

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XVII (2014), n. 16 (2)
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVII (2014), n. 16 (2)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento ‘Culture e Società’
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione
ALBERTO MUSCO

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA

Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France

ANTONIO ARIÑO VILLARROYA

Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain

ANTONINO BUTTITTA

Università degli Studi di Palermo, Italy

IAIN CHAMBERS

Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy

ALBERTO M. CIRESE (†)

Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Italy

JEFFREY E. COLE

Department of Anthropology, Connecticut College, USA

JOÃO DE PINA-CABRAL

Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal

ALESSANDRO DURANTI

UCLA, Los Angeles, USA

KEVIN DWYER

Columbia University, New York, USA

DAVID D. GILMORE

Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

University of Granada, Spain

ULF HANNERZ

Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden

MOHAMED KERROU

Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia

MONDHER KILANI

Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse

PETER LOIZOS (†)

London School of Economics & Political Science, UK

ABDERRAHMANE MOUSSAOUI

Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France

HASSAN RACHIK

University of Hassan II, Casablanca, Morocco

JANE SCHNEIDER

Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA

PETER SCHNEIDER

Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA

PAUL STOLLER

West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali
Studi Culturali
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche



fondazione ignazio buttitta

Dossier Anthrophen

- 5** *Anthrophen, un projet de dictionnaire en ligne*

Ragionare

- 25** Shahram Khosravi, *Writing Iranian Culture*

33 Paolo Favero, *Liquid Visions.*

Digital images between anthropology, consumer technologies and contemporary art

- 49** Donatella Schmidt, *Femen e la sua protesta. Alla ricerca di chiavi interpretative*

Divagare

- 57** Bernd Jürgen Warneken, *Impegno politico e civile di Edgar Kurz: da Tubinga a Firenze*

Documentare

- 69** Giuseppe Giordano, *Apparatura. Una forma di artigianato “festivo” a Palermo*

89 Abstracts

In copertina: foto di Davide Porporato

Anthroopen, un projet de dictionnaire en ligne

Les lecteurs trouveront dans ce dossier quelques articles illustrant les prochaines entrées du dictionnaire *Anthroopen*. Ce dictionnaire *on line* est une entreprise de connaissance qui prolonge le *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*¹. Dans cet ouvrage, publié en trois langues (français, anglais et italien), le collectif qui a présidé à son écriture a tenté de faire le point sur l'état de la discipline, d'en dessiner les lignes de faiblesse et de force et d'en problématiser les différents enjeux.

Anthroopen est un développement de cette réflexion et son équipe rédactionnelle est l'héritière directe de ce premier travail. Il s'apprête à publier une série de mots clés relevant du savoir actuel de l'anthropologie aussi bien du point de vue de ses contenus, de ses méthodes que de ses épistémologies.

L'équipe rédactionnelle du dictionnaire est composée, pour l'instant, de six laboratoires affiliés à plusieurs institutions des pays suivants: Université Laval (Québec, Canada), Université de Lausanne (Suisse), Université Louvain-la-Neuve (Belgique), École des Hautes Études en Sciences Sociales (France), Université Lumière Lyon 2 (France), Maison des sciences de l'Homme, Paris Nord (France).

La *Charte du dictionnaire*, ci-dessous, donnera à celles et ceux qui seraient intéressé-e-s une idée de l'esprit scientifique dans lequel cette entreprise voudrait s'inscrire. Les promoteurs du dictionnaire espèrent ainsi susciter l'intérêt et multiplier les propositions de collaboration.

Pour de plus amples informations sur l'instrument, les lecteurs peuvent aussi consulter directement le site web d'*Anthroopen* : <https://www.anthroopen.org>

Charte du dictionnaire

Le projet du dictionnaire en ligne *Anthroopen* veut rendre compte des transformations que l'anthropologie a connues ces dernières décennies autour des questionnements portant aussi bien sur ses formulations théoriques, ses terrains de recherche que ses choix méthodologiques. Son ambition est de fournir aux chercheurs, aux enseignants, aux étudiants et à un public plus large un outil en *open acces* permettant de saisir les nouvelles configurations de la discipline dans toute leur étendue, ac-

tualité et diversité.

Anthroopen est une plateforme, en langue française, où des spécialistes internationaux, provenant de différents horizons intellectuels et théoriques, sont invités à rédiger des entrées élaborées à partir de commentaires et de relectures critiques effectuées en amont. Ces entrées pourront également être disponibles dans les langues originales dans lesquelles elles ont été écrites. À brève échéance, l'ambition d'*Anthroopen* est d'élargir sa plateforme pour des échanges, des discussions et des débats autour des entrées mises en circulation dans le dictionnaire.

L'anthropologie à laquelle se réfère le dictionnaire *Anthroopen* s'inscrit aussi bien dans la lignée des principes organisateurs classiques de la discipline (pratique de terrain, connaissance des langues, souci monographique, etc.), que dans les perspectives résultant de ses nouvelles conditions d'exercice (globalisation multiforme, demandes sociales et institutionnelles, production des connaissances par les acteurs, formes d'hégémonisme, exigences éthiques, etc.). Une telle anthropologie intègre également l'interdisciplinarité parmi ses préoccupations et considère l'image et le son comme des sources d'inspiration. La finalité du dictionnaire est de participer à l'élaboration critique du savoir sur les sociétés et les cultures.

Anthroopen est le premier dictionnaire virtuel francophone d'anthropologie. Il se veut résolument ancré dans le contemporain. En donnant la possibilité de revisiter les termes de l'anthropologie classique et de les confronter aux significations qui surgissent en permanence des nouveaux terrains et des nouveaux questionnements, *Anthroopen* vise à problématiser et à réactualiser, voire à réinventer le vocabulaire de la discipline.

¹ Saillant Francine, Kilani Mondher, Graezer Bideau Florence (dir.), 2011, *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*, Montréal : Liber.

Saillant Francine, Kilani Mondher, Graezer Bideau Florence (eds), 2011, *The Lausanne Manifesto. For a Non-Hegemonic Anthropology*, Montréal, Liber.

Saillant Francine, Kilani Mondher, Graezer Bideau Florence (a cura di), 2012, *Per un'antropologia non egemonica. Il Manifesto di Losanna*, Milano, Elèuthera.

Anthropologie indigène

Abdelhamid Hénia et Imed Melliti

[Université de Tunis]

Dès son invention, la catégorie « indigène » est une catégorie beaucoup moins savante que politique. « C'est la colonisation qui fait les indigènes », écrit René Gallissot. Sans être tout à fait des « primits », ces indigènes sont supposés être d'une espèce différente qui conserve des traits d'exotisme et de sauvagerie visibles dans la culture et les modes d'organisation sociale. Le propre de la catégorie indigène est d'être issue de la frontière coloniale : les indigènes le sont dans la mesure où ils sont justement, et en même temps, des sujets des empires coloniaux. Comme le montre Gallissot, la généalogie du mot indigène est complexe et procède d'une juridiction d'une catégorie au départ naturaliste, donnant lieu en définitive à une classe juridique elle-même naturalisante et naturalisée. La fabrique juridique de « l'indigénat » comme statut en perpétuel recomposition au fil de l'histoire coloniale, et de ses relais institutionnels, administratifs et politiques, fait que la société coloniale est une société divisée en deux classes de populations et d'institutions : des sujets infériorisés et des citoyens à part entière, et respectivement des modes d'administration, des régimes juridiques et des juridictions spécifiques (Gallissot 2006).

