solz's article suggests that also for convinced campers their favored camping site does create a temporary community of soothing sounds, which represents the relaxing atmosphere campers associate with a summer holiday. Even the sound of rain drops falling on the tent's canvas, or a nightly thunder storm can heighten the holiday feeling. A primeval connection with the forces of Nature is seen as one of the dubious pleasures of camping, but only if it is temporary. It contrasts with the history of housing, which shows a continuous effort in making the built environment more weather and sound proof, not only by the application of insulating double or triple glazing and sound proof floors, but also by the installation of lightning-conductors and air conditioning in order to protect and isolate inhabitants from Nature's forces and noises produced by their neighbors. The temporary character of camping in the best season of the year is part of its pleasure, for otherwise it will turn into the nightmare of a refugee camp. Camping is in essence a summerly ritual of domestic reversal, which like carnival will not be appreciated by everybody.

### *Blood: Protection or pollution, life or death*

Jonathan Alderman's article "House personhood in rural Andean Bolivia" impressed me most by his description of the bloody libations performed in the patios of houses to ensure a good harvest, and thus the prosperity of the inhabitants, house and cattle. Spattering the blood of freshly offered animals, more in particular guinea pigs and lamas, against the walls of the patio and drinking the blood of the animals demonstrates according to Alderman "the consubstantiation between the house and its inhabitants." By quoting Carsten and Hugh-Jones "[t]he house is an extension of the person" (1995: 2) he wants to put the ritual in a more general perspective. The quote, however, is cut short and continues as follows "like an extra skin, carapace

or second layer of clothes, it serves as much to reveal and display as it does to hide and protect” (*Ibidem*). Equating the protective cover of the house, its walls and roof, with the human skin is not so farfetched, but it leaves in my view no room for the interpretation of the libation ritual. For blood and bleeding entails a damaged skin. The libation ritual of spattering fresh animal blood from a ripped-out heart on the walls of the house presents first of all a physical and symbolic analogy between animals and humans as both species have a skin which needs to be pierced to start the bleeding and both have a beating heart as their crucial blood pump. Only in second instance there is a relation between the owner of the house who paid for the costly sacrifices of the guinea pigs and lamas to command the prosperity of his house, harvest and cattle. The burial ground of the sacrificed animals at the wall of the patio is the most sacred spot of the house comparable to an altar or shrine.

Ripping out the beating heart of humans, mostly captives, was the gruesome libation ritual the Aztecs were known for; they saw human blood as the necessary fuel of the cosmos. To Western eyes Alderman’s image of a blood spattered house gives the impression of a crime scene where someone is stabbed and probably killed. A bloody murder case means an extreme defilement of the house. Even after a thorough clean-up selling a house with a bloody history proves to be difficult. In the West there is nowadays a heightened cultural sensitivity regarding not only human blood but also animal blood. While bloodshed and sacrifice of either humans or animals were and still are a crucial part of most religions, not in the least in Christianity, there is also within religious circles a growing sensitivity towards its bloody aspects. The ritual throat cutting of animals in Islamic tradition is deemed barbaric by outsiders. Although the consubstantiation of the blood of Christ into wine and his body into bread is a crucial and sacred part of Christian services celebrated by the ritual consumption of bread and wine, it has become more and more a matter of speech in which the death of Christ has resulted in eternal life of his believers. Depictions of Christ’s bloody crucifixion scene which were so prominent in medieval churches, have gradually disappeared from the interior of modern catholic churches in the second half of the twentieth century<sup>3</sup>. Present-day slaughter-houses are perhaps the best proof of the heighten sensitivity towards blood. They are closed-off locations where cattle is brought in alive and leaves the premises as sealed packages of bloodless pieces of meat.

---

3. In protestant churches which exist since the late sixteenth century only a simple wooden cross refers to the bloody crucifixion scene and is a token of Christ’s sacrifice to redeem the sins of believers and bestow eternal life on them.

The meaning of blood, its spilling and visible blood stains has clearly changed in the West. From the sixteenth to nineteenth century it was a normal medical procedure to incise the veins to get rid of so-called bad blood, or too much blood. The cure was practiced by barbers but also by the patients themselves performed within the domestic environment without fear of defilement. At that time blood was only one of four essential body liquids which all needed to be in balance with each other. Bloodletting was such a common practice that it led to the manufacture of specially shaped and decorated china bowls as receptacles for the blood. The uncontrolled loss of blood did not seem to scare people, like the china bowls were show pieces in seventeenth-century Dutch interiors. It is such a contrast with the present situation, in which even the natural blood loss in menstruation has to be carefully concealed and any spontaneous blood loss is an alarming topic only to be discussed in the privacy of a doctor's consultation room. Uncontrolled loss of blood may cause death, while controlled blood donation and transfusion can be lifesaving. Blood has become the one and only vital body liquid, which is not only the bearer of a person's unique DNA, but also the medical mirror of a person's health and disease.

Still, although blood lines have become the key medical and biological kinship structures in Western societies associated with genetically transferable diseases, they have lost their cultural importance as physical foundation of kinship structures within modern households, which are primarily based on affective bonds of love and care between adults and children living in the same house. Modern family households are more diverse in composition than ever before, not only households of same sex parents which may entail sperm donation, surrogate motherhood, or adoption of foreign children, but also households of divorced single parents with shared parenthood which means that children constantly shift between two houses, and large composite households of former divorcees which easily leads to three types of blood-related children, the ones related to the divorced mother and those related to the divorced father and the children born out of the new relation between the former divorcees<sup>4</sup>.

Although the bloodlines have lost their importance in modern family structures of affective kinship, most adopted children feel the need to know their bloodlines and start searching for their biological parents in their country of origin, and the same with children who are beget from sperm of anonymous donors, or carried by anonymous surrogate mothers. Especially

---

4. The doubling of houses is only the case when divorced parents remarry, and not when widowed parents remarry.



from the perspective of children of divorced parents who are living in two households at the same time Western society could be perceived as a modern interpretation of Lévi-Strauss's concept of *société à maisons*<sup>5</sup>. Children of divorced parents speak about "houses" as they narrate about their daily life in either their mother's or father's house. In this modern interpretation houses are temporary moral and social entities of affective nature in contrast to the traditional interpretation of the noble and royal houses in which the continuation of rights and possessions over the generations is most important.

### *Nesting: Condor and stork*

Not so much Alderman's description of a house construction ritual in which a lama fetus is buried in the cement of the foundation as a sacrifice to Mother Earth, *Panchamama*, which in my view could be perceived as an embryonic conception of the house as a person, but more so his description of the roofing ceremony when the house has reached its highest point, which in his view is an illustration of the symbolic personhood of a house when the house gets 'hairs.' However, in the related ceremonies there is an even stronger link with the animal world in comparing the house to the condor's nest which is associated with the birth of humans. According to his informant "*Condor Tapa Mammani* is the god of the house, because once the house is finished it is like a person. It is living energy." The energy of the Condor deity, however, is not restricted to the house but paramount. Offerings in the shape of a nest of wool fibers filled with coca leaves may serve as a personal penance to *Panchamama* and the divinities. It illustrates in my view not so much the consubstantiation between the house and its inhabitants as the consubstantiation between animals and humans, between nests and houses, between the deities of heaven and earth.

There is an interesting comparison between the ritual role of the Bolivian condor and the European stork. Since the beginning of the twentieth century the stork plays an important symbolic role in Germany and the Netherlands as the deliverer of babies to the house. Its wooden image in front of the house signifies the birth of a child and symbolically turns the house into a real family home. Like the condor also the stork is a rare and special bird mainly because of its size. The stork's solitary nest is huge and built in plain view on special high poles, which are placed by farmers in the middle of a meadow. Having a stork's nest on one's ground or on the top of the chimney

---

5. The English translation of Lévi-Strauss's concept of *société à maisons* into "house societies" (Carsten, Hugh-Jones 1995: 1) seems problematic as the French term stipulates society in the single and houses in the plural, literally "society of houses".

is interpreted as a blessing and promise of posterity. Its symbolic role as deliverer of babies is still very popular and celebrated in all kinds of house decorations also for urban settings. Again the similarity between nests and houses, between animals and humans is stronger than between the human body and the house.

The warm and affective relations between humans and their pets in Western societies have often encountered disbelief in Africa and Asia. Pets, more in particular cats and dogs, have become surrogate children and favorite family members who may even have their own room, but they are certainly pampered with special food, have their own toys and are played with. Especially small dogs are sometimes clothed with a jacket against the cold and wear shoes. Pets are taken to a therapist when they have behavioral problems, and when ill the owners go to great length in paying the doctor's bills hoping for a recovery. When the cat or dog sadly dies s/he will get a grave with a grave stone, or its urn will put on display in the living room next to the cat's or dog's portrait. The humanizing of pets may have to do with the fact that affection has become the core of Western kinship structures, and for that matter may also explain a growing sensitivity towards animal suffering and blood.

### *Home-ownership and Manhood*

Without mentioning the impetus of economic migration Stefano Pontiggia's contribution "Great Home-Spectations: 'Houses-to-be,' Marginality, and Social Expectations in Southern Tunisia" addresses without doubt one of the most urgent social problems in contemporary history. The poor economic prospects of able and ambitious young men in the Global South, including the Tunisian men as described by Pontiggia, are the long-term effects of a history of colonization and exploitation by the Global North<sup>6</sup>. They have set in motion an exodus of young men seeking for job opportunities elsewhere. Some are so desperate that they are willing to pay a huge amount to human traffickers knowing that they will have to risk their lives at sea in order to reach Europe and make their dreams come true. Pontiggia's article clarifies why in particular unmarried men instead of unmarried women are so desperate to find a poorly paid job as illegal immigrant in Europe. An adult Tunisian man is under social pressure to become a home-owner before he has any chance of getting married and start

---

6. In footnote 2 of his article Pontiggia alludes to the peculiar demographics in his fieldwork town in southern Tunisia where most of the men between 28 and 35 years old have left town "looking for employment on the coast or in Europe".

a family. With rising unemployment there is not much chance of becoming a home-owner and thus a suitable marriage partner, and the present situation in Tunisia is even worse than the period Pontiggia described.

The cultural complex of home-ownership, manhood and marriage chances has become visible in the poor region of southern Tunisia in the many unfinished house building projects. Building a house has become a long-term project which will depend on savings and investments. The houses under construction, Pontiggia calls them houses-to-be, are often of poor quality and testify to the desperate situation of men trying to become suitable marriage partners. That is why the average marriage age of males has risen above the age of thirty. If home-ownership is the pivot of young males' dreams, but also of their fears of not being successful in reaching this dream, as Pontiggia concludes, it makes you wonder how young females as potential brides-to-be experience their fate of being the final objective in the often risky undertakings of potential marriage candidates. With no job opportunities in the region it will be a marriage with a labor migrant as an absentee husband. One might hope that Tunisian parents of marriageable daughters and sons confronted with this critical situation will become more creative in dealing with this suffocating cultural complex. For example, the creative solution of the Turkish parents who lived in exile in Greek refugee housing and who dug out a cellar apartment for themselves in order to be able to give the ground floor of their refugee accommodation as dowry to their marriageable daughters (Hirschon 1981).

The immediate postwar housing shortage in Western Europe due to war damage and a lack of building materials also led to creative and temporary solutions to accommodate the many newly-wed couples. For example, the forced sharing of houses which were occupied by only one person, or the transformation of boats into floating houses. The cultural norm in the Netherlands also demanded independent housing for newly-weds, which due to the circumstances had to be reduced to a separate room in one of their parents' houses or forced co-housing. Most couples in the postwar period started their families in these cramped accommodations. The newly constructed housing stock was state-funded rental housing. Its houses and apartments were fairly distributed among the families on the waiting list. It was seen as God's gift when after years of waiting a rental apartment was finally allotted. At that time home-ownership was not an issue at all because the Dutch had always been a nation of renters in line with a strong social-democratic tradition. Thirty years later, however, when the political wave of neo-liberalism got hold in Europe, home-ownership in the Netherlands

became not so much the norm as the ideal. The once state-funded social housing is now more and more sold to the highest bidder. Within four decades the Dutch have become a nation of home-owners.

Since the 1970s marriage is not a necessary condition anymore to be selected for a rental apartment as it was in the postwar years. Not only the ideal but also the right of independent housing for singles has been widely acknowledged. Dutch university students have set the trend in the late 1960s in not just renting a bedroom from a landlady but favoring independent accommodation with kitchen facilities. Nowadays Dutch freshmen will start searching for a rental room with kitchen facilities some months before classes begin. In creating the material conditions of an independent household, the student-to-be shapes his or her new social identity as an independent citizen (Cieraad 2010: 88). Leaving the parental home and have a place of your own has become the most important rite of passage for adolescents, males and females alike, which does not coincide with marriage or living together anymore. The transitional home experience of students has set an example for today's working girls and boys who also want to leave home and have a place of their own, which has led to a shortage of affordable housing due to the subsequent rise of commercial rents and real estate prices. The present situation is annoying but it does not lead to risky undertakings or a halt on love relations or marriage, as in the Tunisian case.

### *Conclusion: Towards a reinterpretation of société à maisons*

The three articles under discussion inspired me to seek for a mirror image or an analogy in Western societies. Rosalie Stolz's contribution on the changing communities of sounds in northern Laos changed my perspective on the background of the popularity of camping in the West. Her article made me realize that the attraction of camping also has to do with being part of a temporary community of sounds, but most of all that camping is a summerly ritual of reversal of the normal housing situation in which privacy, security and climate control are all-important. While Jonathan Alderman's contribution on the bloody libation rituals performed in the patio of rural houses in Andean Bolivia made me realize that there is a heightened sensitivity in the West towards blood, and more in particular visible blood spatters, be it animal or human blood. The affective relations between humans and animals, more in particular pets, explain why Westerners are as sensitive to animal blood as they are to human blood, especially when it concerns their own pet.

Although blood lines have become the all-pervasive genetic kinship structure from a medical point of view, they have lost their primal importance within present-day nuclear kinship structures which are primarily based on affection between parents and children, and not necessarily or only partially based on biological kinship. The legal claims of divorced parents on the continuation of the affective relationships with their under-aged children has resulted on the part of their children into a doubling of material houses and childhood homes in which they participate and have a room<sup>7</sup>. It warrants in my view an update and reinterpretation of Lévi-Strauss's concept of *société à maisons* describing the different affective, and often only semi-biological kinship circles as "the houses," in which today's children participate. Also, when parents stay together the only one childhood home will most probably be located in different material houses on different locations, for moving to a bigger house in a better neighborhood is an aspiration of many parents. The next stage is when adolescent children leave the parental home to have a place of their own within the vicinity of their university, they are also effectively doubling houses. A room in a student house represents the hope to participate in a new affective circle of peers as a kind of semi-family. In a successful student career the house of peers should become more important than the parental home, but it will always serve as a safe back-up home.

The cultural dead-lock between home-ownership and manhood in southern Tunisia, as described by Pontiggia, points to a relation between the material home and the male self. Like the many half-finished houses, which often have dilapidated due to the extended intervals in its construction, quite obviously illustrate the man's impotency in creating a family. He is in fact only half a man. Carsten and Hugh-Jones (1995: 3) initial observation of the seemingly self-evident relation between the house and the self in Western societies, was far more difficult to establish. The only link between the house and the body I could find was the ideal of a smooth human skin which covers and conceals the blood-vessels mirrored in the ideal of smooth interior walls invisibly covering a maze of electricity cables, piping and gas conducts. In old houses where cables and piping are still in plain view a renovation is warranted to get rid of these 'varicose veins' on the walls. The similarity between the surface of the interior walls of the house and the human skin is an illustration of Carsten and Hugh-Jones's quote "[t]he house

---

7. The multiplication of houses is also evident on the level of grandparents, who multiply in number when each of the divorcees start a new relation. Instead of the potential two couples of grandparents a child may have to deal with four couples of so-called grandparents. Mutual affection more than biology will determine the relationship between grandparent and child.

is an extension of the person like an extra skin, carapace or second layer of clothes, it serves as much to reveal and display as it does to hide and protect” (1995: 2). The autonomous human body sealed by its skin is a perfect parallel to the celebrated home ideal of autarky in Western societies (Cieraad 2020b).



**REFERENCES**

- Buchli, Victor, 2013, *An Anthropology of Architecture*, London, Bloomsbury.
- Carsten, Janet, 2018, House-lives as Ethnography/Biography, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 26, 1: 103-116.
- Carsten, Janet, Stephen Hugh-Jones, eds, 1995, *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cieraad, Irene, 2020b, The Home Ideal of Autarky: A Social history of Domestic Comfort, Privacy and Sociability. The Example of the Netherlands, *Raddar Design Annual Review*, 2: 70-97.
- Cieraad, Irene, 2020a, Irene Cieraad: Delving into the Spatialities and the Temporalities of Home (interview), *Thinking Home on the Move: A Conversation Across Disciplines*, Paolo Boccagni et al., eds, Bingley UK, Emerald Publishing: 106-109.
- Cieraad, Irene, 2018, Home, in *The International Encyclopedia of Anthropology*, Hilary Callan, ed, Hoboken, NJ, Wiley-Blackwell.
- Cieraad, Irene, 2017, Home-making: Tra ricordi e proiezioni nel futuro, in *Forme dell'inclusività: pratiche spazi progetti*, Antonio Longo, Chiara Rabbiosi, Pierluigi Salvadeo, ed, Milan, Maggioli Editore.
- Cieraad, Irene, 2010, Homes from Home: Memories and Projections, *Home Cultures*, 7, 1: 85-102.
- Cieraad, Irene, 1999, *At Home: An Anthropology of Domestic Space*, Syracuse, NY, Syracuse University Press.
- Flanders, Judith, 2015, *The Making of Home: The 500-Year Story of How Our Houses Became Homes*, London, Atlantic Books.
- Hirschon, René, 1981, Essential Objects and the Sacred: Interior and Exterior Space in an Urban Greek Locality, in *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*, Shirley Ardener, ed, London, Croom Helm.
- Vellinga, Marcel, 2007, Review Essay: Anthropology and the Materiality of Architecture, *American Ethnologist*, 34, 4: 756-766

**Irene CIERAAD** is a cultural anthropologist and Senior Researcher affiliated to Faculty of Architecture and the Built Environment of Delft University of Technology, the Netherlands. She is the editor of *At Home: An Anthropology of Domestic Space*, Syracuse University Press (2006, 2nd edition; 2021, e-book) and many more articles and book chapters on the topics of home, gender and domestic space (accessible on ResearchGate). Forthcoming (2022) is a chapter on liminal objects in the edited volume *Interiors in the Era of Covid-19* (Bloomsbury Press).