Ainsi l'«indigénat» est un statut stigmatisé et stigmatisant. La colonisation et le colonialisme étant perçus de plus en plus comme des objets historiques révolus mais avec des relents persistants, la catégorie « indigène » tend à être dégagée de son stigmate. Aujourd'hui, un courant d'« indigénisation » des savoirs prétend même s'en emparer en le retournant. Cette démarche est présentée comme le moyen de dessiner une posture méthodologique permettant d'opérer un déplacement dans le champ des recherches en sciences sociales en les dégageant de tout hégémonisme ethnocentrique. Quel bilan pouvons-nous dresser des pratiques empiriques propres à ce courant ? Dans quel contexte épistémologique s'inscrit-il ? Qu'en est-il du piège identitaire qui le guette ? L'indigénisation est-elle une pratique réservée exclusivement aux chercheurs indigènes ou autochtones et quel statut accorde-t-elle aux concepts et paradigmes produits par la communauté scientifique internationale ? Les soi-disant chercheurs autochtones ne sont-ils pas en passe d'inventer leurs propres « indigènes », en décrétant le déclassement d'une partie de la communauté scientifique ?

Contexte épistémologique du renouveau par l'indigénisation

L'idée de l'indigénisation vient à la suite de plusieurs tentatives de renouveaux épistémologiques. La « décolonisation des savoirs » introduite par les *Postcolonial Studies* anglophones a montré que la décolonisation n'est pas seulement une action politique, mais également une action épistémologique. A cela, il faut ajouter la critique de l'orientalisme par Edward Saïd (1980), les différentes écoles qui ont amorcé une tentative de construire le savoir à partir du « bas » (*view from below*) ou de « l'intérieur », ou de faire de la recherche du côté des acteurs, ou encore au « ras de sol » (Revel 1989). C'est dans la même perspective que s'inscrivent la contribution des *Subaltern Studies* en Inde (Poucheppard 2000), l'« écriture de l'histoire » par Michel de Certeau (2002) et sa sociologie de l'« invention du quotidien », la reconstitution de la « vision des vaincus » par Nathan Wachtel (1999), la *microstoria* italienne, l'analyse « du point de vue de l'indigène » (Geertz 1986), et l'analyse des « armes du faible » par James C. Scott (1985). Les *Latinos Studies*, les *Gender Studies*, les *Black Studies*, sont autant de courants qui ont contribué à la poursuite de cet élan novateur. Le dernier en date est le courant représenté par le *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique* (Saillant, Kilani, Graezer Bideau 2011).

De quoi l'indigénisation des savoirs est-elle le nom ?

Indigéniser consisterait à répondre à la question de savoir comment penser une société sans être le porte-parole d'interprétations hégémoniques ou surplombantes venant souvent de l'extérieur. Cela suppose aussi le dépassement de la dichotomie « indigène »/« occidental » en se dégageant des rapports de force historiques liés à ces deux catégories, telles qu'elles étaient forgées dans le contexte colonial.

La propension à l'indigénisation des savoirs a parfois tourné au discours identitaire, notamment chez les «sociologues arabes» (Melliti 2006 et 2011). Il existe une tension à l'arrière fond du débat autour de la question d'arabisation des sciences sociales d'une manière générale. L'autre usage de l'indigénisation obéissant à des raisons exclusivement identitaires serait de dire que seuls les indigènes seraient les mieux placés pour rendre compte des réalités locales. Prenant sa source dans le nationalisme postcolonial, ce courant est obnubilé par l'idée de décoloniser les sciences sociales. Pour les défenseurs

de ces courants, seul l'indigène serait capable de mieux étudier les sociétés anciennement colonisées. Il va sans dire que, dans ce contexte précis, la validité scientifique des résultats obtenus est incertaine.

Une autre manière de comprendre l'indigénisation serait de l'assimiler à une posture méthodologique et à une démarche adoptée par tout chercheur quelle que soit son origine. De ce point de vue, l'altérité du chercheur n'est guère perçue comme un handicap pour une meilleure intelligibilité des réalités sociales plurielles qu'il se donne pour objet (Godelier 2007).

Que le chercheur soit indigène (de l'intérieur) ou non, la question n'est pas là. Avec l'indigénisation des savoirs on insiste sur la manière dont les objets relatifs aux sociétés locales sont construits, pensés et traités. Il s'agit de partir de l'intérieur, c'est-à-dire des « concepts proches de l'expérience » pour « voir les choses du point de vue de l'indigène », comme le précise Clifford Geertz (1986 : 73-74). Pour ce faire, il faut voir selon lui les expériences des indigènes « dans le cadre de leur propre idée de ce qu'est la personne » ; autrement dit, comment ils « se voient eux-mêmes » et comment ils « se voient les uns les autres ». Et Geertz d'ajouter : « [...] pour Java, Bali et le Maroc, au moins, cette idée diffère sensiblement non seulement de la nôtre, mais de façon non moins dramatique et non moins instructive, de l'une à l'autre » (*Ibid.* : 76).

Les effets des postures ethnocentriques empêchent de bien comprendre les sociétés locales, dans la mesure où ils déplacent la manière de penser ces sociétés vers des paradigmes et des catégories inventés sous d'autres cieux. Les approches ethnocentristes adoptées pour analyser les réalités locales peuvent être dues à des chercheurs aussi bien venus du dehors que du local. L'ethnocentrisme n'est pas spécifique à l'Occident.

Récusant la dérive identitaire, l'indigénisation des sciences sociales consiste à transcender les langues par lesquelles les chercheurs s'expriment, les antinomies, comme centre et périphérie, local et global, etc. Elle participe également à la construction d'un savoir universel, mais non un « universel occidental » (Detienne 2005).

Le détachement de l'ethnocentrisme à tout prix

L'indigénisation ne repose pas sur la condamnation, voire la négation de la « pensée occidentale », mais plutôt sur sa « décentralisation », comme l'écrivent les auteurs du *Manifeste de Lausanne*. La conversion des théories nées dans les centres de production scientifique en théories voyageuses, phénomène non nouveau, devient une véritable

stratégie de connaissance. Ainsi, les outils d'analyse, paradigmes et concepts forgés dans le monde occidental ne sont pas rejetés par les tenants de ce courant.

L'indigénisation du savoir se présente ainsi comme un projet épistémologique qui se démarque de celui postcolonial qui cherche à « décoloniser », ou encore de celui qui cherche à « désoccidentaliser » les savoirs. Qu'elle soit utilisée par l'ancien colonisateur ou l'ancien colonisé, la « décolonisation » est toujours quelque part entachée d'un substrat idéologique. L'idée de « désoccidentalisation », elle aussi, n'échappe pas à la même dérive. L'usage de ces mots dénote que le dépassement des catégories antinomiques (« colonisateurs » vs « colonisés », « Occident » vs « Orient », « Nord » vs « Sud », « centre » vs « périphérie », etc.) n'est pas encore totalement consumé. Il sous-entend que l'on reste toujours, d'une manière ou d'une autre, prisonnier de la perception ethnocentriste (Goody 2010).

Références

- Certeau M. de
2002 *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».
- Détienne M.
2005 *Les Grecs et nous : une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Editions Perrin, Paris.
- Geertz C.
1986 *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, PUF, Paris.
- Godelier M.
2007 *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel.
- Goody J.
2010 *Le vol de l'histoire*, Gallimard, Paris.
- Melliti I.
2006 « Une anthropologie indigène est-elle possible ? Réflexions sur le statut de l'anthropologie en Tunisie », *Arabica*, tome LIII, 2 : 163-176.
2011 « L'indigénisation des sciences sociales en Tunisie : un malentendu ? », in *Marges, normes et éthique : L'anthropologie face aux nouveaux enjeux éthiques*, sous la direction de Sihem Najar, Maghreb et sciences sociales, L'Harmattan-IRMC, Paris-Tunis : 129-140.

- Pouche padass J.
- 2000 « Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme*, n. 156, numéro spécial « Intellectuels en diasporas de l'Asie du Sud ».
- Revel J.
- 1989 « L'histoire au ras du sol », in G. Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Éditions Gallimard, Paris : I-XXXII.
- Saillant F., Kilani M., Graezer Bideau F. (dir.)
- 2011 *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*, Liber, Montréal.
- Said E. W.
- 1980 *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris.
- Scott J. C.
- 1985 *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, Yale University Press, New Haven and London.
- Wachtel N.
- 1999 *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole. 1530-1570*, Paris, Gallimard.
- Mais qu'en est-il dans la réalité de nos sociétés contemporaines, convaincues que démocratie et libéralisme économique vont de pair, convaincues aussi qu'elles sont les seules aptes à défendre les droits de l'homme et de l'individu dans leur universalité face à d'autres formes sociales, passant pour plus traditionnelles ?
- Envisagée du point de vue sociologique, la question a longtemps été de savoir qui, de l'individu ou de la société, est premier par rapport à l'autre. On le sait – pour Émile Durkheim la société ne saurait être considérée comme la somme des individus qui la composent, des individus donnés comme entités premières, dans leurs différents états de conscience. Du « holisme méthodologique » (le tout n'est pas réductible aux parties qui le composent) on est passé au « relationalisme méthodologique » : société et individus sont à comprendre dans des relations qui correspondent à des rapports de réciprocité. Le social et le collectif ne sauraient donc être envisagés comme les simples résultantes des actions et pratiques des individus (comme le laisse entendre l'« individualisme méthodologique »). Entre les individus-atomes (êtres indivis) et l'ensemble social auquel ils sont forcément intégrés, il y a interdépendance, interaction ; il y a « co-construction » des uns par l'autre, et vice versa. L'opposition toute théorique entre l'individuel et le collectif doit donc être dépassée (Corcuff 2007 ; Corcuff, Le Bart, de Singly 2010).

Individu (une perspective anthropologique)

Claude Calame

[École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris]

La notion de l'individu comme être humain doué d'un corps propre et d'une identité singulière est née de la notion de sujet. C'est en effet autour de ce concept très occidental que s'est développée l'idée d'un être agissant de manière autonome et réflexive. Mais ce sujet constitué en « soi », en *self*, est aussi un sujet qui agit, un sujet pratique, engagé dans le monde extérieur selon une volonté et selon des motivations qui lui seraient propres.

Un sujet donc non plus en tant que *sub-jectum* comme l'indique l'étymologie du mot ; non plus un sujet « soumis » à différents pouvoirs d'ordre politique et religieux, mais un sujet qui, au siècle des Lumières, avec la contestation de la royauté absolue et la critique de la hiérarchie catholique, devient un être de raison, constitué en droit (Taylor 1989). Désormais un sujet libre, un sujet libre de penser et libre d'agir comme il l'entend, un sujet dont les libertés sont fondées sur un certain nombre de droits, également partagés.

Avant la guerre de '39-'45, le sociologue et philosophe allemand Norbert Elias s'était déjà interrogé sur la nature de l'homme vivant dans ce qu'il appelait « la société des individus ». Les relations réciproques des individus les uns avec les autres constituaient la condition même de l'existence humaine ; elles représenteraient l'une des bases de la condition d'être humain. Dès lors la vie sociale et l'appartenance à une société étaient données comme une disposition fondamentale, inscrite dans l'être social de l'homme. Pour Elias (1991), ce n'est que tardivement et épisodiquement, surtout à partir de la Renaissance, que serait apparue la conscience d'un « moi » pourvu d'une intérriorité ; cette conscience nouvelle aurait alors entraîné, dans une perspective à vrai dire européocentrique, une « prédominance de l'identité du moi sur l'identité du nous ». Si les hommes en tant qu'individus sont bien interdépendants, la notion même d'individu est ancrée dans l'idée de la constitution d'un « moi » ; elle est fondée dans l'idée de sujet.

C'est sur un constat analogue qu'est fondée la distinction tracée par l'anthropologue Louis Dumont (1983) entre sociétés holistes et société individualistes. D'un côté donc, dans les sociétés traditionnelles, un *homo hierarchicus* dont l'identité est

définie par la place qu'il occupe dans l'ensemble social avec ses statuts et ses hiérarchies ; de l'autre un *homo aequalis*, promu dans les sociétés modernes par l'égalité instituée entre des individus considérés comme autonomes. Mais cette opposition se double d'un autre contraste. D'une part l'homme hors du monde : le modèle en est celui du renonçant indien qui se soustrait au réseau des liens sociaux pour se trouver face à lui-même, dans sa singularité ; d'autre part l'homme dans le monde : tel l'homme moderne, cet homme intra-mondain réalise son identité individuelle au sein de la société ; son individualité est posée comme une valeur et un but. Ainsi on assisterait en Occident à la naissance de l'individu moderne en particulier par la transition calviniste vers un « individu-dans-le-monde » mais pour y accomplir la volonté du dieu unique des chrétiens, puis par le passage à l'Individu de la première « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen », libéré de la tutelle de l'Église au nom de la liberté de conscience exercée dans une société égalitaire.

Or c'est précisément de la notion de liberté que sont nés tous les malentendus entretenus par une pensée économiste préoccupée de fait par la seule liberté du marché. En effet les libertés fondamentales assises sur les droits partagés qui constituent l'individu abstrait ont été transformées en des libertés individuelles qui permettraient à chacune et chacun de se développer concrètement selon ses capacités propres. Dans cette mesure, l'individualité est assimilée à la sphère privée ; et les droits égaux qui assurent des devoirs réciproques sont réduits aux droits de la personne dans sa singularité (Flahaut 2006), dans la concurrence entre les individus soumis à la marchandisation (Calame 2008).