[I.G.Cieraad@tudelft.nl](mailto:I.G.Cieraad@tudelft.nl)



RESEARCH REPORTS

---

## La voce della DEA

Esiti di un questionario su antropologia e comunicazione in Italia

**Dario BASILE**

Università di Torino

---

### **The voice of the DEA. Findings of a survey on anthropology and communication in Italy**

**ABSTRACT:** This research report presents the findings of a quantitative investigation about Italian anthropologists' extra-academic communication, based on questionnaires mailed to all Italian anthropology professors (Scientific-Disciplinary Sector M-DEA/01). The goal of this survey was to discover how much Italian anthropologists are present in local, national and international newspapers, radios and televisions and in the web. The result of this study indicates a low level of presence in media for the Italian anthropologists, indeed three out of four communicate little through media and only few of them have a constant presence. Basically, this research indicates a higher local type of communication than a national and international sort of communication. Such individual (such as the academic role) and contextual (such as the geographical location of the university) characteristics are associated with the presence in a particular media. Finally, there is a statical positive correlation between Public Engagement activities and communication. Despite the little communication (even if on average not inferior to that of other colleagues from other disciplines), Italian anthropologists are mostly in favor of the popularization of the discipline through media and the web.

**KEYWORDS:** ITALIAN ANTHROPOLOGY; POPULARIZATION; MEDIA; COMMUNICATION; JOURNALISM.

---

This work is licensed under the Creative Commons © Dario Basile

*La voce della DEA: Esiti di un questionario su antropologia e comunicazione in Italia*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 237-256.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4945



L'obiettivo che ha dato vita all'indagine quantitativa, di cui vengono qui presentati alcuni esiti, era quello di giungere a una conoscenza più approfondita e completa della presenza pubblica delle antropologhe e degli antropologi nel nostro Paese<sup>1</sup>. L'indagine si proponeva di quantificare, attraverso la somministrazione di questionari, l'intensità dell'impegno degli accademici nelle attività di Public Engagement e l'attivismo nella comunicazione. A quest'ultimo aspetto è dedicato il presente rapporto di ricerca, che mostra quanto gli antropologi italiani siano stati presenti nelle radio, nelle tv e nei giornali a livello locale, nazionale e sovranazionale e nel web negli ultimi cinque anni<sup>2</sup>. La survey ha, inoltre, registrato il giudizio dei docenti sulla possibilità di utilizzare i mass media e la rete per comunicare l'antropologia fuori dall'ambito accademico. Per realizzare la ricerca, tra maggio e giugno del 2020, è stato inviato un questionario a tutti gli antropologi incardinati in ruoli universitari in Italia. L'adesione all'indagine è stata ampia: 93 partecipanti hanno risposto in modo completo, 33 hanno invece risposto in modo parziale, per un totale di 121 partecipanti su 161 questionari inviati (ne sono stati considerati utilizzabili 116). Il tasso netto di risposta, relativo ai soli questionari utilizzabili, è stato del 72%. La rappresentatività del campione è garantita, in primo luogo, dall'ampio numero di rispondenti all'indagine pari a quasi tre quarti dell'intera popolazione accademica M-DEA/01. Inoltre, considerando in percentuale il ruolo accademico, la sede e il genere, il campione non si scosta di molto dalla popolazione di riferimento. Si può solo notare una leggera sovrastima dei ricercatori a tempo determinato, dei docenti del Nord<sup>3</sup> e delle donne rispetto agli uomini. Il campione è stato anche suddiviso per fascia d'età ma, in questo caso, non è stato possibile effettuare il confronto con la popolazione accademica di riferimento perché la data di

---

1. L'indagine nasce nell'ambito della mia ricerca di tesi di dottorato che sto svolgendo presso il Centro "Luigi Bobbio" per la Ricerca Sociale Pubblica e Applicata del Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università degli Studi di Torino (Dottorato in Scienze Psicologiche, Antropologiche e dell'Educazione, indirizzo Antropologico). Ringrazio i revisori anonimi di *Anuac* per gli utili suggerimenti, che ho cercato di recepire al meglio.

2. In un suo saggio Pier Paolo Viazzo parla di una delicata "quarta missione" per antropologi: "per l'antropologia esistono non solo doveri di comunicazione, ma sempre più spesso anche di restituzione o addirittura di reciprocità tra accademici e comunità o enti locali, e conseguentemente di diffusione dei risultati delle ricerche non solo a livello nazionale e eventualmente internazionale, ma anche a livello regionale e locale" (Viazzo 2009: 199).

3. Secondo la divisione Istat: Nord (Piemonte, Valle d'Aosta, Liguria, Lombardia, Trentino-Alto Adige, Veneto, Friuli - Venezia Giulia, Emilia -Romagna), Centro (Toscana, Umbria, Marche, Lazio), Mezzogiorno (Abruzzo, Molise, Campania, Puglia, Basilicata, Calabria, Sicilia, Sardegna).

nascita dei docenti non è disponibile sul sito del Miur<sup>4</sup>. È emersa tuttavia, come era immaginabile, una forte correlazione tra fascia di età e ruolo accademico. Tutti i dati sono stati poi elaborati in modo aggregato, utilizzando il programma di elaborazione e analisi statistica SPSS<sup>5</sup>.

### *Nota metodologica*

La ricerca qui presentata è il frutto di un questionario che è stato inviato a tutti gli strutturati del settore scientifico-disciplinare M-DEA/01 (Ordinari, Associati e Ricercatori, come da elenco MIUR) che, al momento dell'invio, erano 161. Prima di essere somministrate, le domande sono state sottoposte a un processo di validazione attraverso una serie di pre-test che ha visto coinvolti prima alcuni tecnici informatici dell'Università di Torino e poi degli accademici delle aree disciplinari antropologiche e sociologiche. Grazie a questa attività è stato possibile identificare, rivedere o correggere degli errori tecnici e delle formulazioni poco comprensibili. La creazione e la somministrazione del questionario è stata operata attraverso la piattaforma di sondaggistica online dell'Università di Torino: Uniquest. I docenti inclusi nel campione sono stati contattati tramite la loro e-mail istituzionale e sono stati invitati a rispondere alle domande tramite l'invio di un link diretto. L'indagine ha potuto contare sul supporto della SIAC (Società Italiana di Antropologia Culturale) che ne ha inviato comunicazione ai suoi associati<sup>6</sup>. Le risposte ricevute sono state analizzate in forma anonima, perché la piattaforma utilizzata ha proceduto a sostituire il nome del partecipante con un codice alfanumerico. Per favorire la loro partecipazione, i docenti che non avevano ancora risposto sono stati raggiunti da un massimo di due e-mail di sollecito. La rilevazione iniziata il 21 maggio 2020 si è conclusa, senza proroghe, il 22 giugno del 2020.

La scelta di ricorrere a un questionario (e la necessaria analisi statistica che questo comporta) nasce dall'esigenza di interpretare un fenomeno di per sé molto complesso – come la comunicazione pubblica degli accademici – e

---

4. L'elenco completo degli strutturati del settore scientifico-disciplinare M-DEA/01 è consultabile online: <https://cercauniversita.cineca.it/php5/docenti/cerca.php>, consultato il 1/12/2021

5. Ho potuto realizzare il questionario e analizzarne i risultati grazie a un supporto multidisciplinare. Ringrazio i tecnici del Team E-learning CLE dell'università di Torino, il sociologo Alberto Gherardini, le psicologhe Cristina Mosso, Rosalba Rosato e Anna Toscano e l'antropologa Cecilia Pennacini. Un grazie particolare va al mio tutor Adriano Favole e a Pier Paolo Viazzo per l'aiuto fornitomi durante l'indagine e per aver letto le precedenti versioni di questo rapporto di ricerca.

6. Va ricordato che non tutti gli strutturati del settore scientifico-disciplinare M-DEA/01 sono associati alla SIAC.

di far emergere almeno a grandi linee un quadro più ampio e rivelare dimensioni e differenze che sarebbero altrimenti sfuggiti<sup>7</sup>. Trattandosi di un rapporto di ricerca mi è sembrato opportuno presentare in questa sede gli esiti in maniera il più possibile “oggettiva” per favorirne l’uso e l’interpretazione da parte di chi legge. Mi sono proposto, in altre parole, di far “parlare i numeri” partendo comunque, per le mie riflessioni, sempre da evidenze statisticamente significative. Per considerazioni più generali sul rapporto tra antropologia e giornalismo riamando, invece, al mio recente articolo (Basile 2020).

### *Attivismo nella comunicazione locale*

Partiamo dalla comunicazione sui media locali<sup>8</sup>. Si è chiesto ai docenti di specificare se e quanto, negli ultimi cinque anni, fossero entrati in contatto con giornali, radio ed emittenti televisive locali. La stragrande maggioranza dei rispondenti [77 (83,7%)] dichiara di essere stata contattata, almeno una volta, da una testata giornalistica locale. Vedremo in seguito che il giornale locale risulta essere in assoluto il medium più frequentato dagli antropologi accademici italiani. Come si evince dalla Tabella 1, dei 77 che hanno risposto in maniera affermativa, 40 dichiarano di essere stati contattati raramente, contro 11 che hanno dichiarato di essere stati contattati abbastanza spesso e 26 in modo frequente.

**TAB 1:** *Presenza nei media locali per frequenza*

ITEMS	Raramente	Abbastanza spesso	In modo frequente	TOT
Contattato da una testata giornalistica locale	40 (51,9%)	11 (14,3%)	26 (33,8%)	77 (100%)
Apparso in Tv locale	21 (60%)	7 (20%)	7 (20%)	35 (100%)
Partecipato a una trasmissione radiofonica locale	42 (100%)	**	**	42 (100%)

7. Quella che viene qui illustrata è solo una parte di una più vasta indagine dove il metodo quantitativo si integra con quello qualitativo.

8. Il ruolo dei media nella società è in continua e rapida evoluzione. Già negli anni Novanta Albert Katz (1996) parla di una frammentazione dell’audience. I media sono oggi quantomai compositi, le nuove tecnologie hanno profondamente cambiato il modo di trasmettere l’informazione. I contenuti di Tv, radio, giornali vengono, infatti, oggi veicolati anche tramite siti internet, podcast, app e social media. Nel nostro Paese esiste tuttavia ancora una netta distinzione, per contenuti e audience di riferimento, tra informazione locale e nazionale.



Si può notare che coloro che dichiarano di essere stati contattati in modo frequente sono più del doppio di coloro che dichiarano di essere stati contattati abbastanza spesso. Questo sembrerebbe prefigurare una polarizzazione: o si viene contattati occasionalmente o prevale un rapporto continuativo tra antropologi e giornalisti. Questo dato non stupisce. Nel suo classico studio sulla produzione di notizie, Herbert Gans scrive che i giornalisti (sia a livello locale sia a livello nazionale) consultano regolarmente solo un ristretto gruppo di fonti<sup>9</sup>. Queste fonti sono, generalmente, delle persone che in precedenza si sono dimostrate disponibili e idonee a ricoprire quel ruolo (Gans 2004: 116). Emblematico a questo proposito è il caso dell'antropologa Gabriella Coleman che, a seguito della sua ricerca sul gruppo hacker Anonymous (Coleman 2015), ha cominciato a essere contattata assiduamente da numerosi giornalisti. Come lei stessa ha spiegato, a dispetto di una diffidenza iniziale, questa costante frequentazione ha favorito una fiducia reciproca e reso possibile una fruttuosa collaborazione (Coleman 2017).

Passiamo ora alle Tv locali. A differenza dei giornali locali, la maggior parte dei rispondenti [51 (59,3%)] dichiara di non essere apparso, negli ultimi cinque anni, su una Tv locale, contro i 35 che hanno risposto in maniera affermativa. Tra coloro che sono apparsi in una Tv locale i più lo hanno fatto in maniera sporadica (21 docenti) contro i 14 che hanno dichiarato di apparire abbastanza spesso o in modo frequente (Tab. 1). Infine, le radio locali: come per i giornali locali la maggior parte dei rispondenti (56%) dichiara di aver partecipato ad almeno una trasmissione radiofonica locale negli ultimi cinque anni, ma è una partecipazione sporadica, ancora più occasionale rispetto alla televisione. Nessuno, infatti, dichiara di aver partecipato abbastanza spesso o in modo frequente a trasmissioni radiofoniche locali (Tab. 1).

È evidentemente la volontà individuale e l'inclinazione caratteriale a spingere un docente universitario a interagire con i media, come ha ben notato Carlo Sorrentino: "In ogni campo sociale vi è la presenza di una pluralità di soggetti individuali o collettivi interessati a conquistare un proprio spazio e ad offrire un'interpretazione degli eventi" (Sorrentino 2003: 127). Ma occorre considerare anche le strategie utilizzate dai media nell'operare la scelta degli ospiti. Per questo motivo la ricerca ha valutato quegli elementi individuali (come il ruolo accademico ricoperto, il genere, l'età) e di contesto (come la sede universitaria) che possono favorire la presenza sui mass media o che ostacolano l'apparizione dei docenti su radio, giornali o Tv. Le analisi

---

9. Come ha ben illustrato Dominic Boyer (2013) il lavoro del giornalista è profondamente mutato in questi anni, meno orientato alla ricerca diretta delle informazioni e più «screen-oriented», ovvero basato sulla selezione del flusso di notizie che arriva attraverso lo schermo del pc.

multivariate mostrano che il ruolo accademico – essere professore ordinario – ha un effetto significativo e positivo sull'apparizione nelle Tv locali (Tab. 2)<sup>10</sup>. La quasi totalità dei professori ordinari ha dichiarato di essere apparso su una Tv locale negli ultimi cinque anni. Di contro, negli altri ruoli accademici prevalgono coloro che non sono apparsi. Come vedremo più avanti, questa tendenza – ma in misura un po' meno marcata – si registra anche nelle Tv nazionali.

**TAB 2:** Presenza nei media locali per ruolo accademico

ITEMS		RUOLO					Chi2 p value
		PO	PA	RU	RTD	TOT	
Contattato da una testata giornalistica locale	<b>NO</b>	3	5	3	4	15	.661
	<b>SÌ</b>	14	38	10	14	76	
	TOT	17	43	13	18	91	
Contattato da una testata giornalistica locale	<b>NO</b>	2	28	8	13	51	.001
	<b>SÌ</b>	13	14	2	5	34	
	TOT	15	42	10	18	85	
Contattato da una testata giornalistica locale	<b>NO</b>	5	16	3	9	33	.757
	<b>SÌ</b>	8	22	4	7	41	
	TOT	13	38	7	16	74	

Nel già citato studio, Gans individua alcuni criteri in base ai quali i giornalisti utilizzano una fonte anziché un'altra e, tra questi, c'è l'autorevolezza. I giornalisti, in genere, preferiscono ricorrere a fonti che ricoprono una posizione ufficiale e autorevole per almeno due ragioni. *In primis* perché la posizione ricoperta sarebbe garanzia di affidabilità e, in secondo luogo, perché il ruolo rende le opinioni più convincenti (Gans 2004:130-131). Potrebbero essere queste le ragioni che spingono i giornalisti o gli autori televisivi a contattare, in proporzione, maggiormente i docenti che ricoprono una posizione apicale nel mondo accademico. Statisticamente il genere e l'età non sembrano, invece, avere un'influenza significativa sul fatto di apparire o meno sui diversi tipi di media locali.

Se consideriamo un fattore di contesto, come la sede universitaria del docente, emerge una tendenza interessante, anche se il numero di casi è limitato (Tab. 3). A differenza dei colleghi del Nord e del Centro, nel Mezzogiorno d'Italia sono di più coloro che sono apparsi nelle Tv locali (15) rispetto a coloro che non sono apparsi (10). È difficile dire che cosa incida maggiormente su questo dato. Si può ipotizzare un buon attivismo da parte

10. Test del chi-quadrato di Pearson: significatività asintotica (bilaterale) pari allo 0,001.

delle Tv locali al Sud da un lato, ma un altro aspetto che potrebbe essere considerato è quello dei contenuti<sup>11</sup>. Riti, feste e processioni religiose, che vengono generalmente documentate dalle Tv locali, sono maggiormente diffuse al Sud Italia. È presumibile che gli antropologi del Mezzogiorno, che in molti casi possono vantare delle conoscenze specifiche su questi temi, vengano chiamati a commentare tali ricorrenze. Come ha scritto Elizabeth Bird: “to understand the meaning of news, we must understand context” (Bird 2010:13).