L'extraordinaire développement des sciences humaines dans les années soixante du siècle dernier a pu sembler sonner le glas du sujet occidental en tant que monade autonome, consciente et réflexive. À vrai dire, les différentes sciences de l'homme ont plutôt contribué à en approfondir les multiples dimensions. Du côté de la psychanalyse le sujet dans son psychisme s'est révélé se situer à l'intersection des pulsions animées par son corps propre et du refoulé accumulé dans l'expérience de son enfance au sein de la famille nucléaire. À l'anthropologue structuraliste ce même inconscient est apparu comme fondé, au-delà des différences culturelles, dans les structures universelles de l'esprit humain. Dans le débat entre individualisme et holisme méthodologiques, les sociologues n'ont pas manqué de subordonner l'individu aux relations sociales, insérant son existence dans les réseaux contraignants que tissent ces rapports souvent asymétriques. Et les linguistes se sont interrogés sur

l'existence d'une grammaire universelle qui traverserait les langues et qui serait à la base de la compétence verbale de tout être humain. Ainsi l'atome-individu abstrait est désormais soumis aux déterminations psychiques, sociales, économiques, culturelles, verbales et bientôt neuronales qui découlent de sa constitution organique et psychique ainsi que son environnement « naturel » et social.

Dans les différentes perspectives ouvertes par les sciences sociales, le sujet-individu est donc bien à saisir étymologiquement comme *sub-jectum* ; en tant que tel, il s'avère constamment soumis à des processus de subjectivation qui dépendent largement de son entourage matériel, familial, social et culturel. Loin d'entraver une autonomie morale et intellectuelle censée asseoir l'individu philosophique dans une liberté fondée sur la conscience de soi, ces paramètres d'ordre aussi bien organique que symbolique contribuent au contraire à l'enrichissement identitaire constant des individus singuliers. Cette fabrication est rendue indispensable par l'extraordinaire plasticité neuronale constitutive de l'être humain, en particulier dans ses manières de se représenter le monde social et l'éologie qui le déterminent et dans les modes de son action sur cet environnement humain et matériel.

En se fondant sur les résultats relativement récents d'une part de la paléo-anthropologie, d'autre part de la neurologie, quelques anthropologues contemporains sont allés plus loin. Dans son incomplétude, l'homme ne saurait se développer, ni en tant que genre humain, ni en tant qu'individu, si l'organisation sociale et la culture n'étaient pas là pour activer et réaliser ses capacités neuronales ; la nature cérébrale de l'homme se révélerait ainsi dans son extraordinaire plasticité, une plasticité qui implique la contrainte (Ansermet, Magistretti 2004). Autant du point de vue phylogénétique du développement du genre humain qu'en ce qui concerne l'essence organique de l'homme avec son développement individuel, tout se passe en somme comme si la nature presupposait la culture, voire comme si, pour l'être humain, la culture précédait en quelque sorte la nature (cf. Dortier 2004).

En effet, en anthropologie culturelle et sociale, la tendance traditionnelle est d'envisager la culture, de même qu'à l'époque du Romantisme allemand, comme le moyen de combler le vide laissé par la nature incomplète de l'homme. Ainsi Geertz (1973) : « En résumé, nous sommes des animaux incomplets ou inachevés et nous nous complétons ou nous nous parachevons nous-mêmes par le biais de la culture ».

Par le biais de pratiques d'ordre technique et symbolique où l'activité de la communication verbale joue un rôle essentiel, l'homme se constitue

lui-même dans son identité affective et réfléchie ; il se construit en interaction obligée avec les différents cercles communautaires qui contribuent à sa fabrication, en interaction avec leurs différentes conventions et traditions qu'à son tour il adopte. Ce processus d'« anthropopoïésis » se poursuit pendant toute sa carrière d'être humain mortel. L'individu se fabrique à la fois par les autres et pour les autres, avec des spécificités individuelles et des processus de subjectivation qui engendrent des transformations dynamiques, mais aussi des affrontements et des conflits (Affergan et al. 2003).

D'un point de vue anthropologique, l'identité complexe de chacun de nous repose donc sur une dialectique subtile entre d'une part la nécessaire fabrication sociale et culturelle de l'homme par ses proches et d'autre part le développement de la singularité de l'individu, avec son autonomie partagée entre identité-*idem* et identité-*ipse* (Ricœur 1990). L'épanouissement de l'individu en personne avec sa réflexivité critique dépend, dans l'interaction notamment discursive, des différents réseaux de sociabilité auxquels il appartient dans sa vie intellectuelle et pratique ; son émancipation repose sur les différents statuts que lui confère son action sociale, entre travail, cercle familial, activités culturelles, etc. Sans doute une identité personnelle épanouie est-elle la résultante du croisement pratique de plusieurs niveaux identitaires collectifs, d'ordre également ethnique et culturel (Galissot, Kilani, Rivera 2000). Dans cette mesure l'identité individuelle doit sans doute être garantie en situation postmoderne par une série de droits, mais aussi de devoirs.

Références

- Affergan F., Borutti S., Calame C., Fabietti U., Kilani M., Remotti F.
 2003 *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- Ansermet F., P. Magistretti
 2004 *À chacun son cerveau. Plasticité neuronale et inconscient*, Odile Jacob, Paris.
- Calame C. (dir.)
 2008 *Identités de l'individu contemporain*, Textuel, Paris.
- Corcuff Ph.
 2007 *Les nouvelles sociologies*, Armand Colin, Paris (2^e éd.).

Corcuff Ph., Ch. Le Bart, F. de Singly (dir.)
 2010 *L'individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Presses Universitaires, Rennes.

Dortier J.-F.
 2004 *L'homme, cet étrange animal... Aux origines du langage, de la culture et de la pensée*, Éditions Sciences Humaines, Auxerre.

Dumont L.
 1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris.

Elias N.
 1987 *La société des individus*, Fayard Paris, (éd. or.: *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt a/M).

Flahaut F.
 2006 « Be yourself ! » – *Au-delà de la conception occidentale de l'individu*, Mille et une nuits, Paris.

Galissot M., M. Kilani, A. Rivera
 2000 *L'imbroglio ethnique. En quatorze mots clés*, Payot, Lausanne.

Geertz C.
 1973 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York.

Ricœur P.
 1990 *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris.

Taylor Ch.
 1989 *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Langue et culture

Marianne Kilani-Schoch
 [Université de Lausanne]

La vaste littérature (linguistique, psycholinguistique, ethnolinguistique, etc.) des XX^e et XXI^e siècles sur la relation entre langue et culture montre d'importantes variations dans la conception et l'appréhension de la problématique.

Au cours des années 1930, la question du relativisme linguistique a été stimulée par l'hypothèse Sapir-Whorf (Carroll 1956) selon laquelle les structures et catégories linguistiques d'une langue influent sur la pensée et la culture de ses locuteurs, voire même les structurent ou les déterminent.

Comme la conception structuraliste dominante de l'époque ne réservait guère de place aux pratiques culturelles, la réflexion autour du relativisme linguistique a d'abord impliqué principalement les systèmes: système linguistique, et plus précisément grammatical et sémantique, d'une part, et système cognitif comme ensemble de concepts ou représentations mentales, d'autre part (voir par exemple plus récemment Wierzbicka 1991 et la critique de Kristiansen et Geeraerts 2007 parmi d'autres, cf. aussi Jackendoff 2007), délaissant ainsi un aspect important de la perspective de Whorf sur la culture (Bickel 2000: 161-163).

A partir des années 60, l'importance accordée à la recherche sur les universaux linguistiques et cognitifs a éloigné une bonne partie de la linguistique de toute préoccupation impliquant la diversité sociale et culturelle, et par là même, de l'hypothèse du relativisme linguistique. Par exemple, une étude célèbre de Berlin et Kay (1969) a argué que le lexique des couleurs dans les langues était déterminé par des contraintes universelles sur la perception visuelle. Cette étude a largement contribué à discrediter l'hypothèse Sapir-Whorf.

Ces vingt-cinq dernières années cependant, les recherches linguistiques se sont réorientées dans le sens de l'empirie (cf. Sidnell, Enfield 2012) et la question whorfienne a été reprise. Toute une série de travaux linguistiques et psycholinguistiques ont développé des méthodes expérimentales pour évaluer les conséquences cognitives de la diversité linguistique. Par ex. Choi & Bowerman (1991) et Lucy (1992), pour ne citer qu'eux, ont mis en évidence de façon spectaculaire des différences de perception et de catégorisation d'actions et d'objets chez de très jeunes enfants et chez des adultes selon les langues.

D'autres travaux, dont l'orientation est plus directement anthropologique, s'intéressent, au-delà des systèmes, aux affinités entre les usages langagiers et les formes culturelles des pratiques sociales (Bickel 2000: 161, Hanks 1990, Gumperz, Levinson 1996).

Une partie importante d'entre eux ont porté sur les manières différentes dont les catégories grammaticales des langues encodent certains aspects des relations et contextes sociaux et culturels. Par exemple, dans de nombreuses langues du monde, la deixis spatiale correspond à la grammaticalisation de coordonnées géographiques, c'est-à-dire est définie par une orientation absolue (personnes et objets sont obligatoirement localisés aux points cardinaux ou *en haut*, *en bas* ou *au-delà* de la colline où les locuteurs vivent, Bickel 2000), et non par une orientation relative comme dans la plupart des langues indo-européennes (ex. *Paris rive droite*). Or,

comme Bickel (2000: 178-9) l'a montré avec l'exemple du belhare (langue tibéto-birmane du Népal), cette grammaire de l'espace est associée à l'expérience directe de l'espace social dans les interactions.

En s'attachant aussi à expliciter le rôle de la culture, plus précisément des pratiques culturelles (au sens d'*habitus* de Bourdieu) dans le relativisme linguistique, Bickel recentre la perspective: il montre qu'entre pratiques culturelles, pratiques linguistiques et cognition, l'influence est réciproque et non unidirectionnelle. Les opérations de schématisation auxquelles les pratiques sociales sont nécessairement sujettes influencent directement la cognition. En retour les principes universels de la cognition peuvent influer sur les formes linguistiques et culturelles.

Sidnell et Enfield (2012) ouvrent un autre domaine d'application du relativisme linguistique avec les différentes ressources conversationnelles que les langues mettent à disposition des locuteurs pour effectuer un même type d'action sociale dans l'interaction, tel manifester son accord ou son désaccord avec l'interlocuteur. Ils montrent que les propriétés structurales (ordre des mots, particules, etc.) constitutives de ces ressources ont des implications différentes sur la suite de l'interaction elle-même, et, selon la langue, entraînent notamment la clôture de l'échange ou au contraire sa continuation par un développement thématique. De telles différences induites par la réalisation d'actions langagières identiques sont considérées comme des «effets collatéraux» inévitables de la diversité dans les possibilités structurales offertes aux locuteurs par chaque langue pour réaliser leurs rôles d'agents sociaux. Ces effets collatéraux de moyens linguistiques sur les actions sociales (mais néanmoins linguistiques, voir le commentaire de Duranti qui suit l'article cité) relèveraient aussi du relativisme linguistique

Notons ici que le projet de l'ethnographie de la communication, dès 1960, avait déjà fait de la diversité culturelle dans les formes de communication et la manière dont ces formes de communication interfèrent avec les systèmes et pratiques culturels son objet d'étude (Gumperz, Hymes 1964). La contribution pionnière de Gumperz (1989) dans l'intégration de la culture à l'analyse de l'interprétation en conversation, consiste notamment à avoir mis en évidence les conventions culturelles des indices linguistiques à l'aide desquels les locuteurs signalent au cours de l'interaction le type d'activité sociale dans lequel ils sont engagés, ainsi que l'interprétation à donner à leurs énoncés. Par exemple, les indices prosodiques (direction de la courbe intonative, accentuation) pour marquer la

fin ou la continuation d'un tour de parole, une requête polie, etc. varient selon les langues.

Le dernier aspect à évoquer dans la reprise de l'hypothèse Sapir-Whorf est la complexification et différenciation de la notion même de pensée, selon que le locuteur est engagé ou non dans des activités langagières. Slobin (2003) distingue le processus «en ligne» consistant à penser pour «parler» (*thinking for speaking*). Ce mode de pensée ou activité du locuteur sélectionnant les caractéristiques des objets et événements codables dans sa langue, manifeste comment les exigences des langues conduisent les locuteurs à prêter attention à des aspects différents et particuliers de la réalité. La schématisation qui préside aux énoncés est ainsi spécifiée par chaque langue et guidée par elle.

Slobin illustre le concept de «penser pour parler» avec l'expression linguistique du mouvement qui en anglais, par exemple, encode la notion de mode de déplacement dans le verbe principal (*the dog ran into the house*), à la différence du français qui n'encode cette notion que secondairement ou accessoirement (*le chien est entré dans la maison* [en courant]) et lui préfère celle de direction du déplacement.

En résumé, la diversité culturelle et sociale, préoccupation principale de l'anthropologie, a retrouvé une place de choix dans la réflexion linguistique contemporaine et l'hypothèse du relativisme linguistique connaît un renouveau. Mais cette diversité n'est pas pensée comme sans contraintes, la nature précise des éléments universaux ou communs restant cependant à établir (voir par ex. Malt, Majid 2013).

Références

Berlin B., P. Kay.

1969 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.

Bickel B.

2000 «Grammar and social practice», in S. Niemeier, R. Dirven (eds), *Evidence for Linguistic Relativity*. Amsterdam, Benjamins: 161-190.

Carroll John B. (ed.)

1956 *Language, thought, and reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge MA, Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.

Choi S., M. Bowerman

1991 «Learning to express motion events in English and Korean: The influence of language-specific lexicalization patterns», *Cognition*, 41: 83-121.

Gumperz J. J.

1989 *Engager la conversation*, Paris, Minuit.

Gumperz J J., D. Hymes

1964 *The Ethnography of Communication*, *American Anthropologist* 66: 6, part 2 (Special Issue).

Gumperz J J., S. C. Levinson

1996 *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hanks W.

1990 *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*, Chicago, The University of Chicago Press.

Jackendoff R.

2007 *Language, Consciousness, Culture*, Cambridge, MIT Press.

Kristiansen G., D. Geerearts

2007 «On non-reductionist intercultural pragmatics and methodological procedure», in I. Kecske & L. E. Horn (eds), *Explorations in Pragmatics*, Berlin, Mouton de Gruyter: 257-285.

Lucy J.

1992 *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge, Cambridge University Press.

Malt B.C., A. Majid

2013 «How thought is mapped into words», *WIREs Cognitive Science*, 4: 583-597 (doi: 10.1002/wcs.1251).

Sidnell J., N. J. Enfield

2012 «Language diversity and doocial action: a third locus of linguistic relativity», *Current Anthropology*, 53, 3: 302-333.