**TAB 3:** Presenza nei media locali per sede

ITEMS		SEDE				Chi2 p value
		NORD	CENTRO	MEZZOGIOR NO	TOT	
Contattato da una testata giornalistica locale	NO	2	4	3	9	.064
	SÌ	40	11	23	74	
	TOT	42	15	26	83	
Contattato da una testata giornalistica locale	NO	28	8	10	46	.097
	SÌ	14	5	15	34	
	TOT	42	13	25	80	
Contattato da una testata giornalistica locale	NO	14	4	9	27	.723
	SÌ	24	7	10	41	
	TOT	38	11	19	68	

### *Attivismo nella comunicazione sovralocale*

Veniamo ora alla dimensione sovralocale. Alla domanda: “Negli ultimi cinque anni è stato contattato da almeno una testata giornalistica nazionale?”, la maggior parte degli intervistati [57 (64%)] risponde in maniera affermativa, ma questo numero è però inferiore a quello dei docenti contattati da una testata giornalistica locale [77 (83,7%)]. Il secondo dato che

11. Una delle Tv locali più importanti in Italia è la pugliese Telenorba. In un articolo pubblicato il 15 luglio 2021 sul *Corriere della Sera* il critico televisivo Aldo Grasso la definisce “la più grande Tv locale in Italia” aggiungendo che “nell’epoca delle grandi piattaforme, Telenorba meriterebbe di essere studiata perché anche se i suoi programmi finiscono spesso su emittenti nazionali non ha perso il legame col territorio”.

emerge è che il rapporto tra antropologi e testate giornalistiche nazionali è perlopiù occasionale. Infatti, dei 57 che hanno risposto in maniera affermativa alla domanda, quasi 3 su 4 dichiarano di essere stati contattati raramente (Tab. 4). Sono solo 6 i docenti che affermano di essere stati contattati abbastanza spesso e 9 in modo frequente da un giornale nazionale. Ricordiamo, invece, che nel caso delle testate locali erano ben 26 a dichiarare di essere stati contattati in modo continuativo. Anche a livello nazionale si può ipotizzare una continuità di rapporti tra alcuni docenti e uno o più giornalisti per le stesse ragioni che abbiamo illustrato a proposito dei giornali locali.

**TAB 4:** *Presenza nei media nazionali per frequenza*

ITEMS	Raramente	Abbastanza spesso	In modo frequente	TOT
Contattato da una testata giornalistica nazionale	42 (73,7%)	6 (10,5%)	9 (15,8%)	57 (100%)
Apparso in TV nazionale	21 (77,8%)	3 (11,1%)	3 (11,1%)	27 (100%)
Partecipato a una trasmissione radiofonica nazionale	39 (100%)	**	**	39 (100%)

Veniamo dunque alla Tv nazionale, il mezzo di comunicazione che ha sicuramente l'impatto mediatico più grande e che garantisce un'ampia visibilità. I più [48 (64%)] dichiarano di non essere apparsi su una Tv nazionale negli ultimi 5 anni. Ma il dato più significativo è il seguente: dei 27 che rispondono in maniera affermativa solo 3 sono apparsi abbastanza spesso e 3 in modo continuativo (Tab. 4). Si può quindi affermare che la Tv nazionale è decisamente poco frequentata dagli antropologi accademici italiani. Vedremo più avanti che a incidere su questo dato ci può essere una cattiva opinione dei docenti sulla televisione come mezzo adatto alla diffusione della conoscenza. Ma come abbiamo detto, è il medium stesso ad avere un ruolo attivo nella selezione degli ospiti. La Tv ha interessi che vertono sulla resa spettacolare dei prodotti che crea; per questo nella selezione, oltre alla competenza, intervengono criteri di ordine strettamente mediale, cioè poco legati a ciò che viene detto. L'ospite televisivo deve dimostrare di possedere delle capacità come la concisione, l'efficacia, la chiarezza verbale e, non da ultimo, la telegenicità e la simpatia (Stella 2011: 101). Come per le Tv locali,

anche per le Tv nazionali un elevato ruolo accademico incide positivamente sul fatto di apparire in qualche programma televisivo<sup>12</sup>. Come si vede chiaramente nella Tabella 5 tra coloro che nel recente passato sono apparsi su una Tv nazionale 22 sono professori associati o ordinari e solo 4 ricercatori (RU o RTD). Oltre ai criteri di autorevolezza già illustrati, si può pensare che una carriera più lunga assicuri al docente una maggiore visibilità pubblica e permetta di intessere una rete più estesa di relazioni anche nel mondo dell'informazione.

**TAB 5:** Presenza nei media nazionali per ruolo

ITEMS		RUOLO					Chi2 p value
		PO	PA	RU	RTD	TOT	
Contattato da una testata giornalistica nazionale	<b>NO</b>	4	14	7	7	32	.247
	<b>SÌ</b>	14	26	5	11	56	
	TOT	18	40	12	18	88	
Contattato da una testata giornalistica nazionale	<b>NO</b>	6	21	6	15	48	.034
	<b>SÌ</b>	9	13	2	2	26	
	TOT	15	34	8	17	74	
Contattato da una testata giornalistica nazionale	<b>NO</b>	7	14	7	9	37	.171
	<b>SÌ</b>	9	21	2	6	38	
	TOT	16	35	9	15	75	

Un altro dato interessante è quello relativo alla sede universitaria. Se nel Nord e nel Mezzogiorno il numero di coloro che non sono apparsi in una Tv nazionale supera quello di coloro che sono apparsi, al Centro la situazione si ribalta. È possibile che a incidere su questo risultato ci sia la presenza degli studi Rai nella Capitale. Infatti, nella prassi giornalistica e in quella degli autori televisivi, uno dei criteri di selezione delle fonti è proprio la prossimità geografica. L'ospite televisivo deve essere in grado di raggiungere gli studi in tempi rapidi, ma contano anche le relazioni che si intessono localmente, che nel caso specifico assicurano una visibilità nazionale. Veniamo ora alle radio nazionali, un medium che, come vedremo in seguito, gode di una buona reputazione tra gli antropologi. Un docente su due (51,3%) dichiara di aver partecipato ad almeno una trasmissione radiofonica nazionale negli ultimi cinque anni. Ma, come nel caso della radio locale, è una partecipazione sporadica. Nessuno, anche in questo caso, dichiara di essere stato invitato abbastanza spesso o in modo frequente.

12. Test del chi-quadrato di Pearson: significatività asintotica (bilaterale) pari allo 0,034.

Passando, infine, a una dimensione sovranazionale scopriamo che gli antropologi italiani non sono molto presenti su Tv e radio straniere, che sono in assoluto i due media meno frequentati. Come si può vedere nella Tabella 6, solo in 13 sono apparsi in una tv straniera negli ultimi cinque anni e tutti raramente. In 16 hanno, invece, dichiarato di essere stati ospiti di una radio straniera. Si noti però che, se la totalità dei rispondenti ha affermato di aver partecipato solo raramente a una trasmissione radiofonica locale o nazionale, nel caso delle radio straniere si registrano 2 docenti che dichiarano di partecipare abbastanza spesso e 1 in modo frequente.

**TAB 6:** *Presenza nei media stranieri per frequenza*

ITEMS	Raramente	Abbastanza spesso	In modo frequente	TOT
Contattato da una testata giornalistica straniera	28 (82,4%)	3 (8,8%)	3 (8,8%)	34 (100%)
Apparso in Tv straniera	13 (100%)	**	**	13 (100%)
Partecipato a una trasmissione radiofonica straniera	13 (81,25%)	2 (12,5%)	1 (6,25%)	16 (100%)

Interessante è, invece, il caso dei giornali stranieri: in 35<sup>13</sup> dichiarano di essere stati contattati da una testata giornalistica di un altro Paese, un numero non di poco conto considerando che eguaglia quello degli antropologi apparsi in una tv locale e supera il numero degli antropologi apparsi su tv nazionali. A determinare questo dato ci può essere la notorietà dei docenti che oltrepassa i confini nazionali o, più probabilmente, le reti di relazioni che gli antropologi intessono durante le loro ricerche all'estero. Da un punto di vista statistico nessun fattore personale (ruolo, genere, età) o di contesto (sede) sembra influire in modo significativo sul fatto di essere contattati o meno da una testata giornalistica straniera.

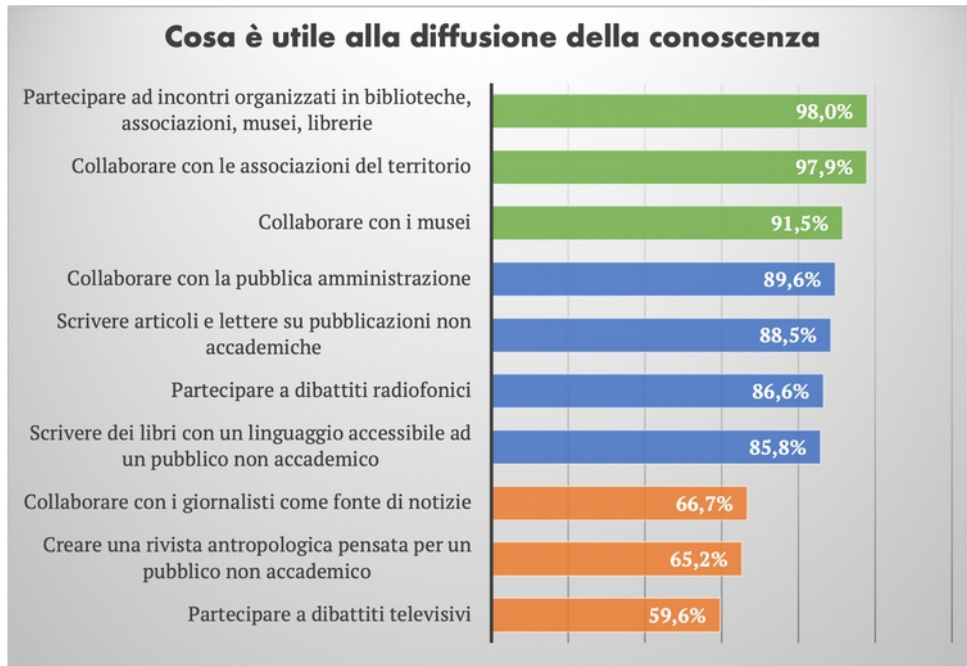
### *Le opinioni*

Il sondaggio chiedeva ai docenti di esprimere un'opinione su diverse azioni per sapere se, secondo loro, fossero o meno adatte alla diffusione della conoscenza. Come si può vedere dal grafico in Figura 1 le azioni riten-

13. Il totale indicato nella Tabella 6 è di 34 perché un intervistato non ha indicato con quale frequenza è stato contattato.



ute più efficaci sono quelle rivolte al territorio quali partecipare ad incontri in biblioteche e librerie, collaborare con le associazioni del territorio e, a seguire, lavorare con i musei.

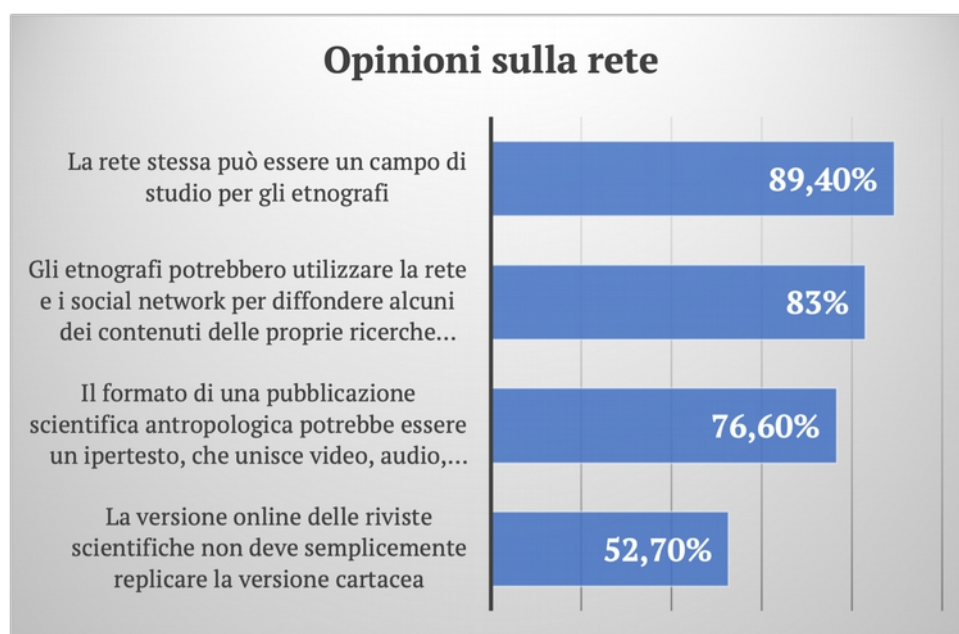


**FIG 1:** Percentuale di antropologi che hanno risposto abbastanza o molto alla domanda se una di queste iniziative è utile alla diffusione della conoscenza

Dalle domande della prima parte del questionario<sup>14</sup> emerge che gli antropologi italiani sono molto impegnati sul territorio e queste azioni dal basso potrebbero configurarsi come un'alternativa alla disseminazione tramite i media che, come abbiamo visto, non sono molto frequentati dai docenti (in modo particolare quelli nazionali). In un'ipotetica seconda fascia di reputazione si classificano nell'ordine azioni alquanto eterogenee tra di loro che vanno dal collaborare con la pubblica amministrazione, allo scrivere articoli in sedi non accademiche, al partecipare a dibattiti radiofonici (che risulta essere il medium più apprezzato dagli antropologi), allo scrivere libri destinati a un pubblico non accademico. Tutte queste azioni, pur con percentuali differenti, riscuotono mediamente dei giudizi molto positivi. Meno positivo è invece il giudizio sulle ultime tre azioni (che riguardano due dei tre principali mass media). Non convince appieno la collaborazione con i giornalisti come fonte di notizie, un dato che sembra indicare un giudizio

14. L'analisi dei dati del questionario relativi all'attività di Public Engagement e di Terza Missione saranno oggetto di un altro articolo di prossima pubblicazione.

non lusinghiero nei confronti del mondo dell'informazione. Come già sottolineato da Dominic Boyer e Ulf Hannerz: "anthropologists and sociologists seem often almost instinctively critical of journalism" (Boyer, Hannerz 2006:10). Non riscuote un grande successo neanche l'idea di realizzare una rivista antropologica pensata per un pubblico non accademico. Infine, partecipare ai dibattiti televisivi è l'azione ritenuta meno adatta e, come abbiamo visto in precedenza, la Tv è anche il medium meno frequentato dagli antropologi italiani. Per uno scienziato partecipare a un dibattito televisivo non è effettivamente semplice. Infatti, come ha fatto notare Federico Boni, i dibattiti televisivi appartengono al genere mediale degli agoni, dove si celebra la rappresentazione di lotte e di conflitti (Boni 2004: 48). Anche Pierre Bourdieu aveva una visione molto critica del mezzo televisivo: a suo parere uno dei problemi principali che la televisione pone è il rapporto tra il pensiero e la velocità. I tempi televisivi sono molto serrati e così i palinsesti privilegiano quelli che Bourdieu definisce i "fast thinkers", ovvero degli esperti che sono capaci di proporre un fast food culturale, cibo culturale prepensato e predigerito. Il sociologo francese riteneva quindi il mezzo televisivo poco adatto a diffondere il sapere scientifico e contestava il fatto che nei dibattiti televisivi ci si debba confrontare con persone che non conoscono la materia (Bourdieu 1997).



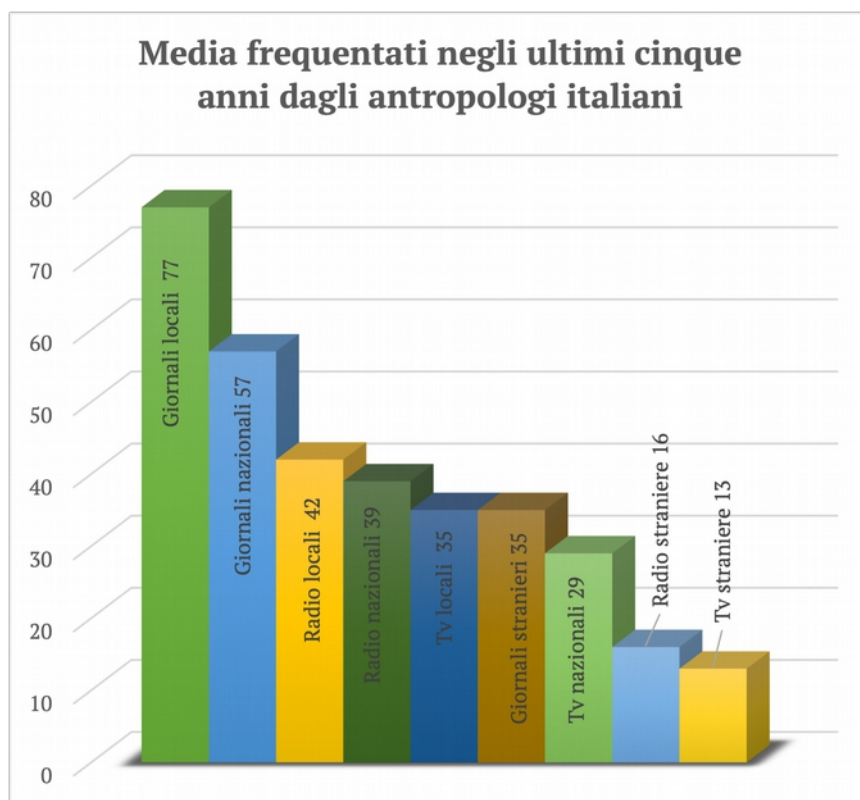
**Fig 2:** Percentuale di antropologi che hanno risposto abbastanza o molto alle domande sulla rete.

Veniamo quindi al tema del web. Come è noto la diffusione della conoscenza passa oggi anche (e forse soprattutto) dalla rete, per questo motivo il questionario chiedeva ai docenti di esprimere il loro giudizio in merito a una serie di attività che gli antropologi possono svolgere su internet e attraverso i social network<sup>15</sup>. Come si evince dal grafico in Figura 2, la quasi totalità dei docenti ritiene che la rete stessa possa essere un campo di studio per gli etnologi. Un'ottima percentuale pensa che si possa utilizzare la rete e i social network per diffondere alcuni dei contenuti delle ricerche e una buona percentuale di docenti pensa che una pubblicazione scientifica possa includere dei materiali multimediali. Divide e convince meno l'idea di pensare a un altro formato per le riviste scientifiche nella loro versione online. Inoltre, se 28 (29%) dichiarano di contribuire, spesso o regolarmente, al dibattito pubblico attraverso internet, in pochi [7 (8%)] realizzano in modo continuativo dei podcast.