Slobin D. I.

2003 «Language and thought online: cognitive consequences of linguistic relativity», in D. Gentner, S. Goldin-Meadow (eds) (2003), *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*, Cambridge, MA, MIT Press: 157-192.

Wierzbicka A.

1991 *Cross-Cultural Pragmatics: The Semantics of Human Interaction*, Berlin/New York, Mouton de Gruyter.

Mort

Yannis Papadaniel
[Université de Lausanne]

L'être humain, pense-t-on communément, est le seul être vivant à avoir conscience de sa finitude. D'un point de vue anthropologique, il serait plus juste de s'en tenir au fait que les humains sont les seuls êtres vivants à pouvoir envisager la mort et l'anticiper même lorsque cette dernière ne les menace pas. Cette conscience induit un chassé-croisé entre résignation face à l'inéluctable et une aspiration à une vie éternelle après la mort. La mort semble ainsi marquée du sceau d'un paradoxe que les êtres humains ne peuvent résoudre autrement que par le recours à l'imaginaire.

L'anthropologie, avec le concours de l'histoire, s'est longtemps attachée à décrire la variété des mythes et de rites autour de la mort. Elle a ainsi démontré le peu d'accord existant d'une époque à une autre, ainsi qu'entre sociétés, ou entre religions. Les territoires de « la vie après la mort » sont situés dans des mondes souterrains, dans les cieux ou encore sur terre selon la façon dont les défunt décédés et les survivants les ont accompagnés. L'inhumation, l'incinération et la conservation des ossements sont tantôt prescrites, tantôt proscribes. Les conceptions de la bonne « mort » oscillent, quant à elles, entre différentes figures. Parmi d'autres : la figure antique du soldat, tel Achille, mort au combat (voir Vernant 1989), celle du mourant contemporain acceptant son sort dans la dignité (Castra 2003), ou celle d'un individu, qui après le jugement divin, peut jouir d'une vie éternelle et se-reine (Le Goff 1981). A ces idéaux correspondent également des figures négatives dont dépend le statut du défunt condamné à l'errance, ou à la damnation de sa descendance.

Les anthropologues ne se sont toutefois pas contentés de compiler les différentes pratiques autour du mourir. Très tôt – le texte fondateur de Robert Hertz (1905) en constitue le modèle – ils se sont donnés pour tâche de saisir les composantes élémentaires des ritualités funéraires : traitement du cadavre ; transfiguration du corps puis de l'esprit dirigé dans un « ailleurs » après une suite d'épreuves ; temporalité du deuil étalée sur des cycles mensuels voire annuels.

Des désaccords subsistent sur le statut de cette ritualité – quant à savoir notamment si elle constitue le point d'origine des religions. Ces réflexions ont cependant en commun de désigner les rites funéraires comme objet principal de l'anthropologie de la mort. Dans le prolongement, les travaux centrés sur la société contemporaine soulignent la dilu-

tion de la ritualité, recourant à une terminologie plutôt radicale : l'absence de ritualité commune en Occident serait la marque d'un déni ou, à tout le moins, d'une mise à distance croissante de la mort (pour Thomas 1975 ou pour Ariès 1975 dans une veine plus historique) et aboutirait à un rapport à la mort aseptisé.

Ces propositions ont été nuancées par des auteurs comme Déchaux (2000), en France, ou Kellehear (1984), Walter (1994) et Seale (1998) et au Royaume-Uni. Ces auteurs démontrent comment, avec la sécularisation progressive de la société, le rapport contemporain à la mort est placé sous le sceau de l'intime : les individus sont libres de se façonner en privé la « fiction » de leur choix avec l'inconvénient majeur qu'ils ne trouvent que peu l'occasion de la partager et de la faire reconnaître socialement. Ces approches ont le mérite de rompre avec une association par trop mécanique entre mort et tabou : l'absence d'un code commun en matière de mort ne signifie pas que ces codes n'existent pas à une échelle individuelle et intime où chacun mélange à sa guise les références et les traditions religieuses (c'est ainsi que dans les sociétés occidentales des agences rituelles voient le jour, offrant contre rétribution des « rites sur mesure »).

Au-delà de leur nuance respective, ces travaux reposent sur une définition particulière de l'objet « mort ». Cette définition induit que toutes les activités qui se déploient à son entour, ne semblent compréhensibles qu'au prisme d'un schéma « réactif », impliquant une neutralisation : la mort crée un trouble et la vocation de toute symbolique serait d'y répondre et d'en diminuer la portée.

Dans sa thèse de doctorat qu'il a mené au Ghana, Jack Goody (1962) a étudié la posture ambiguë dans laquelle se retrouvent les héritiers immédiatement après le décès de leurs aïeux : à la fois endeuillés mais objectivement récompensés par le gain de richesses matérielles et symboliques. Adaptant à l'anthropologie des préceptes issus de la psychanalyse, Goody illustre de façon plus générale comment le rapport des humains avec la mort est partagé entre chagrin et intérêt. Cet intérêt n'est pas nécessairement soumis à la logique réactive du deuil mais s'inscrit dans un registre particulier qui oppose – parfois – ceux qui partent et ceux qui restent.

Par extension, on peut tirer de la réflexion de Goody la conclusion suivante. Au gré des situations, le rapport à la mort peut revêtir des formes singulières : l'indifférence, lorsque l'on apprend qu'un quidam que l'on ne connaît pas est décédé ; l'affliction la plus durable lors de la perte d'un être cher ; ou encore l'intérêt attisé par le gain que l'on peut en tirer (le mobile d'un crime, en définitive).

La finitude humaine est donc envisagée différemment selon le type de liens qui unit le défunt à ceux qui lui survivent. Il existe dans un même espace social une pluralité de rapports possibles à la mort, dont la neutralisation est une occurrence parmi d'autres. Pour des raisons morales, ces rapports se jouent souvent dans une certaine obédience – à travers les non-dits, les silences ou les euphémismes – bien illustrée dès 1968 par Glaser et Strauss.

L'anthropologie contemporaine s'intéresse désormais aux possibilités et orientations de la médecine moderne qui appréhende la mort comme la maladie dont il faut guérir : atténuation de la souffrance morale et physique lors d'une maladie incurable ; assistance au suicide ; éradication du vieillissement et perfectibilité du corps humain dans le passage à une société « post-mortelle » (Lafontaine 2008). La mort n'est plus appréhendée au prisme de sa seule dimension funéraire, mais à travers les tentatives bien réelles dans lesquelles se lancent les humains pour contrer son inéluctabilité.

A ces travaux s'ajoutent des analyses (Esquerre 2011) sur la façon dont les restes humains se retrouvent au centre des préoccupations collectives : régulation étatique face à l'intensification de la crémation ; restitution de restes humains autochtones à leur patrie d'origine ; régime d'humanité variable selon qu'il s'agit d'abattre un animal de compagnie ou un animal « comestible » (Remy 2009) ; scandales autour de charniers – que l'on croyait révolus en Europe – et des crimes contre l'humanité dont ils sont la preuve (Claverie 2011). Autant de phénomènes dont l'analyse démontre que, loin d'être refoulée, la problématique de la mort se déploie dans des processus sociaux contemporains et pluriels.