Infine, l'ultima parte del questionario prevedeva tre domande aperte. Nella prima si chiedeva agli accademici di illustrare i motivi per cui gli antropologi dovrebbero o non dovrebbero essere impegnati attivamente nel mondo della comunicazione. La quasi totalità dei docenti si dice favorevole a una disseminazione attraverso i media. In una risposta si legge: "L'antropologia come dialogo, conversazione, narrazione del tempo presente non può che essere attivamente impegnata nel mondo della comunicazione". Tra le motivazioni ricorrenti a favore di un attivismo sui media c'è quella di poter controllare in prima persona i contenuti che vengono veicolati. Ma in molti si soffermano sulle modalità di comunicazione, come scrive un rispondente: "non un'azione a prescindere ma date le condizioni (date dagli antropologi stessi e non subite)". Qualcuno sostiene che bisognerebbe intervenire solo nel caso si abbiano delle competenze specifiche su un determinato argomento. C'è chi sottolinea la necessità di un coordinamento, in modo che non si abbia una comunicazione personale ma di categoria. C'è poi chi auspica dei corsi universitari di comunicazione rivolti agli studenti e chi sottolinea l'importanza, per i docenti, di avere delle competenze specifiche nella comunicazione. Nella seconda domanda si chiedeva di indicare i maggiori rischi di un'esposizione mediatica. Tra le risposte ricorrenti troviamo: la banalizzazione, l'eccessiva semplificazione, la richiesta di una generalizzazione impossibile da raggiungere, il sensazionalismo mediatico, l'essere strumentalizzati. Altri sostengono che non sempre i tempi dei media (in particolare quelli televisivi) si adattano a una corretta comunicazione scientifica. C'è poi chi intravede dei rischi interni alla stessa comunità accademica: essere criticati dai colleghi perché si viene percepiti come "troppo mediatici".

15. Per un approfondimento sull'antropologia nell'era digitale si vedano, tra gli altri, Perriera (2018) e Biscaldi e Matera (2019), Miller (2019).

Un intervistato scrive: “mediatici’ può essere usato come sinonimo di ambiziosi e narcisisti; oppure come troppo inclini a semplificazioni”. C’è chi invita alla cautela “anche e soprattutto per una questione di rispetto dei dati sensibili relativi ai testimoni, interlocutori del campo etnografico”. C’è chi non intravede rischi e chi invece scrive: “È comunque un rischio che va corso, senza il quale l’antropologia rimarrebbe confinata in un recinto elitario”. L’ultima domanda chiedeva se dovessero essere gli antropologi strutturati a occuparsi di disseminazione o un altro tipo di figura professionale esperta della materia. La stragrande maggioranza non crede che ci debbano essere distinzioni e che entrambe le figure possano comunicare la disciplina. Molti sottolineano il fatto che per poter comunicare l’antropologia occorra avere delle solide basi teoriche e delle specifiche competenze comunicative. Ai due estremi abbiamo chi preferisce una figura professionale *ad hoc* “per motivi di raffinamento del linguaggio rispetto all’audience, per ragioni di disponibilità di tempi e flessibilità dei temi da trattare, per generare professioni nuove” e chi ritiene che ci si debba affidare a strutturati: “Gli strutturati sono stati selezionati, lavorano in università pubbliche e hanno un dovere istituzionale, dunque, secondo me sono da preferire”.



**FIG 3:** Numero di antropologi italiani che hanno frequentato i vari media negli ultimi cinque anni

### *Uno sguardo d'insieme*

Ricapitoliamo quindi i risultati. Come si può vedere nella Figura 3, sia a livello locale sia a livello nazionale, il medium più frequentato dagli antropologi italiani è il giornale<sup>16</sup>, seguito dalla radio. Le tv locali si posizionano al quinto posto appaiate dai giornali stranieri. Nelle ultime tre posizioni si collocano, invece, le tv nazionali, le radio e le tv straniere.

Come si evince dal grafico, in ogni medium la presenza degli antropologi prevale a livello locale rispetto al nazionale. Vale la pena soffermarsi su questo dato e provare a formulare delle ipotesi. In primo luogo, è plausibile che i media locali siano mediamente più accessibili rispetto a quelli nazionali. La difficile accessibilità ai media nazionali è determinata, oltre che da criteri di ordine strettamente mediale, anche dal fatto che i media a diffusione nazionale sono maggiormente soggetti alle regole del marketing e ai condizionamenti politici. Ma altri elementi possono essere considerati. Dal questionario emerge che gli antropologi italiani sono molto attivi sul territorio e, come vedremo a breve, esiste una correlazione statistica positiva tra l'impegno pubblico e sociale e quello nella comunicazione. La partecipazione o l'organizzazione di eventi sul territorio possono essere occasione di visibilità per gli antropologi perché eventi come conferenze, mostre, festival e incontri attirano generalmente l'attenzione dei media locali. Secondo diversi studiosi il Public Engagement ha soprattutto una dimensione locale, tanto che lo si potrebbe far coincidere con il *Community Engagement*, ovvero attività rivolte al territorio locale dell'università che è lo stesso bacino di riferimento dei media locali. C'è poi un altro aspetto che meriterebbe di essere ulteriormente indagato con delle ricerche specifiche ed è quello legato ai contenuti veicolati dai media locali. È presumibile che giornali, radio e Tv locali siano più interessati dei media nazionali ai temi della lettera D di M-DEA, ovvero quelli della tradizione demologica italiana<sup>17</sup>. Il critico televisivo Aldo Grasso descrive le Tv locali come delle comunità virtuali, una risposta alla paura del globale dove si ascolta il dialetto e vanno in scena feste di paese, sagre e tradizioni locali (Grasso 2006: 6-7)<sup>18</sup>. Il buon dialogo con le testate giornalistiche straniere potrebbe invece collegarsi alla lettera E (l'etnologia praticata in luoghi più o meno lontani) e ai rapporti che gli etnografi intessono durante le loro ricerche sul campo. Inoltre, secondo Ulf Hannerz nel mondo antropologico si potrebbe

16. Già negli anni Ottanta Marcel LaFollette (1982) affermava che nonostante l'ampia diffusione negli Stati Uniti delle reti televisive commerciali la comunità scientifica sembrava preferire, per la disseminazione, la carta stampata. I nostri dati confermano ancora oggi questa tendenza in Italia.

17. Per una riflessione sulla tradizione demologica italiana si veda Dei (2012).

18. Per riflessioni su televisione, *habitus* e identità si veda Vereni (2008)

evidenziare una sorta di divisione del lavoro, con studiosi più focalizzati sulla comunità internazionale e altri più impegnati a diffondere la conoscenza *at home* (Hannerz 2013). Seguendo lo schema della tripartizione DEA, una minore presenza sui media nazionali potrebbe invece corrispondere a un minore interesse mediatico verso i temi della lettera A. Ovvero, agli occhi dei media nazionali, gli antropologi accademici italiani sembrerebbero faticare ad affermarsi come esperti di temi di più ampio respiro. È bene, infatti, ricordare che i media tendono a personalizzare, ovvero a individuare personaggi che incarnino punti di vista intorno a temi specifici (Sorrentino 2003:125). La voce della DEA - riprendendo il titolo del libro di Bernardino Palumbo - è dunque oggi abbastanza flebile fuori dall'ambito accademico e si percepisce meglio da vicino (a livello locale) che da lontano (a livello nazionale). Un dato che conferma quanto lo stesso Palumbo segnala, ovvero un lento declino della pertinenza pubblica e politica del sapere antropologico nel nostro Paese (Palumbo 2018:12). La dimensione pubblica e quella politica andrebbero sempre considerate in maniera congiunta. Infatti, come ci ha ricordato Didier Fassin (2017), la popolarizzazione della disciplina (MacClancy, McDonough 1996) è sempre in qualche modo correlata alla politicizzazione, ovvero al contributo che la stessa può dare al dibattito pubblico e all'azione. In conclusione, per quantificare l'impegno nella comunicazione degli antropologi accademici italiani è stato creato un indice che include tutte le domande del questionario riguardanti il tema della comunicazione<sup>19</sup>. Dai risultati emerge che quasi 3 antropologi italiani su 4 hanno una comunicazione debole (74%), il 20% ha una comunicazione moderata e il 5% è molto attivo nella comunicazione extra accademica (Tab. 7).

**TAB 7:** *Distribuzione dell'indice d'impegno nella comunicazione*

	<b>Frequenza</b>	<b>Percentuale</b>	<b>Percentuale cumulata</b>
Comunicazione intensa	5	5,2%	5,2%
Comunicazione moderata	20	20,8%	26%
Comunicazione debole	71	74%	100%

19. A tutte le risposte è stato assegnato un punteggio di 0 in caso di risposta negativa, di 1 nel caso del raramente, 2 abbastanza spesso e 3 in modo frequente. È stata quindi fatta una media tra item, identificando come comunicatore debole chi ha ottenuto una media che va da 0 a 0,99, come comunicatore moderato colui che ottenuto una media da 1 a 1,99 e come comunicatore intenso chi ha ottenuto una media compresa tra il 2 e il 3.



Possiamo provare a interpretare questi risultati mettendoli a confronto con alcuni dati provenienti da un'inchiesta campionaria sulle attività di terza missione degli accademici italiani, condotta tra la fine del 2015 e l'inizio del 2016 (Perulli *et al.* 2018). Da quell'indagine emergeva che il 16% degli accademici italiani svolgono, abbastanza o molto frequentemente, un'attività di divulgazione scientifica attraverso i mass media e il 12% danno, abbastanza o molto frequentemente, un contributo al dibattito pubblico attraverso i mass media (Anzivino *et al.* 2018). I nostri dati dicono che gli antropologi che hanno una comunicazione moderata (equivalente ad "abbastanza") e una comunicazione intensa (equivalente a "molto frequentemente") sono pari al 26% del campione. Anche se le due indagini non sono perfettamente sovrapponibili possiamo trarre un'indicazione interessante: la scarsa comunicazione pubblica accomuna tutti i docenti universitari italiani e, in media, gli appartenenti al settore scientifico disciplinare M-DEA/01 sembrano comunicare un po' di più attraverso i mass media dei colleghi delle altre discipline. Sono voci singole, però, frutto più di iniziative individuali che di un'effettiva riconoscibilità pubblica della disciplina, anche a causa del numero limitato di strutturati M-DEA/01 all'interno degli atenei italiani. Come già detto, rimandiamo ad altra sede l'analisi dettagliata della parte del questionario relativa alla terza missione degli antropologi italiani. È però importante rilevare che emerge una forte correlazione statistica tra l'impegno pubblico e sociale e nella terza missione del singolo accademico e l'attivismo nella comunicazione<sup>20</sup>. Si registra quindi un effetto cumulativo: chi è più impegnato in un ambito lo è anche negli altri. Questo dato rafforza la tesi del peso preponderante dell'attivismo individuale nella comunicazione extra-accademica della disciplina.

---

20. Correlazione Rho di Spearman tra indice della Comunicazione e l'indice Attivismo Pubblico e Sociale pari a 0,503. La correlazione è significativa a livello 0,01 (a due code). Correlazione Rho di Spearman tra indice della Comunicazione e l'indice Attivismo nella Terza Missione pari a 0,212. La correlazione è significativa a livello 0,05 (a due code).

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Anzivino, Monia, Ceravolo, Flavio, Rostan, Michele, 2018, Il Public Engagement degli accademici italiani: un'opportunità di rapporto tra università e territorio, *Stato e mercato*, 3: 547- 581.
- Basile, Dario, 2020, Buona da raccontare. Considerazioni su antropologia e giornalismo, *L'Uomo*, X, 2:129-154.
- Biscaldi, Angela, Matera, Vincenzo, 2019, *Antropologia dei social media. Comunicare nel mondo globale*, Roma, Carocci.
- Boni, Federico, 2004, *Etnografia dei media*, Roma-Bari, Laterza.
- Bourdieu, Pierre, 1997 (1994), *Sulla televisione*, Milano, Feltrinelli.
- Dei, Fabio, 2012, L'antropologia italiana e il destino della lettera D, *L'Uomo*, I, 2: 97-114.
- Gans, Herbert J., 2004 (1975) *Deciding What's News. A study of CBS Evening News, NBS Nightly News, Newsweek, and Time*, Evanston, Northwestern University Press.
- Bird, S. Elizabeth, 2010, ed, *The anthropology of news & journalism: global perspectives*, Bloomington, Indiana University Press.
- Boyer, Dominic, 2013, *The Life Informatic: Newsmaking in the Digital Era*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Boyer, Dominic, Hannerz, Ulf, 2006, Introduction: Worlds of journalism, *Ethnography*, 7, 1: 5-17.
- Coleman, Gabriella, 2015 (2014), *I mille volti di Anonymous. La vera storia del gruppo hacker più provocatorio al mondo*, Roma, Stampa Alternativa.
- Coleman, Gabriella, 2017, Gopher, Translator, and Trickster: The Ethnographer and the Media, in *If Truth Be Told. The Politics of Public Ethnography*, Didier Fassin, eds, Durham and London, Duke University Press: 19-46.
- Fassin, Didier, ed, 2017, *If Truth Be Told: The Politics of Public Ethnography*, Durham, Duke University Press.
- Grasso, Aldo, 2006, *La tv del sommerso. Viaggio nell'Italia delle tv locali*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore.
- Hannerz, Ulf, 2014, Ulf Hannerz: Interviewed by Dominic Boyer. *Public Culture*, 26,1: 187-99.
- Katz, Elihu, 1996, And Deliver Us from Segmentation. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 546, 1: 22-33.
- LaFollette, Marcel C., 1982, Science on Television: Influences and Strategies, *Daedalus*: 183-197.
- MacClancy, Jeremy, McDonough, Chris, eds, 1996. *Popularizing Anthropology*. London and New York, Routledge.
- Miller, Daniel et al., 2019, *Come il mondo ha cambiato i social media*, Londra, UCL Press.
- Palumbo Berardino, *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*. Palermo, Edizioni Museo Pasqualino.

- Perulli, Angela, Ramella, Francesco, Rostan, Michele, Semenza, Renata, a cura di, 2018, *La terza missione degli accademici italiani*, Bologna, il Mulino.
- Pertierra, Anna Cristina, 2018, *Media Anthropology for the Digital Age*, Cambridge, Polity Press.
- Sorrentino, Carlo, 2003, *Il giornalismo: che cos'è e come funziona*, Roma, Carocci Editore.
- Stella, Renato, 2011, Il ruolo degli esperti nei talk show e nei programmi di infotainment, in *La scienza sullo schermo. La rappresentazione della tecnoscienza nella televisione italiana*, Federico Neresini, Paolo Magaudda, a cura di, Bologna, il Mulino: 97-119.
- Vereni, Piero, 2008, *Identità catodiche. Rappresentazioni mediatiche di appartenenza collettiva*, Roma, Meltemi editore.
- Viazzo, Pier Paolo, 2009, Problemi e specificità nella valutazione della ricerca antropologica, in *La valutazione della ricerca nelle scienze sociali*, Alberto Baldissera, a cura di, Acireale-Roma, Bonanno Editore: 183-202.

**DARIO BASILE** PhD candidate in Anthropology at the University of Turin, has for several years carried out research about urban areas with a special interest in internal Italian migrations. Recently he has focused his research on public anthropology and on how to develop and improve the communication of the discipline outside academia. Since 2018 he is contributing writer for *Corriere della Sera* (local edition). His latest publications include *Le pellicole di Gino Brignolo: uno sguardo privato sulla grande migrazione interna* (ASEI, 16-17, 2020-2021), *Buona da raccontare. Considerazioni su antropologia e giornalismo* (*L'Uomo*, 10, 2, 2020), *Quel sentiero che nasce camminando. Un'antropologia per un altro mondo possibile* (*Anuac* 9, 2, 2020).

[dario.basile@unito.it](mailto:dario.basile@unito.it)

---

This work is licensed under the Creative Commons © Dario Basile

*La voce della DEA: Esiti di un questionario su antropologia e comunicazione in Italia*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 237-256.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4945



## NOTE CRITICHE

---

### Comprendere i fascismi

#### Studi etnografici dell'estrema destra

**Maddalena Gretel CAMMELLI**

Università di Bologna

---

**Stephen D. ASHE, Joel BUSHYER, Graham MACKLIN, Aaron WINTER (eds)** | *Researching the far right. Theory, method and practice*, London and New York, Routledge, 2021, pp. 411.

**Douglas H. HOLMES** | *Integralismi europei. Capitalismo veloce, multiculturalismo, neofascismo*, edizione italiana e traduzione a cura di Bernardino Palumbo e Giovanni Pizza, Milano, Meltemi, 2020, pp. 375 [ed. or. *Integral Europe: Fast-capitalism, multiculturalism, neofascism*, Princeton, Princeton University Press, 2000].

**Emanuele TOSCANO (ed)** | *Researching far-right movements. Ethics, methodologies, and qualitative inquiries*, London and New York, Routledge, 2019, pp. 151.

---

Nonostante gli opportuni e importanti avvisi di Emilio Gentile (2019), attento ai pericoli insiti in un utilizzo a-storico del termine fascismo, è indubbio che negli ultimi anni si è assistito, su scala globale, a un vertiginoso incremento di utilizzo del termine, soprattutto per qualificare movimenti e partiti politici che si schierano nell'estrema destra e che si richiamano (esplicitamente o no) all'eredità del fascismo storico. Questo processo è avvenuto dentro e fuori i parlamenti di vari paesi, europei e non solo, sicuramente esplodendo con l'elezione di Donald Trump del 2016 e la contestuale Brexit, e specchiandosi infine in un importante incremento di studi sociologici e politologici sull'argomento. Infine, anche l'antropologia sta aprendo importanti riflessioni sul tema, come si può vedere ad esempio dal recente numero di *Social Anthropology/ Anthropologie sociale* (vol. 29, n. 2, 2021), con un ampio forum dedicato agli studi sulla "new right", e come conferma la recente nascita di un nuovo network all'interno di EASA dal nome ANTHRO-

---

This work is licensed under the Creative Commons © Maddalena Gretel Cammelli

*Comprendere i fascismi: Studi etnografici dell'estrema destra*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 257-267.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5019



FA, focalizzato sull'antropologia dei fascismi (*Anthropology of Fascisms*) – il cui primo workshop, dedicato proprio all'utilizzo del termine fascismo, ha avuto luogo in Novembre 2021<sup>1</sup>.

È questo il contesto sociale e accademico al cui interno prendono forma i tre progetti editoriali che intendo mettere in dialogo in queste pagine.

### *Lo sguardo antropologico e la decostruzione delle categorie*

In primo luogo, la traduzione dell'importante volume *Integralismi europei: Capitalismo veloce, multiculturalismo, neofascismo* di Douglas R. Holmes, a cura di Bernardino Palumbo e Giovanni Pizza, per la casa editrice Meltemi. Il volume colma una lacuna nella letteratura in lingua italiana sull'argomento, offrendo la traduzione di un testo altrimenti dal difficile accesso. Permette inoltre di cogliere il valore e il contributo specifico di un approccio antropologico allo studio delle forme politiche legate all'estrema destra e al neofascismo, mostrando tutta la complessità e la ricchezza analitica che una tale prospettiva può offrire. Sin dal titolo il testo posiziona l'autore su un piano differente rispetto alla letteratura "sull'estrema destra": laddove per analizzare l'emersione di retoriche e politiche legate a tale paradigma politico, Holmes sceglie di utilizzare un termine differente – integralismo – per descriverne e analizzarne la valenza. È infatti specifica caratteristica dell'approccio antropologico quella di non imporre a nessun soggetto di studio una categoria che ne circoscriva attitudini e comportamento, bensì è proprio dell'antropologia la capacità di porre in dialogo le fonti della ricerca etnografica multi-situata – che Holmes svolge tra Italia, Strasburgo/ Bruxelles, ed East London – con il contesto storico sociale di produzione delle stesse. Holmes infatti non si limita a descrivere luoghi e documenti o citare interviste a interlocutori privilegiati, ma effettua un percorso dai tratti archeologici cercando la matrice genealogica di tali fenomenologie politiche. Ritrovando dunque molte più sfumature e vicinanze che confini e certezze, il lavoro dell'antropologo americano impone una riflessione a tutto tondo sulla diffusione dell'integralismo culturale in Europa, non facilmente marginalizzabile in alcuni gruppuscoli o movimenti/partiti.

La nuova introduzione al volume, poi, offre alcuni spunti preziosi. È in queste pagine infatti che Holmes, venti anni dopo la scrittura della monografia in cui aveva proposto l'utilizzo del concetto di integralismo come scelta capace di illuminare la sua diffusione, ecco che l'antropologo americano invece propone di riprendere il termine fascismo. Il fascismo che vediamo

---

1. <https://easaonline.org/networks/anthrofa/>, consultato il 01/12/2021.



prendere forma in Europa può essere considerato secondo Holmes un fascismo *del e nel* nostro tempo, con specifiche caratteristiche che l'antropologia dovrebbe indagare utilizzandolo come dispositivo euristico (*heuristic device*) (p. 14). Invita dunque gli antropologi a intraprendere studi etnografici che vadano alla ricerca del fascismo non come questo fosse uno spettro, ma cercando di coglierne le manifestazioni pratiche e concrete.

Ma come affrontare i molti rischi, dilemmi e le problematiche metodologiche della vicinanza etnografica con culture politiche a tratti violente? È proprio in virtù di tale invito che è interessante cogliere gli spunti critici e le proposte metodologiche del secondo e terzo volume che intendo analizzare.

### *Studiare il male e la paura del contagio dello stigma*

Il volume *Researching far-right movements: Ethics, methodologies, and qualitative inquiries* a cura di Emanuele Toscano, pubblicato nel 2019 da Routledge nella serie *Social Movements in the 21st Century: New Paradigms* curata da Kevin McDonald (Middlesex University) condensa molte delle problematiche che possono emergere in questa tipologia di ricerca. Obiettivo del curatore del volume pare quello di rivendicare l'importanza di stringere rapporti di prossimità con i soggetti di studio. Punto sicuramente importante e condivisibile, certamente in linea con l'invito di Douglas Holmes a intraprendere ricerche sul fascismo nel nostro tempo intervistandone i protagonisti, così come in linea con l'invito di Roger Griffin ad effettuare studi sul fascismo che ci permettano un "empathetic understanding" dello stesso fenomeno (2018: 30). Posizione sicuramente condivisa anche dall'autrice di questa nota, nella sua scelta di compiere ricerca etnografica di un movimento di autoproclamatisi fascisti del terzo millennio (Cammelli 2015). Quanto però rimane purtroppo assente dal volume di Toscano, è un'analisi critica circa la stessa presenza del ricercatore/ricercatrice sul campo, nonché un'analisi ragionata sulle conseguenze della relazione sul campo nel momento della restituzione scientifica. Problematico sin dal titolo il saggio di Michel Wieviorka che apre la collettanea "The specificities of researching evil". Quanto meno particolare che, laddove si discute dell'importanza della presunta "neutralità assiologica" nella ricerca (p. 7), si descriva con una terminologia demonizzante i soggetti che si intende studiare. Il saggio di Ilary Pilkington, protagonista di importanti studi sulle subculture giovanili nazi-skin in Russia (Pilkington *et al.* 2010) e sull'English Defense League (2016) è un ottimo esempio di profondità analitica e riflessiva sulla sua presenza sul campo, ed è sicuramente il contributo più rilevante della curatela. In questa sede, per motivi di spazio non si potrà rendere conto della totalità dei saggi presenti nel volume, si ritiene però significativo rilevare alcune problemati-

che emergenti dal testo e inerenti il significato stesso di ricerca sul campo. Questa infatti non è semplice collezione di pezzi di intervista raccolti sul campo: una frase diventa etnograficamente e analiticamente rilevante quando non è mera ripetizione di contenuto, bensì quando è strumento di elaborazione teorica (Matera 2020), messa in relazione con il contesto sociale e politico in cui prende forma, nonché con il contesto specifico in cui tale contenuto viene raccolto/prodotto. Ciò che rende problematico il contributo di Toscano e Di Nunzio non è l'accusa da cui gli autori sembrano volere difendersi di un presunto "contagio dello stigma" (p. 101), come se il solo andare a parlare con militanti neofascisti avesse reso gli autori colpevoli di non si sa quale male. Il punto infatti non è il fare ricerca sul campo con militanti di estrema destra, ma il *come* la si fa e il *come* la si rielabora<sup>2</sup>. La tradizione antropologica insegna che la sua ricchezza e profondità risiede nella "maniera in cui essa formula le problematiche di ricerca e definisce concettualmente i proprio oggetti" (Matera 2020: 13), nel modo in cui la ricerca viene presentata e nel modo in cui i prodotti della stessa vengono elaborati. In breve: la differenza tra mera riproduzione e contestualizzazione critica, tra esposizione e analisi, tra esibizione e comprensione.

### *La pluralità di posizionamenti e la ricchezza dello sguardo consapevole*

Molte delle questioni e delle problematiche accennate nel volume curato da Toscano vengono affrontate con decisione da un altro volume più recente, pubblicato anch'esso dalla casa editrice Routledge, ma nella serie *Routledge Studies in Fascism and the Far Right*, curata da Nigel Copsey (University of Teesside) e Graham Macklin (University of Oslo, Centre for Research on Extremism). Di recente pubblicazione nel 2021, l'importante e ricca collettanea a cura di Stephen D. Ashe, Joel Busher, Graham Macklin e Aaron Winter dal titolo *Researching the far right: Theory, method and practice* è un volume necessario e che segnerà una pietra importante nel panorama di studi in oggetto, proprio per il tentativo – a mio avviso magistralmente raggiunto – di offrire una panoramica – non esaustiva ma ampia e ricca – delle varie prospettive di studio e ricerca sull'estrema destra, offrendo al lettore/lettrice sia importanti resoconti della letteratura di varie discipline, sia interessanti studi di caso da cui è possibile elaborare riflessioni, comparazioni e insegnamenti.

---

2. Come infatti ricorda Roger Griffin: "To understand fascism empathetically as a historical and political force is *not* to accept its values, justify its actions, or deny the unimaginable scale of atrocities and crimes against humanity to which the bid to implement its ideals have led in practices" (Griffin 2018: 39).

Il volume si apre con una prima parte dedicata ad una panoramica disciplinare dove alcuni degli intellettuali più rilevanti nel settore percorrono le principali sfide teoriche/metodologiche degli ultimi anni su questo tema di studi. Apre la narrazione Nonna Mayer con il capitolo in cui vengono riprese le principali scelte terminologiche e riassunte le distinzioni tra le definizioni in uso (*far right*, *radical right*, *populist radical right*, etc.) e le linee di ricerca politologica di quella che la letteratura ha definito “third wave” dell’estrema destra in Europa. Prosegue Nigel Copsey con una ricca escursione storica sulla riflessione circa l’opportunità di utilizzo del termine fascismo, nonostante la sua distanza ontologica con le forme contemporanee dell’estrema destra, dunque sul rapporto col passato e come questo influenzi l’analisi del presente. Kathleen Blee e Mehr Latif continuano riprendendo le principali linee di ricerca sociologica sull’argomento, evidenziando in particolare le sfide e difficoltà di accesso al campo, nonché alcune fondamentali questioni di etica della ricerca quali, ad esempio: il non rafforzare gruppi politici di estrema destra bensì promuovere la giustizia sociale, non fare pubblicità ai gruppi che si studia (focalizzandosi sulle strutture piuttosto che sui sentimenti dei singoli attivisti) e infine interrogandosi sulla possibilità di collaborare con le forze dell’ordine, col fine di disarmare i gruppi di estrema destra (p. 51). Barbara Perry e Ryan Scrivens ripercorrono i contorni della letteratura criminologica sull’estremismo di destra, mentre Pasko Kisić Merino, Tereza Capelos e Catarina Kinnvall spiegano i processi psicologici all’origine della diffusione dell’estrema destra in Europa, cercando di mostrare il collegamento tra sviluppi politici ed esperienze psicologiche individuali e collettive. *Last but not least*: l’antropologia chiude la parte di panoramiche disciplinari con il capitolo di Peter Hervik, in cui l’autore ripercorre alcuni rilevanti contributi antropologici sul tema, e chiarisce i due principali cambi di prospettiva che emergono dall’approccio antropologico. Il primo, circa la messa in discussione critica delle categorie, dunque l’esigenza di decostruire e indagare il significato stesso di “far right”; in secondo luogo il valore aggiunto di una ricerca etnografica basata sulla relazione tra ricercatore/ricercatrice e soggetti di ricerca, in cui empatia non deve significare adeguamento al posizionamento dell’altro, bensì empatia come “capacità di avvicinarsi all’altro come una persona – non come una categoria” (p. 102)<sup>3</sup>.

Il volume prosegue con la seconda parte dedicata agli studi quantitativi e online sull’estrema destra, con contributi che riguardano l’analisi dei voti e l’ampia sfera di ricerche sul mondo della rete, Facebook e Twitter come luoghi sia di diffusione di ideologie, sia di studio dei movimenti e gruppi in esa-

---

3. Tutte le traduzioni dall’inglese all’italiano sono mie.

me. La terza parte prosegue riportando le esperienze di ricerche qualitative basate su ampie quantità di interviste semi-strutturate o storie di vita. Queste parti presentano sicuramente spunti di interesse evocando alcune criticità metodologiche di rilievo (rispetto della privacy, rapporto online/offline, sviluppo di questionari, interpretazione ecc.), che per questioni di spazio non affrontiamo in questa sede.

Nella parte quinta si trovano invece quattro densi capitoli di studi etnografici sull'estrema destra, contributi sicuramente centrali al nostro percorso. Apre il capitolo di Katrine Fangen, in cui la sociologa norvegese ripercorre il suo percorso di ricerca con l'estrema destra negli anni '90, e in cui emerge come l'ascolto e l'osservazione delle persone nelle loro interazioni quotidiane possano fare imparare molto di più che fare delle domande (p. 243). Oltre alle loro parole infatti, ci sono i loro gesti, che devono entrare all'interno delle narrazioni etnografiche, se non si vuole incorrere in quei rischi che sollevava in precedenza Kathleen Blee circa il rapporto tra letteratura scientifica e il contesto sociale e politico di cui i nostri scritti partecipano (in dialogo con queste riflessioni, in Cammelli 2021 ho ripreso alcune dei più rilevanti rischi e pericoli della mia esperienza etnografica con un movimento neofascista contemporaneo).

Di tutt'altro tenore rispetto al precedente – e questa capacità di affiancare contributi estremamente densi ma differenti è una delle qualità più rilevanti della curatela in esame – è il capitolo successivo, firmato dall'antropologa Vidhya Ramalingam. L'autrice è una Ricercatrice di colore (Researcher of Colour, ROC) che decide di studiare il partito svedese Sweden Democrats che in quel momento (2009-2010) compiva la transizione da movimento di orientamento neo-nazista a partito seduto in parlamento. Quello di Ramalingam è sicuramente uno dei saggi più originali e interessanti del volume, capace di dare voce a una prospettiva che i curatori fanno propria sin dall'introduzione, quando scrivono che

è necessario che donne, ricercatori/ricercatrici di colore e con origini non-occidentali abbiano una maggiore presenza in questo campo di studi, in modo da fare emergere differenti prospettive, strumenti teorici e metodologici sulla natura e l'impatto di tali politiche. (p. 11)

L'etnografia di Ramalingam infatti analizza in modo riflessivo la propria presenza sul campo non solo come ROC ma anche come donna, evidenziando almeno due elementi estremamente originali e paradossalmente collegati al suo posizionamento. In primo luogo, l'autrice racconta di come alle volte essa stessa si sia trovata a sviluppare una qualche forma di simpatia per il movimento e le sue battaglie, nonostante il proprio attaccamento alla causa

antirazzista (p. 257). Identifica due forme di simpatia: una “simpatia per le persone socialmente stigmatizzate e che ricevono un alto livello di ostilità (proprio come le stesse ‘popolazioni fragili, marginalizzate e politicamente dispossessate’)”, e una “simpatia verso coloro che sono immersi in una visione del mondo colma di percezione del terrore e assalti alla propria comunità, e paura e rabbia verso gli altri” (p.258). In secondo luogo, Ramalingam ragiona sulla linea, non poi così sottile, tra “osservazione” e “partecipazione”, mostrando lucida capacità riflessiva e tutta la potenzialità analitica di tale strumento. Una Ricercatrice di colore (ROC) “può inevitabilmente diventare un involontario [...] attore nelle rappresentazioni che l’estrema destra opera della propria identità sociale” (p. 260). E ciò proprio poiché la stessa presenza di una ROC può influenzare l’immagine che il movimento proietta di se stesso sia all’esterno che tra i suoi membri (p. 261). Infine, l’autrice comincia a vedere tutte le sue interazioni pubbliche con i soggetti di studio come atti performativi, intesi dal movimento come occasioni per mostrarsi alla larga comunità attorno, e in linea con la loro ambizione di interrompere l’immagine del partito come “razzista” (p. 264).

L’importanza di un’analisi riflessiva sul proprio posizionamento sul campo prosegue nel saggio di Joel Busher in cui l’autore ritorna sui dilemmi etici affrontati durante la sua etnografia con i militanti dell’English Defence League (EDL). Busher affronta le multiple problematiche della ricerca sul campo interrogandosi costantemente su tre principali questioni:

Quello che sto facendo può in qualche modo contribuire alla de-umanizzazione degli altri operata dagli attivisti dell’EDL? Sto trattando gli attivisti dell’EDL in modo differente da come tratterei degli attivisti di un movimento per cui sono più affine? Se così, ho una giustificazione per farlo, e quale è? (p. 270).

E ancora, nella fase di scrittura, seguendo quanto l’autore definisce il suo “acid test”, cioè continuando a domandarsi se:

sarei in grado di dire e sostenere quanto sto scrivendo se lo stessi leggendo ad alta voce in una stanza in cui una significativa minoranza fosse o a) persone che hanno avuto esperienza di paura o ansia come risultato delle azioni degli attivisti dell’EDL, o b) gli attivisti dell’EDL che ho conosciuto? (p. 280).

Il saggio di Busher si presenta così come un altro ricco esempio di come sia possibile intraprendere una ricerca etnografica con consapevolezza delle multiple ricadute sociali e politiche del proprio lavoro, dando esempi nitidi e ricchi di come posizionarsi in modo corretto verso i militanti che si vuole studiare, senza fraintendere osservazione con supporto. Nessun timore del “contagio dello stigma” che abbiamo visto in Toscana, poiché è il modo stes-

so di esplicitare la propria presenza sul campo così come la propria analisi dei dati che rende conto della complessità analitica e della profondità etnografica della ricerca<sup>4</sup>.

Il saggio di Stephen Ashe chiude in modo brillante la sezione etnografica non solo grazie alla sua esperienza di ricerca nei quartieri dove il British National Party ha raccolto ampio consenso elettorale, ma soprattutto per le riflessioni con cui l'autore decide di chiudere il capitolo. Infatti Ashe non si limita a portare il racconto della propria esperienza di ricerca etnografica, ma porta la riflessività sul proprio posizionamento anche dentro le aule e le conferenze accademiche. Rafforzando ulteriormente quanto già emerso nell'introduzione al volume e dal contributo di Ramalingam, Ashe constata che questo campo di studi è troppo dominato da uomini bianchi che spesso non riflettono criticamente sul proprio ruolo nella riproduzione delle gerarchie di colore. È un invito esplicito quello di Ashe a promuovere una letteratura sull'estrema destra in Europa che sia capace di effettuare un ascolto attivo, riprendendo l'invito di Les Back ad una sociologia riflessiva:

Voglio incoraggiare gli studiosi bianchi dell'estrema destra a considerare seriamente i propri privilegi, e interrogarsi sulla complicità con la riproduzione dell'egemonia bianca – ad esempio, producendo delle narrazioni bianche dei luoghi, riducendo la discussione sul razzismo a qualcosa portato avanti da individui singoli, silenziando in tal modo la natura, la dimensione e l'impatto del razzismo strutturale e istituzionale, o rendendo il proletariato una classe di soli bianchi. (p. 300).