Références

Ariès Ph.

1975 *Essai sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil.

Castra M.

2003 *Bien Mourir: sociologie des soins palliatifs*, Paris, PUF.

Claverie E.

2011 « Réapparaître. Retrouver les corps des personnes disparues pendant la guerre de Bosnie », *Raisons politiques* 41(1) : 13-31.

Déchaux J.-H.

2000 « L'intimisation de la mort », *Ethnologie française*, 30 (1) : 153-162.

Esquerre A.

2011 *Les os, les cendres et l'Etat*, Paris, Fayard.

Glaser Barney G., Strauss A. L.

1968 *Time for dying*, Chicago, Aldin.

Goody J.

1962 *Death, property and the Ancestors: a study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*, London, Tavistock.

Hertz R.

1905 « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L'Année sociologique* : 48-139.

Kellehear A.

1984 « Are we a 'death-denying' society ? », *Social sciences and Medicine*, 18(9): 713-723.

Lafontaine C.

2008 *La société post-mortelle*, Paris, Seuil.

Le Goff J.

1981 *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard.

Rémy C.

2009 *La fin des bêtes. Ethnographie du travail de mise à mort des animaux*, Paris, Economica.

Seal C.

1998 *Constructing Death*, Cambridge, Cambridge University Press.

Thomas L.-V.

1975 *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.

Vernant J.-P.

1989 *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et...*, Paris, Gallimard.

Walter T.

1999 *On Bereavement : the culture of grief*, Buckingham, Open Press University.

Orient désorienté

Jean-Pierre Dubost

[Université de Clermont-Ferrand]

«Les Orients désorientés» (Dubost Gasquet 2013) est un enjeu de méthode exprimé par un jeu de langage dont le but est de laisser entendre une démarche choisie pour aborder et repenser l'opposition Orient/Occident. Si le premier terme – l'Orient – est contre toute habitude au pluriel, et si ce à quoi on s'attend qu'il s'oppose – l'Occident – est occulté par ce qui engendre à la fois un pluriel et un négatif, c'est qu'il ne s'agit pas d'un couple de notions, ni même d'un couple d'oppositions. En se glissant dans les interstices de l'« antithèse durcie » (Memmi 1957) Orient/Occident, la formule annonce que la relation qu'il s'agit de rechercher n'est ni donnée ni héritée.

En revanche, la démarche reste redéivable de cette sorte de grand écart qui habite l'œuvre riche et contradictoire d'Edward Said dans *Orientalism* (1978). Si la thèse essentielle est que le développement de l'orientalisme européen a été indissociablement lié au processus de la colonisation dont il n'a été que l'expression littéraire ou artistique, Said exprime clairement à la fin de sa vie la nécessité de penser, non pas contre mais au-delà de la thèse critique qui animait son ouvrage fondateur, cette question en terme de *relation*, au sens qu'Edouard Glissant (Glissant 1990) donne au terme. L'écrivain écrit dans la préface de la réédition française de *L'Orientalisme* (Said 2003 : IX) que « loin du choix des civilisations, nous devons nous concentrer sur un long travail en commun de cultures qui se chevauchent, empruntent les unes aux autres et cohabitent de manière bien plus profonde que ne le laissent penser des modes de compréhension réducteurs et inauthentiques » et que « cette forme de perception plus large exige du temps, des recherches patientes et toujours critiques, alimentées par la foi et une communauté intellectuelle difficile à conserver dans un monde fondé sur l'immédiateté de l'action et de la réaction ».

Opérer un retour réflexif sur cette question clairement exposée comme un programme encore à réaliser conduit à déconstruire les concepts à partir desquels la relation Orient/Occident a été historiquement pensée et à demander en quoi et comment elle est pensable une fois reconnue l'urgente nécessité d'une dés-essentialisation des deux termes de l'opposition. Ce questionnement coïncide avec un retour du questionnement de la relation Orient/Occident dans la communauté scientifique (Courbage, Kropp 2004 ; Combe, Lançon, Moussa, Murrat 2008-2012 ; Pouillon, Vatin 2012 ; Gasquet

2010 ; Ette 2006 etc.) exprimant le besoin d'une relecture de la relation Orient/Occident non seulement dans sa configuration d'aujourd'hui (pour laquelle la désorientation de l'Orient est indissociable du processus de mondialisation et de redistribution généralisée de toutes les instances et figures d'identification et de référence) mais aussi au cœur même de la relation orientale en tant que moment du processus colonial, avec ses nombreuses ambivalences et lignes de fuites internes.

Si l'Orient n'est plus aujourd'hui une notion pertinente (pas plus qu'il n'est simple et facile de définir « l'essence » de l'Occident) et s'il est acquis que supposer une altérité orientale absolue ne ferait que perpétuer une idéologie née dans le contexte de la conquête coloniale du monde (de la fin du XV^e siècle au milieu du XX^e), c'est qu'il est lui-même, comme nous le montre à l'évidence la situation d'aujourd'hui, *dés-orienté*. Et si l'opposition Orient/Occident est devenue caduque dans le monde actuel, c'est que les relations transculturelles ne peuvent plus être comprises comme des oppositions identitaires d'ordre binaire, mais comme autant de structures paradoxales de relation. Les outils de compréhension à partir desquels ils peuvent et doivent être pensés sont nombreux : les avancées les plus récentes de l'anthropologie critique et de son interrogation des conditions méthodologique d'une pensée hégémonique (Saillant, Kilani, Graezer Bideau 2011), l'apparition de modèles paradoxaux d'universalité issus de cultures périphériques, les expérimentations de devenirs personnels à la charnière de l'Orient et de l'Occident et autres phénomènes.

Analyser dans le processus de mondialisation des figures de relation transculturelle éclairant la dés-essentialisation de la relation Orient/Occident suppose que l'on accepte l'idée qu'une *opacité* irréductible détermine le rapport des cultures mondialement emmêlées et que celle-ci surplombe les représentations mutuelles que les protagonistes de cette relation peuvent s'en faire. Cette opacité n'est pas un frein mais un moteur de rencontre. Il s'agit donc de décrypter le processus de 'mondialisation' à la recherche de traces oubliées ou impensées, faute d'outils d'analyse comparative. Les événements politiques les plus récents comme le 'printemps arabe', le processus inéluctable de ré-Orientation de l'Orient depuis la Nahdha arabe au XIX^e, les inévitables « dé-exotisations » modernes japonaise ou chinoise, la 'perlaboration' par laquelle les élites du sous-continent indien se positionnent au-delà des méandres idéologiques de l'héritage postcolonial en sont autant d'expressions. Mais cette approche implique aussi la nécessité de problématiser *l'impensé de la relation* Orient/Occident

dans le passé et d'approfondir par l'analyse les tentatives déjà faites en ce sens, notamment par Jack Goody (Goody 1999, 2004, 2006).