Non è quello di Ashe un invito a produrre studi militanti né stereotipati sull'estrema destra: si tratta invece di un invito concreto ad un'attenzione riflessiva e critica sul proprio posizionamento. Un invito importante, condivisibile e coraggioso.

La parte quinta del volume racchiude tre interessanti saggi sui significati degli spazi, dei simboli culturali e delle *performance* nello studio dell'estrema destra.

Chiude il volume una parte sull'intersezione tra posizionamento accademico e attivista nella disseminazione della ricerca. Il primo saggio di Chip Berlet riprende l'esperienza trentennale di uno dei protagonisti di *The Public*

---

4. Significativo il differente utilizzo dei social in entrambi i casi reso esplicito nei saggi: se Di Nunzio e Toscano lamentano di essere stati accusati di essere amici dei militanti in esame poiché mettevano “mi piace” agli eventi Facebook del gruppo con finalità di ricerca (Toscano 2019, p. 101), Busher è chiaro nell'esplicitare la scelta di usare Facebook come strumento con cui tessere relazioni sul campo, ma stando attento a non mettere mai un “like” agli eventi promossi dal gruppo studiato, proprio per non incorrere nel rischio di farne pubblicità o sembrare farne promozione (Ashe *et al.*, p. 281).



*Eye Network*, il *think tank* americano che dagli anni Settanta effettua ricerca sull'estrema destra in un'ottica di rafforzamento dei diritti sociali. Aurelien Mondon e Aaron Winter riprendono alcune delle questioni più rilevanti sollevate dal volume. In particolare, gli autori rievocano alcuni aspetti che ritengono essere di fondamentale importanza per condurre ricerche su questo oggetto di studi. In primo luogo criticano i processi di demonizzazione e patologizzazione dei movimenti di estrema destra che servono a separarli dalle strutture sociali e istituzionali di potere (p. 374), invitando ad effettuare ricerche in cui prendere in conto sia la riflessione critica sul posizionamento del ricercatore – “non esiste quella cosiddetta pura oggettività nelle scienze sociali” (p. 375), sia una messa in prospettiva strutturale circa le condizioni e gli specifici contesti sociali, economici e storici in cui tali movimenti prendono forma (p. 377). Se da una parte è infatti importante non demonizzare, dall'altra è altrettanto importante non individualizzare eccessivamente, ragionando per connessioni sulle relazioni in essere sia tra il ricercatore e i soggetti di studio, sia tra questi ultimi e il contesto storico e sociale.

In conclusione, i tre volumi qui presentati costituiscono preziose risorse per orientare future ricerche in questo campo. Si tratta da una parte di cogliere l'importanza di un contributo antropologico ad una letteratura in espansione, dall'altra parte di prendere le mosse da importanti riflessioni metodologiche ed etiche circa i rischi e pericoli di tali ricerche etnografiche, per promuovere studi che siano in grado di non riprodurre né visioni stereotipate e demonizzanti delle culture politiche in esame, né le gerarchie di privilegio e le violenze proprie di tali correnti politiche, ragionando altresì sul posizionamento dei/delle ricercatori/ricercatrici sul campo e al tempo stesso tutelando la loro sicurezza. Un insieme di sfide tutt'altro che semplici.

**RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI**

- Cammelli, Maddalena Gretel, 2015, *Fascisti del terzo millennio. Per un'antropologia di Casa Pound*, Verona, Ombre Corte.
- Cammelli, Maddalena Gretel, 2021, Taking the risk and its afterlife. Collaboration, seduction and danger in ethnography with contemporary neo-fascist movement, *Condition humaine / Conditions politiques: Revue Internationale d'anthropologie du politique*, 2, varia.
- Gentile, Emilio, 2019, *Chi è fascista*, Bari-Roma, Laterza.
- Griffin, Roger, 2018, *Fascism. An introduction to comparative fascist studies*, Cambridge, Polity.
- Matera, Vincenzo, ed, 2020, *Storia dell'etnografia. Autori, teorie, pratiche*, Roma, Carocci.
- Pilkington, Hilary, 2016, *Loud and proud. Passion and politics in the English Defence League*, Manchester, Manchester University Press.
- Pilkington, Hilary, Elena Omel'chenko, Al'bina Garifzianova, eds, 2010, *Russia's skinheads. exploring and rethinking subcultural lives*, London, New York, Routledge.

**MADDALENA GRETEL CAMMELLI** is Research Fellow and Adjoint Professor in Anthropology at the University of Bologna, she received her PhD in Social Anthropology at the EHESS of Paris and the University of Bergamo with a thesis on a third millennium fascist movement active in contemporary Italy. Her research interests range from political anthropology and social movements to the anthropology of fascism, the ethnography of neo-fascism and racism, and the local impact of immigration management in a logic of “emergency response”. Among her publications: *Fascisti del terzo millennio. Per un’antropologia di CasaPound* (Ombre Corte 2015).

[maddalena.cammelli2@unibo.it](mailto:maddalena.cammelli2@unibo.it)

---

This work is licensed under the Creative Commons © Maddalena Gretel Cammelli

*Comprendere i fascismi: Studi etnografici dell’estrema destra*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 2, DICEMBRE 2021: 257-267.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5019



## RECENSIONI

---

**Daniele COMBERIATI, Pierre HALEN, Rosaria IOUNES-VONA (eds) | *Des italiens au Congo aux italiens du Congo. Aspects d'une glocalité*, Paris, L'Harmattan, 2020, pp. 366.**

Daniele Comberiati, Rosaria Iounes-Vona and Pierre Halen's edited volume sets out to reflect on the link between Italy, Italians and the Democratic Republic of Congo and the scantily known history of Italian emigration to Central Africa. It explores various aspects linked to the intertwining of Congolese and Italian history and to Italian and transnational Congolese cultural and artistic representations, concluding with a proposal for a glocal identity that can also be enriched by artistic experiences.

The edited volume consists of five parts: the first three refer to three phases of contemporary Congolese history (the independent state of Congo, the Belgian Congo and the post-colonial Congo); the fourth part deals with Pasolini and Moravia's reflections and literary and cinematographic representations of Congo and Africa more generally; the last part presents the perspectives of three Congolese-Italian personalities from the Italian political and cultural spheres.

Within these parts, there are 25 chapters. The first ten ones, which make up the first two parts of the book, present the stories of specific Italian figures who travelled to Congo as military officers, adventurers, doctors, filmmakers, employees, especially in the construction and mining sectors, and missionaries. Through diverse and comprehensive sources – books, military reports and court cases, articles published in scientific journals, encyclopaedias and newspapers in the early 1900s, religious congregation bulletins, travel diaries, photographs and films – the authors delve into the various Italian debates and imaginaries about the Congo in the first half of the 1900s. Many of these exceptional life stories reveal Italy's important role in the Congo in those years and the Italian media's interest in Congolese affairs. Despite the absence of a conspicuous Italian presence on Congolese



soil at this time, through Giulia Piccolino's chapter (pp. 17-28), for example, the reader learns that various newspapers of the time were reporting with detailed articles and journalistic investigations of what was happening in Congo. The newspapers' audience could thus find out about the accounts on "Congo atrocities" (see Giordano's chapter, pp. 35-42, and Meurice's chapter, pp. 55-70) perpetrated by the Leopoldian Congo Free State and the subject of Italian political and military discussions. These debates are fuelled by medical concerns, as described in Scarfone's chapter, pp. 71-83, related to "white psychopathology" and "tropical neurasthenia" allegedly developed by Italian soldiers and migrants in Congo to adapt to the new "inhospitable" environment. In these two parts of the book, most of the chapters touch upon the various aspects of colonial racism and the civilising mentality of evolutionary positivism, which was also responsible for the construction of a clear division into social/racial classes (e.g. Quaretta's chapter on Salesian missions in Katanga, pp. 147-162).

In the third part, divided into eight chapters, the authors dwell on the description of a more relevant and continuous Italian presence, especially in the region of Kivu and ex-Katanga. From 1910 to 1960, the number of Italian settlers in Congo increased from 278 (p. 141) to 4000 (p. 167), covering diversified roles in the Congolese socio-economic fabric (Grilli's chapter, pp. 133-145, and Genin's chapter, pp. 165-177). During the end of Belgian colonialism and the post-colonial period, the Italian government re-considered the Congo as an attractive country for investment. Consequently, the immigration of Italians to the Congo became an established and less exceptional option. The feelings described by Italians in Congo, especially during (pre)colonial time, relating to adversity, sacrifice, strangeness or wonder at the astonishing exotic Congolese nature and anthropic diversity began to be complemented with new imaginaries linked to nostalgia for the colonial period and related attempts to legitimise it. Life in Congo became describable (Ruffinengo's chapter, pp. 179-192), albeit mainly through juxtapositions, binary oppositions and racist stereotypes (Hoyet's chapter, pp. 223-237), it sometimes took the form of a reassuring, familiar place (p. 186) that was difficult to leave during the dramatic phase of independence (Grilli's chapter, pp. 133-145).

Throughout the book, a particular emphasis is placed on the construction of knowledge and the role of visual techniques in forming the Italians' collective imagination about Africa. From the first photos of Italian explorers (e.g. Lanslots' chapter, pp. 43-54) to comic books (Federici's chapter, pp. 207-221) and the various documentaries and films (e.g. Van Schuylenbergh's chapter, pp. 101-116, or Allovio and Pennacini's chapter, pp. 117-132), Italian artistic production seems to have played an influential

role in shaping the Italian and Congolese gaze on the other and contributing to the construction of both Italian and Congolese identities. In particular, in the fourth and fifth parts of the book, the authors describe how past and present events in Congo have been fundamental in triggering intellectual and imaginative reflections around a syncretic and universal political project of history. The binary and divisive terms of “them” and “us” presented above all in the first two parts of the book are partially replaced by the concepts of creolisation and metissage in the third part (Mpala-Lutebele and Halen’s chapter, pp. 247-261), to end up being rejected and critically discussed in Pasolini’s “Panmeridional” project, which saw in the Congolese/African people a revolutionary force against the mass neo-capitalist model (e.g. Riva’s chapter, pp. 305-324).

In the fifth part, the perspectives of three Congolese migrants in Italy reinforce the main idea of the book on how cultural representations can be used to fight stereotypes, unite cultures and build transnationality. The idea of talking about Italians from Congo is very pertinent, although this part could have been better developed: there are only three chapters that seem almost detached from the book’s structure. Although perhaps this was not the aim of the book, it would have been interesting to have chapters in all parts of the book on the perspectives of some Congolese figures on Italians in the Congo and if and how Congolese artistic representations have influenced the Italian imaginary on Africa.

The book would also have benefited from an extra chapter on the historical and social situation of the Italians in the Congo to provide a more coherent framework for the various themes dealt with and the different styles of the authors. Notwithstanding these minor issues, I found the book extremely significant as it sheds light on many aspects of the almost forgotten history of Italians in Congo despite the normality of this history in the lives of many Italian families and in the imaginative references of 20th-century Italian culture. It is a necessary book, especially because of the absence of a real debate in Italy on (Italian) colonialism (as Morone also points out in his chapter, pp. 193-206) outside of the scientific community (e.g. Giordano’s works on Italians in Congo). Perhaps it would be worth thinking of an Italian translation that could also reach an Italian audience and trigger a reflection on the role of Italians in Africa during colonialism and on the forms of identities of the new Italians of Africa.

**Francesca PUGLIESE**

University of Liège / Leiden University  
francesca.pugliese@gmail.com



## RECENSIONI

---

**Ivan DELLA MEA** | *Il penultimo comunista. Scritti sulla politica (1993-2009)*, a cura di Antonio Fanelli e Mariamargherita Scotti, *Il de Martino. Rivista dell'Istituto Ernesto de Martino per la conoscenza critica e la presenza alternativa del mondo popolare e proletario*, 29, 2019, pp. 245 [in allegato il CD "Ho male all'orologio"].

**Ivan DELLA MEA** | *E chi può affermare che un sampietrino non fa arte? Scritti sulla musica (1965-2009)*, a cura di Jacopo Tomatis, *Il de Martino. Rivista dell'Istituto Ernesto de Martino per la conoscenza critica e la presenza alternativa del mondo popolare e proletario*, 30, 2020, pp. 215.

Questa duplice raccolta di scritti di Ivan Della Mea è apparsa pubblicamente in occasione di quello che sarebbe stato l'ottantesimo compleanno del noto cantautore/politico/studioso, già presidente dell'Istituto Ernesto de Martino e protagonista di quella fase di radicamento di questa importante istituzione a Sesto Fiorentino, in Toscana, fino alla sua prematura scomparsa, avvenuta il 14 giugno del 2009, a pochi mesi dai suoi sessantanove anni. Fondato da Gianni Bosio e da Alberto Mario Cirese nel 1966, rilanciato dalla presidenza di Ivan Della Mea dal 1996 al 2009 e attualmente presieduto da Stefano Arrighetti, l'Istituto ora produce questi due volumi monografici della rivista "Il de Martino" che sembrano farsi beffe della pandemia corrente, imponendosi sulla scena libraria italiana di argomento antropologico per qualità e interesse. Il responsabile è Antonio Fanelli, antropologo e dirigente dell'Istituto Ernesto de Martino. Fu proprio Della Mea ad avviare Fanelli e la sua collega Mariamargherita Scotti, ricercatrice indipendente di storia contemporanea, all'ordinamento delle proprie carte. Direttore della rivista dell'Istituto, Fanelli ora restituisce quel "debito morale" (p. 12) al suo speciale maestro curando direttamente, insieme alla storica Scotti, il primo dei due volumi monografici e affidando la cura del secondo a Jacopo Tomatis, musicologo e docente di *popular music* all'Università di Torino.



I due volumi monografici riescono a dare un'ottima visibilità a numerosi e utilissimi articoli di Della Mea apparsi su quotidiani prevalentemente appartenenti alla sinistra democratica italiana. Dalla lunga collaborazione con l'Unità e altri quotidiani quali il Manifesto e Liberazione, ai periodici del sindacato o prodotti dalle donne organizzate del nostro Paese. Si tratta per lo più di scritti brevi e vari, da ascrivere alle sue capacità di "cronista, editorialista, politico, critico musicale, narratore, biografo, recensore di libri e di dischi e autore di necrologi che delineano una sorta di 'veglia politica' per non 'fare morti' amici fraterni e compagni di strada" (p. 11).

Il saggio di Fanelli che introduce entrambe le raccolte, dal titolo "Le considerazioni di un "marxista-interista-leopardiano spinto", fa risuonare parole degne del maestro e dell'amico. Le scritture dellameiane, qui raggruppate, seguono quotidianamente le fasi cruciali della vicenda italiana della critica di sinistra: dalla fondazione di una memoria storica al berlusconismo, da Veltroni alla violenza di Genova 2001, dalle vicende del medesimo Istituto de Martino, più volte morto e poi risorto, alle scelte della musica *pop* italiana. Intrecciando emozione e ragione, Fanelli riesce a ricostruire il ritratto di un intellettuale critico italiano del quale si avverte la mancanza. Credo di poter dire che Della Mea ne sarebbe stato felice. "Una sorta di 'veglia politica'": è proprio questo l'obiettivo felicemente raggiunto in quest'opera. Gli scritti vanno oltre la musica e le parole delle canzoni e sembrano in grado farci capire che queste due cose sono state una ricerca costante di forme di rappresentazione classiche e popolari della critica socioculturale, come peraltro lo sono in molti altri grandi artisti. Ivan è noto nel nostro Paese soprattutto per le sue canzoni. È davvero benvenuta questa doppia antologia di scritti che finalmente riuscirà, come auspichiamo, a sottrarre Ivan Della Mea alla superficiale etichetta di "cantautore politico", già migliore di quella di "cantante di protesta" che pur si dice. Della Mea ha alimentato la tradizione intellettuale del nostro Paese e ha inciso profondamente su quella antropologica, in uno spazio pubblico che, con tutte le differenze interne a quello che un tempo nel discorso politico della nazione era definito "arco costituzionale", è stato sempre prevalentemente antifascista, fino dagli anni del secondo dopoguerra europeo. Questa sua scelta lo rende tuttora un utile sprone per la teoria critica italiana.

A seguire l'introduzione di Fanelli vi è un interessante saggio sulla specificità e l'attualità del comunismo dellameiano, scritto dalla co-curatrice Mariamargherita Scotti dal titolo "Canto di vita. Il comunismo di Ivan Della Mea" (pp. 47-71, con un'appendice di cinque pagine che contiene alcuni documenti custoditi presso l'Archivio della Federazione milanese del PCI conservato dalla Fondazione ISEC: Istituto per la storia dell'età contemporanea).

Qui Scotti mostra come fosse stata proprio la sua vicinanza agli ultimi a spingere Ivan all'adesione al PCI, uscendone e rientrandovi più volte, mutando il suo stesso nome (prima si chiamava Luigi). Con un intento critico, libertario, alternativo, creativo, da "comunista di base", egli restò tutta la vita dalla parte degli oppressi. Della Mea avversò il consapevole declino del PCI, il cui abbandono di ogni prospettiva alternativa alle contraddizioni del capitalismo in Occidente era a suo avviso già annunciato in quelle abitudini dei dirigenti a non essere sinceri con i militanti; difetto o virtù (della) politica, a seconda dei punti di vista. Nel contrasto con le scelte concrete del partito, accanto ai suoi malanni, vissuti con una forma tradizionale e implacabile di autoironia, egli andava maturando una vera e propria *malinconia politica*. Fu lui ad auto-attribuirsi la qualifica di *penultimo comunista*, per rispetto degli ultimi, in articoli caratterizzati da quell'invettiva che sapeva abilmente ideare contro la classe dirigente del partito, una scelta amara quando aggravata dall'amicizia, come osserva Scotti in riflessioni importanti (pp. 68-72). Quell'espressione di Della Mea sta a significare come egli si percepisse militante tra militanti, iscritto "dal basso", marxista, certo, ma in maniera personale, soggettiva, decisamente creativa, come mostrano bene sia i suoi scritti sia la sintesi antropologica e storiografica di Fanelli e Scotti.

L'antologia in due volumi si apre con un lungo esergo tratto dalla bella "Prefazione" di Giovanni Pirelli al volume collettaneo *La resistenza al fascismo. Scritti e testimonianze* (1955), un libro tuttora presente nell'elenco nutrito dei testi classici della Resistenza, ampiamente pubblicizzato dall'Associazione nazionale partigiani d'Italia. Ne riporto qui l'avvio: "Comporre una raccolta è, contrariamente a quanto si suole pensare, un lavoro tra i più personali..." (ivi, p. 9). Il primo volume che raggruppa gli *Scritti sulla politica* si chiude con due interventi: "Arcicorvettocheincormistà", di Francesca Chiavacci, e "Chi fa domande non morirà", di Alessandro Portelli, due scritti che rispecchiano la profonda vicinanza anche sentimentale che univa le rispettive associazioni a Ivan Della Mea. In effetti un felice e antropologico "personalismo" accomuna questi due monografici di rivista motivando anche il rigore filologico della selezione degli scritti. Il secondo volume curato da Jacopo Tomatis raggruppa numerosi articoli, apparsi in ben oltre quarant'anni di attività dell'ameiana, sul rapporto tra la politica e la produzione musicale popolare italiana o *pop* che dir si voglia (si vedano in particolare le interviste degli anni Ottanta del secolo scorso). In particolare, emergono chiavi innovative nello studio della *popular music*, stante l'attenzione di Della Mea alle complesse strategie del *mainstream* industriale e alle schizofonie della musica *pop* e *world*. L'attenzione a figure doverose, quali Franca Rame, Gianni Morandi, i Pooh, Gianna Nannini, i cantanti di Sanremo o i musicisti della

Notte della Taranta e dei festival dell'Unità, mostra la costante attenzione dell'ameiana al pubblico, fosse quello dei numerosi generi implicati nell'ascolto, come ben evidenzia Jacopo Tomatis scegliendo questa felice linea nell'introduzione intitolata "La chitarra e il potere, il blues e il rock'n'roll: Ivan Della Mea e la popular music".

Il primo volume si chiude con una necessaria "postfazione" di Alessandro Portelli, quindi va ricordato credo quel modo in cui Portelli terminò il suo incredulo ricordo in occasione dell'infausta morte di Ivan Della Mea, di cui era venuto a conoscenza mentre era in Kentucky, dodici anni fa. Citando proprio una canzone di Della Mea dedicata alla memoria di Gianni Bosio, "Se qualcuno ti fa morto", Portelli ci esortò, proprio per non "far morto Ivan" a cantarla ancora. Al primo dei due volumi è allegato un disco con una selezione di belle canzoni. Ho ricevuto tutto il 21 marzo 2021, faceva più freddo di febbraio, ma è vero: quando si canta è sempre primavera.

**Giovanni PIZZA**

Università di Perugia  
giovanni.pizza@unipg

## RECENSIONI

---

**Thomas Hylland ERIKSEN, Marek JAKOUBEK (eds)** | *Ethnic groups and boundaries today. A legacy of fifty years*, London, Routledge, 2019, pp. 219.

Questo volume presenta le riflessioni di quindici antropolog\* e sociolog\* not\*, intorno all' influenza che ha avuto il libro curato da Fredrik Barth e intitolato *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference* (1969, in seguito EGB). Solo uno, Gunnar Haaland, collega di Barth all'Università di Bergen, in Norvegia, contribuì al libro originale, che raccoglieva soprattutto degli studiosi scandinavi ma faceva riferimento anche all'antropologia e, nel caso di Barth, archeologia statunitense e britannica. Barth si laureò a Chicago ma non accenna in EGB alle ricerche della scuola sociologica di Chicago né fa riferimento a quelle della Scuola di Manchester nelle città minerarie dell'Africa centrale (Vertovec, pp. 101-117). Nella sua etnografia sui Swat Pathan del Pakistan (1959) Barth descrive un ambiente rurale e segmentario. L'appartenenza ad un gruppo o ad un altro avviene attraverso i due processi di attribuzione e auto-attribuzione di identità.

Gli Autori di questa valutazione di EGB riconoscono a Fredrik Barth e i suoi colleghi diversi meriti: quello di aver affermato che i confini fra gruppi siano generati dalle relazioni sociali che intercorrono fra di loro (le loro "transazioni") e non dati dalle loro caratteristiche culturali; che le loro caratteristiche culturali possano cambiare o persino rivelarsi come più omogenee fra gruppi diversi che all'interno del singolo gruppo; che ci sia scambio culturale e mobilità di individui fra un gruppo e l'altro e che sia erronea la concezione struttural-funzionalista che il mondo sia composto di entità sociali separate – "pelagic islands" – culturalmente discontinue. Barth è stato criticato per aver rappresentato i confini fra gruppi etnici come fissi, anche quando le persone si muovevano e i contenuti culturali cambiavano e si contagiavano, ma nuovi approcci mettono in luce la loro fluidità.

Pur riconoscendo il loro debito a Barth per una nuova visione della società umana e nuove direzioni di ricerca, gli Autori avanzano delle critiche e sollevano problemi basati sulla propria e altrui etnografia, svolta in contesti sto-



rici e politici diversi. Pongono problemi che Barth e colleghi avevano trascurato, come i processi di decolonizzazione e l'intervento più o meno marcato degli apparati dello stato-nazione nelle situazioni locali e nella determinazione delle gerarchie sociali (Verdery, pp. 35-42; Herzfeld, pp. 66-77). Jakoubek critica il modo in cui le proposte teoriche dell'introduzione di Barth a EGB siano state assorbite dal "mainstream" antropologico, tanto che il testo è diventato un riferimento obbligato persino per l'antropologia ex-sovietica primordialista ed evolucionista con la quale è in contraddizione (Jakoubek, pp. 169-186).

Cinquant'anni dopo EGB i nostri Autori svolgono ricerche soprattutto in zone urbane, abitate da popolazioni eterogenee che comprendono migranti di diversa provenienza, le cui relazioni sociali e politiche sono governate dagli apparati e ideologie dello stato-nazione (Okeley, Jakoubek, Herzfeld, Verdery). Nella loro introduzione, Eriksen e Jakoubek elencano alcuni nuovi ambiti di ricerca: lo stato e il nazionalismo, la politica indigena, l'etnicità urbana, la migrazione e le relazioni transazionali, l'ibridità e la natura "fuzzy" dei confini, il conflitto etnico, il post-colonialismo, la xenofobia e la politica del riconoscimento, la relazione dell'identità etnica con la cultura, l'integrazione relativa dei gruppi (Eriksen, Jakoubek, pp. 10-15). Potremmo aggiungere la velocità e accelerazione dei processi sociali, tema molto frequentato da Eriksen (p. viii), la stratificazione sociale (Hannerz, pp. 43-52) e il genere in relazione all'etnicità (Werbner, pp. 128-129). L'attenzione che Barth e Haaland avevano rivolto al contesto ecologico dei rapporti fra gruppi etnici (in particolare gli agricoltori Fur e gli allevatori Baggara del Sudan) non necessariamente concentrati in uno stesso territorio, è quasi scomparso dagli studi dei nostri Autori (Jakoubek, Budilova, pp. 201-202).

Il termine "etnico" che, in EGB indicava le relazioni fra gruppi è passato nell'uso comune per significare migrante o forestiero. Nel Regno Unito per gli scopi della burocrazia statale sono state definite delle "minoranze etniche" in cui si chiede all'individuo di collocarsi, senza che siano evidenti dei legami fra le persone così collocate. In Francia, si presume che attraverso i contatti con la "maggioranza" i migranti finiranno per perdere "l'etnicità" e potranno diventare cittadini francesi. Le "minoranze etniche", tuttavia, scrive Pnina Werbner, sono connesse a diaspore globali, specie attraverso le cybertecnologie, le quali offrono mezzi e modelli di identificazione contingenti che aggregano diverse persone a secondo del momento e dell'interesse in questione. Werbner scrive di "complex diasporas" (Werbner, pp. 188-132).

Oggi i migranti sono oggetti del "border panic" di altri membri della popolazione che li costruiscono come nemico interno e richiedono ai propri governi di controllare o escluderli. I confini fra gruppi non sono generati, in



questo caso, dall'attribuzione o auto-attribuzione di appartenenza e solo in minima parte dalle "transazioni" fra di loro. Sono plasmati da intese implicite nella popolazione maggioritaria – il "cultural intimacy" di Herzfeld (pp. 66-67) – alle quali fanno appello gli apparati politici e militari dello stato-nazione per ottenere consenso.

Negli ultimi decenni, e per tutto il Novecento, i confini hanno spesso "attraversato le persone". Lo spostamento dei confini nazionali (interni e esterni) alla fine della prima e della seconda guerra mondiale, in seguito alla decolonizzazione e alle deportazioni sovietiche, ha comportato per milioni di persone la perdita di vicinati, parentele, lingue e pratiche religiose. L'avvicinarsi di nuovi regimi post-coloniali e post-comuniste con l'individuazione di nuovi nemici interni ha significato per molti la perdita non solo della cittadinanza ma anche della vita (Corno d'Africa, il Sudan compreso il sopramenzionato Darfur, l'ex-Yugoslavia, Ruanda, Burundi, Sri Lanka, Cina etc). L'identificazione con un gruppo etnico spesso vuol dire essere presi di mira e costretti a fuggire (Rohingya dal Myanmar, Curdi dalla Siria e Iraq). Katherine Verdery chiede: come è possibile che quelle identità fluide indicate in EGB possano trasformarsi in un'armatura che costringe i suoi portatori ad ingaggiarsi in conflitti etnici e persino nella guerra? (Verdery, p. 41).

Il termine "etnico" ha assunto spesso, come in Italia, una connotazione di cittadinanza minore o ambigua, di inferiorità e limite alle aspirazioni. Ricordo un incontro con un insegnante in una scuola media inglese. Gli ho chiesto dei suoi allievi. "Sono soprattutto etnici" mi rispose "quindi li orientiamo verso le professioni di cura".

Ad alcuni gruppi, come agli zingari e *travellers* inglesi e scozzesi, è stato riconosciuto uno status etnico da parte del governo britannico (anche grazie alle ricerche di Okeley) mentre prima erano solo stigmatizzati. Questo non vuol dire che le loro scelte di vita o auto-definizioni acquisiscano legittimità o siano state negoziate con altri gruppi. La loro rimane sempre una "spoiled identity". D'altra parte, siamo in un'epoca in cui migranti e profughi tendono ad essere criminalizzati ed i confini per escluderli non sono solo simbolici ma prendono la forma anche di barriere fisiche: dispiegamento di forze dell'ordine, muri, filo spinato, campi/carceri.

Questo volume è stimolante e tempestivo. Che cosa è successo ai concetti di confine e gruppo etnico, esaminati da Fredrik Barth e colleghi in EGB, citato oggi spesso a sproposito in molti articoli sulla migrazione, sui profughi, sul razzismo, sulla cittadinanza? Bello il saggio di Ulf Hannerz intorno alla centralità crescente dell'idea di "Soul" nell'America nera degli anni Sessanta. I gruppi "bianchi" polacchi e italiani, hanno cominciato a migliorare le loro condizioni di vita, mobilitandosi sulla base di "etnicità", ma quest'op-

zione non era disponibile per gli afroamericani, categorizzati da parte del “powerful outside” e le sue nozioni di “razza”. Conclude Hannerz, forse “razza” – concetto folk decostruito dagli antropologi – e “etnicità” stanno in una relazione complicata e non devono essere viste come “competing alternatives” (Hannerz, p. 46).

Rimangono alcuni interrogativi. Perché, in questa valutazione del EGB “50 anni dopo”, le donne sono ancora assenti non solo come attrici sociali ma anche come studiose (tre su quindici degli autori del libro). Ancora, ci sono pochissimi accenni, forse solo nel saggio di Michael Herzfeld, ai 73 milioni di profughi nel mondo. Il libro ha un cuore europeo e sembra evitare alcune delle questioni che si pongono nel resto del mondo a partire dalla fine del secolo scorso.

**Vanessa MAHER**

Università di Verona  
mahervanessa9@gmail.com

## RECENSIONI

---

**Maurizio FERRARIS** | *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Bari, Laterza, 2021, pp. 417.

*Documanità*, ultima opera ponderosa e sistematica di Maurizio Ferraris, ha il pregio di analizzare teoricamente il “mondo nuovo della documedialità” (nei suoi aspetti antropologici, etici, economici, politici), di definire un bagaglio concettuale che mancava e di sollevare, in controtendenza, interrogativi sulle ripercussioni antropologiche (in senso lato) indotte dalla diffusione planetaria delle tecnologie e del *web*. Nel corso della sua parabola riflessiva, il filosofo ci segnala un salto ontologico: una svolta paradigmatica segnerebbe il passaggio dal mondo della *Documentalità* (Ferraris 2009) a quello della *Documanità*: la capitalizzazione dei tracciamenti. Attraverso un’analisi economico-politica del “nuovo capitale” basato su produzione, accumulazione, gestione di documenti da parte delle piattaforme, Ferraris s’impegna a dimostrare la fallacia politica di ingenuità, nostalgiche critiche al transumanesimo e allo stesso tempo ad arricchire la prospettiva transumanista attraverso una proposta post-marxista: se l’economia oggi è digitale e coincide con uno spazio asimmetrico di scambio di informazioni (la “docusfera”), e se il consumo in rete da parte degli utenti è un lavoro che produce valore (oggetti socialmente rilevanti: atti, contatti, transazioni, tracce), tale lavoro andrebbe remunerato attraverso un *webfare*, ovvero attraverso uno stato sociale basato sulla tassazione e redistribuzione dei profitti delle piattaforme (che quelle registrazioni codificate in *bytes* capitalizzano, monetizzano, vendono; pp. 300-303).

Ora, a nostro avviso, il limite dell’impalcatura filosofica di Ferraris, imperniata su un’ottimistica fede nel progresso ed intenzionata ad evitare le secche di un complottismo vittimista e deresponsabilizzante, consiste in una messa a fuoco non sufficientemente ravvicinata che finisce per escludere dall’analisi una serie di *fatti* e di concrete ed imprescindibili dinamiche economiche e politiche che, se incluse nell’impalcatura, ne modificherebbero



teoria e conclusioni. Vediamone alcune adottando un obiettivo più ravvicinato. Innanzitutto l'autore fa poggiare la necessità di un complemento tecnico come tratto definitorio della natura umana sull'assunto di un presunto disadattamento dell'essere umano rispetto al mondo naturale (pp. 17, 19). La tesi di fondo pare essere quella di una supposta neutralità politica della tecnologia, ai primordi dell'umanità, come nella sua era digitale in epoca capitalistica. Secondo la nostra opinione, tecnica e tecnologia non sono mai neutrali: nel caso specifico, azzardando una comparazione, possiamo affermare che una clava non produce necessariamente eterodirezione, mentre un microprocessore, opportunamente corredato della sua logica, sa farlo. Di più: il passaggio alle tecnologie digitali avrebbe comportato storicamente di fatto una desovranizzazione e un'analfabetizzazione dell'individuo in vari campi (tradizionali e non) del sapere e del fare: oggi tutti (coloro che ne hanno accesso) sono dotati di una tecnologia individuale che non solo non fanno o possono programmare, ma dalla quale sono inevitabilmente condizionati.

Secondo Ferraris: "Il primo equivoco distopico è che il *web* sia l'espressione di un capitalismo di sorveglianza [...] Sostenere che questi strumenti, che rispondono a una necessità antica come l'umano, si possano trasformare in un sistema di controllo universale dell'umanità è presupporre che ci possa essere qualche interesse che travalichi quello commerciale. [...] Il capitale [...] non è interessato alle nostre idee, bensì ai nostri soldi, né gli importiamo come individualità sorvegliabile, bensì come generalità profilabile e profittevole" (pp. 32-33). Ci chiediamo: è possibile distinguere le idee dai comportamenti standardizzati ("profilabili"), dagli stili di vita e consumo ("profittevoli") o non sono inestricabilmente intrecciati? Ne è un esempio il "movimento delle *startup*". E analogamente: siamo certi che la *privacy* dell'individuo non venga violata nelle operazioni di SEO (*search engine optimization*), SEM (*search engine marketing*), o attraverso la *sentiment analysis* e l'*opinion mining* su cui i sistemi neocapitalistici sono fondati, coinvolgendo non solo la sfera del *marketing* (sotto forma di *customer feedback*), ma anche la sfera (altamente sensibile) socio-politica? Ferraris invoca una biopolitica ("che abbia di mira il bene dell'umanità") fondata su un'automazione positiva (cf. p. 306), ma omette, ad esempio, di considerare quei sistemi di videosorveglianza urbani che, eludendo norme e principi sulla *privacy*, identificano univocamente una persona senza riverlarne nome e identità. Se Ferraris sa che oggi il potere non si esercita più sul controllo delle coscienze e delle ideologie, ma attinge ai dati biometrici (a p. 16 l'autore ricorda l'applicazione autodiagnostica che riconosce i colpi di tosse dei contagiati da Covid-19) come può sottovalutare la portata politica di questi dispositivi? Che il capitale non sia interessato "alle individualità, bensì alle generalità profilabili e profittevoli"

sembrerebbe poco convincente anche in altri sensi. Le piattaforme sono interessate ai dati biometrici del signor Rossi perché sanno prima di lui cosa accadrà alla sua salute: la futura medicina è tarata sull'individuo, il rapporto è "one to one". Come si può negare di fronte a tali evidenze che il *web* sia anche l'espressione di un "capitalismo di sorveglianza"? Peraltro, ricordiamo che, se è vero che il "mondo nuovo" è il mondo della smaterializzazione progressiva, ovvero del passaggio dal prodotto (pagato e acquisito una volta per tutte) al servizio (pagato ricorrentemente pena la sua cessazione), tale servizio è incessantemente personalizzato e crea, con la dipendenza che innesca, un condizionamento attivo.

Nel "mondo nuovo", grande mosaico che Ferraris tenta di sistematizzare in composizioni e scomposizioni modulari, sfuggono forse alcune tessere: ricordiamone alcune. La "noosfera" (cf. Vernadskij) è largamente gestita attraverso strategie di *gamification*, ovvero tramite algoritmi ereditati dal "condizionamento operante" (cf. Konorski, Skinner) che, imitando i tipici meccanismi alla base del gioco (punti, premi, classifiche), rendono le persone sempre più dipendenti e interessate ai servizi offerti. Quanto margine di autonomia resta ad un individuo immerso nella ludicizzazione dei processi lavorativi? La "documanità" appare qui incastonata inesorabilmente nel *neuromarketing*. Temi sensibili come quello della *internet governance*, della *net neutrality* e delle licenze autoriali, discussi ampiamente e interdisciplinariamente da mezzo secolo da specialisti di settore nei dibattiti sugli usi e sugli effetti antidemocratici degli algoritmi e dell'intelligenza artificiale, nel volume di Ferraris appaiono liquefatti e depotenziati da un lessico e una semantica non sempre puntuali. Se, in assenza di una concreta applicazione dei principi della *internet governance*, gli *user generated contents* (UGC) sono divenuti patrimonio di oligopoli privati (che di fatto si arrogano il diritto di stabilire le regole per tutti), la soluzione del *webfare* sembra arrivare in ritardo rispetto ai tempi in cui fu proposta ed appare insufficiente, in quanto prevede la tassazione delle piattaforme che si appropriano dei *contents*, ma non prende in considerazione la questione della sovranità, nel caso specifico la proprietà dei dati (che siano privati o bene comune).

Il problema centrale consiste dunque nell'asimmetria di potere, asimmetria che nel volume viene colta, ma non nelle sue proporzioni; in questo senso la proposta di una "redenzione" (p. 325) tramite una politica di progresso e giustizia sociale fondata sulla redistribuzione del plusvalore documediale ("e non sulla redistribuzione delle informazioni" p. 297) rischia di essere scarsamente incisiva e fuorviante poiché avvicina gli intellettuali ad una "zona di *comfort*". Secondo Ferraris nel "mondo nuovo" della documanità "siamo sulla via giusta e vale la pena continuare il cammino" (p. 286). Di più:

la documanità coinciderebbe con un comunismo realizzato coincidente con smaterializzazione, servizi, profilazione e consumo (pp. 284-289). Se comprendiamo bene ciò che spiega l'autore, la sua visione rischia di essere tanto seduttiva quanto pericolosamente rassicurante poiché travisante i reali processi in corso, che non cessano di produrre disuguaglianze e sperequazioni. *Documanità* rappresenta un buon trampolino di lancio per riflettere, includere e costruire, in una prospettiva interdisciplinare, un'analisi più rigorosa dell'era digitale: della pervasività delle sue tecnologie, delle loro implicazioni antropologiche e della nuova microfisica dei poteri che mettono in campo.

**Alessandra PERSICHETTI**

Università per Stranieri di Siena  
persichetti@unistrasi.it

**Salvatore SANTALUCIA**

Dyne.org foundation  
sal@dyne.org



## RECENSIONI

---

**Laura FERRERO, Chiara QUAGLIARELLO, Ana Cristina VARGAS (eds)** | *Embodying borders. A migrant's right to health, universal right and local policies*, New York and Oxford, Berghahn, pp. 280.

This is an ambitious edited volume that promises an important contribution to today's timely issues of migrants' health and access to local healthcare resources. As the title itself suggests, the socio-political construction of borders not only materially impairs migrants' mobility: borders are also embodied and experienced as both barriers in accessing healthcare resources and internalised discourses on citizenship and deservingness. Given the thematic diversity of the chapters comprising the book, the introduction does the important job of keeping them together and does so by delineating an overarching argument, which is theoretical and methodological at the same time. Through a sustained engagement with the diverse ethnographic material foregrounded in the chapters, Ferrero, Quagliarello and Vargas' project addresses "the issue of the health of migrants from a perspective of an interdisciplinary dialogue between medical anthropology and human rights, in addition to being effective on a conceptual level, also [it] represents a political stance" (pp. 2-3).

The introduction opens with a critical assessment of the effects that nearly a decade of austerity in Southern Europe have had in socio-economic and political terms. On the one hand, austerity has coincided with the rise of far-right parties across Europe; a rather dramatic political shift that has meant stricter if not openly xenophobic migration policies. On the other hand, austerity has resulted in the retrenchment of welfare states; a neoliberal turn that has basically meant a dramatic curtailment of public healthcare resources and services, for citizens and non-citizens alike. The editors move on from this issue to introduce and discuss health as a human right. This is a take that might seem controversial as it implicitly assumes "rights" as a universal reality rather than a Western political category in



need of problematisation. Even though an overview, albeit brief, of the relationship between anthropology and human rights is offered, a deconstruction (or even the historicization) of “human rights” would have granted the introduction further analytical strength, while allowing the authors to better grapple with issues of citizenship and deservingness.

Del Bono’s afterword “Forced migration, state violence and the right to health” works as a concise conclusion but, quite interestingly, it also seems to open up unexpected margins to rethink the contributions through the analytical and ethnographic categories of care, violence and humanitarianism.

The volume is divided into two parts. Part 1 “Borders and Inequalities” looks more closely at issues of citizenship and deservingness in the US, Buenos Aires and Sao Paulo and South Italy. Relying on media analysis, Viladrich (Chapter 1) offers interesting insights into today’s debate on the economic pros and cons of granting migrant youth healthcare insurance coverage in the US. Thematically and geographically close to Viladrich’s, Kline’s contribution (Chapter 2) shows how discourses on borders are internalised: Latinx migrants in US South not only experience the everyday work of borders impacting on their livelihoods; they appropriate their political rhetoric to the point of describing themselves as undeserving. Golberg, Silveira, Barbosa and Martin (Chapter 3) look at Bolivian migrants in Buenos Aires and Sao Paulo and tease out the correlation between poor working and housing conditions and the soaring rate of tuberculosis amongst them. Quagliarello’s contribution (Chapter 4) touches upon the experience of migrant women and how they experience unwanted pregnancies in the context of Mediterranean crossing. Quagliarello offers a powerful account of their arrival to the island of Lampedusa, southern Italy, where they first encounter the medical personal and experience the spatio-temporal fragmentation of the local healthcare system and its impact on their lifeworlds. Each contribution attempts to bring to the fore migrants’ experience and to connect such ethnographic insights to the broader theoretical debate on the above-mentioned issues.

The second part of the volume, “From Individual to the Community”, features four contributions more closely focused on the role of local healthcare networks in migrants’ search for healthcare. Cingolani (Chapter 5) presents the case of the Roma people in Turin, and highlights the importance of transnational mobility in contexts of discrimination and marginalisation. Kerbage and Marranconi (Chapter 6) look at a group of Syrian refugees in Lebanon, focusing on their experience of local mental health services; the authors delineate, but do not detail, a promising analytical framework whereby mental health becomes an urgent political

issue. Vargas and Ferraro's contributions (Chapter 7 and Chapter 8, respectively) tease out the shortcomings of the Italian public healthcare system; Vargas offers an insightful explanation of the role of intercultural mediation, especially focusing on the work of Centro Fanon in Turin, a healthcare facility whose organisation draws on from the rather controversial legacy of the French ethnopsychiatrist Tobie Nathan. Ferrero's chapter thematically aligns with Vargas', but more closely focuses on the role of long-term migrants in "becoming" the local healthcare infrastructures, in fact providing information and support to newly arrived migrants to map and access available healthcare resources.

The book represents an important contribution to rethink issues of migration and healthcare and, more crucially, it has the merit to bring to the attention of the international academic audience the work of several Italian scholars (some of the contributors are themselves either Italian or based in Italian universities) whose contributions to the discipline are likely to go unnoticed, given the linguistic and disciplinary hegemony of the Anglo-Saxon tradition. While I appreciate such efforts for reasons that are personal and academic at the same time, reading the book I could not help but consider that each contribution could have benefitted from a more thorough dialogue with the contemporary literature on migrations and healthcare (quite notably, references to Ticktin and Fassin are almost absent), rights, deservingness and citizenship but also on borders and migration. Anthropological scholarship on such matter has been burgeoning especially in the last decade, therefore a more sustained engagement with such literature would have further opened up interesting analytical and ethnographic possibilities to assess issues of migration, borders and healthcare on a comparative ground, across diverse scales and in terms of local configurations of social marginalisation, political discrimination and structural violence. In this context, the lack of sustained engagement, either ethnographic or theoretical, with the anthropology of the state feels rather striking despite the declared intent of the editors to hold "local policies" as ethnographic entry points to discuss migrants' access to local healthcare services. Similarly, the authors frequently mention bureaucracy and legal documents yet do not seem to adequately problematise how bureaucracy is a mode of governmentality and, at the same time, a terrain of contentions upon which migrants try to negotiate their access to healthcare resources and put claims on the state.

I have found occasionally confusing the many theoretical approaches that the introduction especially, but to an extent all the contributions foreground in often contradictory ways: for instance, the concept of structural violence

(as in Farmer) is used to complement more phenomenologically grounded approaches such as embodiment (as in Csordas). Overall, a more accurate problematisation of the concept of social suffering might have helped not only broaden the debate on medicalisation. It would also have allowed the authors to break free from Kleinman's conceptualisation of illness narratives.

Besides some perplexities relative to the theories each author relies on and attempts to dialogue with, what I have found somewhat puzzling is the use – often unproblematic, in fact barely problematised – of the (word) ethnography and its relation to the broader theoretical framework which undergirds the volume. We might indeed depart from a very basic question, “What counts as ethnography?” but this would not probably lead us to any clearer answer or understanding. I thus want to pose the same question but in different terms. I wonder how the contributors have thought of ethnography: does ethnography serve the purpose of confirming existing theories or is ethnography a means to expand on them further? Do the authors hold on to the idea that ethnography is just a method to collect “data” or have they actually “let the ethnography speak”? It seems to me that ethnography, as conceptualised and mobilised in this volume, is reduced to a bare reportage rather than explored in its potential of heuristic and analytical tool in its own right.

**Letizia BONANNO**  
University of Kent  
l.bonanno@kent.ac.uk

## RECENSIONI

---

**Sabrina TOSI CAMBINI** | *Altri confini. Storia, mobilità e migrazioni di una rete di famiglie rudari tra la Romania e l'Italia*, Mimesis, Milano, 2021, pp. 274.

Until recently an exotic subject, the study of Rudari populations has become in the last two decades a field of rigorous and accurate academic research. They originated from the current territory of Romania, but are present in all Southeast European states, as in adjacent countries such as Ukraine and Hungary, or Greece. Recently, after 1990, and more intensely after 2007, the year of the entry of Bulgaria and Romania into the European Union, the Rudari participate massively in labor migration in the countries of Western and Southern Europe. Many of the controversies surrounding the Rudari regard their origins. Included in the category of Roma populations, the Rudari actually reject this categorization. And indeed, the most plausible and best-argued hypothesis in academic works is that their area of origin is the southwest province of Transylvania in Romania, an area where mining dates back to Roman times.

This long introduction outlines the theme of Sabrina Tosi Cambini's book for a non specialist reader. The choice of this subject was connected to the long experience of Tosi Cambini among the Rudari. She had her first contacts with some Rudari who emigrated to Italy in the early 2000s, but a 2008 internship at the former Luzzi hospital near Florence, abandoned in 2006, prompted her to take the decisive step. It is worth mentioning that Tosi Cambini's engagement was rooted not only to her academic scholarship, but to two social organizations in the Tuscany region, Fondazione Giovanni Michelucci and Movimento di Lotta per la Casa. At Luzzi, she met several Rudari from the southeastern area of Romania, Constanța and Călărași counties, who she befriended in some preliminary interviews. The following year was the first trip to Romania to get a better knowledge of the Rudari she had met in Luzzi. Then some long anthropological fieldwork followed: between 2009 and 2016 Tosi Cambini



lived every year from a few weeks to several months with Rudari families in some villages in Constanța and Călărași, but also on the other side of the Danube, in Bulgaria, near the town of Silistra, where these Rudari had relatives (pp. 11-20). Tosi Cambini's field experience is fascinating, even for anthropologists and ethnographers in Romania and Bulgaria, who rarely get involved in this kind of multi-sited fieldwork.

The structure of the volume is provided by two consistent parts that differ in size, but each with a meaningful place. In the first part, called "Storia e mobilità", Tosi Cambini addresses the stories of several families of Rudari from the villages in the two counties in Romania mentioned above (for reasons of research ethics, Tosi Cambini changed the names of these villages so that they could not be identified). Although shorter (pp. 25-110), this first part is the most interesting, in my opinion, in the context of the existing academic bibliography on the Rudari. The second section of this part, "Spazio genealogico, storico, geografico" (pp. 43-90), is the most significant, in which Tosi Cambini reconstructs, through oral history data the mobility networks of the families of Rudari for a long period starting from 1880, with the withdrawal of the Ottoman administration from Bulgaria and Romania, and the partition of Dobrogea, a region bordering the Black Sea to the west, until the fall of socialist regimes in 1990. There was natural cross-border mobility on both sides of the Danube, which began before 1880, but intensified immediately after this date (as also a natural mobility but within the borders of the same state) in the interwar period when both parts of Dobrogea were included in Romania. However, there was also a forced migration in dramatic contexts, during the Second World War, when Dobrogea was again divided between Romania and Bulgaria, much of the pro-Romanian population, colonized in the 1920s being forced to move back to Romania. The "Bulgarian" Rudari, for the most part, were included in this wave, but many of them were deported by the authoritarian pro-German regime of Marshal Ion Antonescu, along with the Jews and the Roma population. Tosi Cambini uses an interesting methodology for collecting oral history data, namely the reconstruction of genealogical and matrimonial networks as well as the criteria for establishing housing for newlyweds, bringing to light the relations between Lingurari, a particular name given to the Rudari in Romania and Rudari who migrated to Bulgaria.

The second part of the volume follows the migratory trajectory after 1990 of the people from the villages studied in the two counties in Romania. Although these are few villages, the migration area covered by this people is impressive: from the north to the south of Europe (Norway and Great Britain, Germany, France, Spain, Italy, Serbia, Greece and Turkey, p. 118).



The migration of the Rudari has peculiarities that Tosi Cambini brings to the fore and approaches analytically (pp. 124-5). Even if the Rudari were also part of the large migration flows from Romania, which took between 4 and 5 million Romanian citizens abroad, they differ in specific practices. First of all, over time, they are building their own networks between Romania and the diaspora, based mainly on family ties. Then, a completely new practice is represented by the migration of the whole family nucleus. The latter practice of the migration of Rudari led to housing issues, through which for the first time Tosi Cambini faced the subject of her research: the former Luzzi hospital, that was the place of residence for most of the Rudari from the Romanian villages studied by Tosi Cambini. In fact, she also calls the former Luzzi hospital *un sat rudar* – a Rudar village (p. 134), even if along with the Rudari in 2009 other people of different ethnicities and citizens lived there (out of the 334 residents, 239 were of Romanian citizenship, Rudari, the rest being from Morocco, Tunisia, an extended Roma family of 26 people from Montenegro and 9 Italians, p. 144). Moreover, the former Luzzi hospital becomes a kind of “home” for the Rudari by restoring family networks as well as a subjectivity reflected in the attachment and responsibility of the *Rudari* towards this building (pp. 135, 139-140 with quotations from Gilles Deleuze and Michel Foucault). A lot of Luzzi’s Rudari arrived here after a first period of painful migration and remained here calling for their wives and children; others, chose to move away, such as the cases of those who went to Stratford upon Avon in Britain, following a strategy, including the financial one, that Tosi Cambini recounts in detail (pp. 130-133). However, the Luzzi community was perceived by the authorities and presented in the Italian media as a source of crime, so that from 2010 to 2012 all resident families are evacuated. Tosi Cambini recounts this situation in detail, emphasizing the residents’ attempts to reject any accusations and remain in Luzzi. Many of the Rudari worked without documents, in the informal economy, as masons, nurses, janitors, couriers, etc. (pp. 177 ff). Most of the Rudari returned to Romania after the evacuation from Luzzi and started to build a new *acasă* (a new home), the title of the last section of the volume (pp. 203-236). Tosi Cambini is also accurately following this last part, based on the fieldwork done in Romania after 2012. It is about restoring the same subjectivity and attachment to living in a familiar territory (Arjun Appadurai is quoted), which recovers long family histories and kinship networks addressed in the first part of the volume.

Sabrina Tosi Cambini’s book is a fascinating journey. The author pays close attention to theoretical framework concepts, such as subjectivity, housing, migration, family network, the slum, that are connected to an



appropriate bibliography. The great value of the book, however, is the field material brought into the foreground. In fact, Tosi Cambini seems conscious of this and underlines this aspect by interspersing between the sections of analysis and interpretation long ethnographic portraits, “*morceaux ethnografici*”, as she calls them, full of color and substance.

**Stelu ȘERBAN**

Academia de Științe din România

steluserban@yahoo.com