L'enjeu de recherche « Orients désorientés » conduit à générer autant de multiples que la dés-essentialisation des deux termes permet de dégager et se donne pour but de laisser apparaître tout ce que cette essentialisation occulte. On peut alors décliner la relation libérée de son statut d'opposition stérile en autant de figures de relations orientalo-occidentales, de configurations engendrées par l'attitude plus ou moins hospitalière d'un regard porté sur son être-different, son « otherness ». Par exemple : un « Orient pour soi » qui serait préservé de rencontres et de contaminations, objet historiquement rarissime si ce n'est introuvable ; un « Orient pour nous » comme construction imaginaire occidentale ; un « Orient pour nous » comme part refoulée de l'histoire de l'Occident (origines religieuses sémitiques, origine philosophique, rationaliste et métaphysique gréco-arabe de l'Occident médiéval puis renaissant) ; un « Orient pour nous » comme expérience de pensée, d'imagination et d'écriture maintenant en elle-même conscience du moment de la rencontre et de l'ouverture comme ingrédient de l'identification orientale (Novalis, Goethe, Schelling, Schopenhauer etc.) ; un Orient assimilé et approprié, mais dont l'altérité résiste au cœur de la relation dominante comme singularité – au cœur même parfois de ces orientalismes dont la définition ne peut pas se limiter à la seule perspective critique de type saïdienne ; un Orient distancié de l'intérieur par de nouvelles différenciations (« Orients de l'Orient », comme c'est le cas du soufisme dans l'aire arabo-islamique) ; un Orient rencontré comme autre autrement que par un Occident européen et perçu comme objet d'altérité différent (c'est le cas des orientalismes sud-américains) ; un Orient rencontré dans le cadre d'un processus colonial, dont la différence est perçue et vécue au cœur même d'une situation de domination, bien que cette perception ne concorde pas avec le « style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient » – celle-là même que Said analyse et dénonce à la fois, et dont la figuration surgit comme ligne de fuite interne à ce même processus comme ce fut le cas chez Victor Segalen envers la Chine, mais chez d'autres encore, et ainsi de suite à l'infini.

Références

- Combe D., D. Lançon, M. Murat, S. Moussa (dir.)
Orientalismes : www.Orientalismes.net.
- Courbage Y., M. Kropp (dir.)
2004 *Penser l'Orient, tradition et actualités des orientalismes français et allemand*, Presses de l'Ifpo, Orient Institut, Beyrouth.
- Dubost J.-P., A. Gasquet (dir.)
2013 *Les Orients désorientés. Déconstruire l'orientalisme*, Editions Kimé, Paris.
- Ette O., F. Pannewick (eds)
2006 *ArabAmericas. Literary Entanglements of the American Hemisphere and the Arab World*, Vervuert, Francfort.
- Gasquet A.
2010 *L'Orient au Sud. L'orientalisme littéraire argentin, d'Esteban Echeverria à Roberto Arlt*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, coll. "Littératures".
- Goody J.
1999 *The East in the West*, Cambridge University Press, Cambridge.
2004 *Islam in Europe*, Polity Press, Cambridge.
2006 *The Theft of History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Memmi A.
1957 *Portrait du colonisé*, Buchet-Chastel, Paris (rééd. Pauvert, Paris, 1966).
- Pouillon J., J.-C. Vatin (dir.)
2011 *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*, IISMM - Karthala, Paris.
- Said E.
2003 *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Editions du Seuil, Paris, rééd.
- Saillant F., M. Kilani, F. Graezer Bideau (dir.)
2011 *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*, Liber, Montréal.

Restes (anthropologie des)

Octave Debary

[Université Paris Descartes/LAHIC (Ehess/Cnrs)]

Le peu, l'altéré, le n'importe quoi, le rien... que contiennent tous ces restes ? Au bord de l'oubli comme de la disparition, les restes sont souvent marqués par la disqualification sociale, par le rejet ou la mise au ban de la société (Douglas 1966). C'est au passage de ces seuils que l'anthropologie tente de comprendre leur valeur. Marcel Mauss (1931) en fera une règle heuristique en invitant les ethnographes à collecter les objets déchus, tous révélateurs de la richesse d'un temps quotidien, ordinaire, en train de passer. On peut regarder une société à partir de ce qu'elle dévalorise et rejette, s'attacher davantage à « une boîte de conserve qu'à son bijou le plus somptueux » ; « en fouillant un tas d'ordures, on peut comprendre toute la vie d'une société » (8-9).

L'anthropologie s'est toujours intéressée aux objets, faisant de leur collecte, de leur conservation et de leur exposition un complément à son discours. Elle s'est ainsi exposée à travers les vitrines de ses musées, véritables théâtres d'objets et de mise en scène des cultures. A la fin du XX^{ème} siècle, cet intérêt pour la culture matérielle s'est prolongé par le développement des *Material Culture Studies*, *Museum Studies* puis par l'anthropologie des sciences et des techniques. Mais l'objet comme reste, objet de l'entre-deux, incertain et instable, n'est pas devenu un thème de prédilection de la discipline. Les penseurs qui l'ont abordé se trouvent à ses marges, comme Pierre Sansot (2009) ou Giorgio Agamben (1999), voire dans l'indiscipline, comme Georges Bataille (1949). Le premier voit dans les petits restes du quotidien (reliefs d'un repas, objets de son enfance ou de vide-greniers...), autant d'inachèvements qui marquent notre finitude et qu'il convient de célébrer. Le second fait du reste une part inaliénable de la condition humaine et de la possibilité d'en témoigner – même après Auschwitz. Quant à Bataille, il fait de la destruction (glorieuse ou catastrophique) des surplus de richesses d'une société (ses restes non consommés, sa part maudite ou sacrée) la condition de son unité.

L'anthropologie, elle, se tourne davantage vers l'analyse des différentes formes de requalification des restes. Elle étudie la manière dont un collectif reconduit leur existence en suivant leur trajectoire, leur carrière ou leur biographie. Comment, par différentes opérations de requalification sociale, ils retrouvent une nouvelle valeur, un nouvel avenir, une alternative à leur perte.

De la poubelle au musée, ces différents arts

d'accorder les restes ont donné lieu à des recherches consacrées aux déchets (Thompson 1979, Rathje, Murphy 1992). Au début des années 1970, l'anthropologue William Rathje développe le *Garbage Project* à Tucson (Arizona) avant de l'étendre à d'autres villes américaines pendant plus de 20 ans. En s'appuyant sur la valeur biographique et archivistique des déchets, il montre que leur étude permet de comprendre les modes de vie des consommateurs. Dans cette économie du rejet quotidien, les poubelles comme les décharges sont traitées comme des « lieux de mémoire » propices à une archéologie du social. Ces recherches ont été menées en allant recueillir directement les sacs d'ordures chez les gens ou en fouillant des décharges. Leur étude (classement, inventaire) vise à comprendre l'articulation entre ce qui est rejeté et les représentations des pratiques de consommation. On trouve également des études qui portent sur les objets de seconde main (Gregson, Crewe 2003, Gabel et al. 2012), l'art, le patrimoine, la mémoire ou les musées (Kirshenblatt-Gimblett 1998). Ces analyses insistent sur la notion de valeur comme sur celle de temps : la valeur des restes vient de leur traversée de l'histoire. Une anthropologie des restes permet ainsi de comprendre comment une société traite de son histoire à travers les usages qu'elle réserve à ce qui résiste à la disparition. Le reste renvoie l'identité à son autre en traçant les frontières de ce qui ne relève pas ou plus d'elle. Il soumet l'identité au traitement de son altération. En dépérissant, il énonce le temps qui passe.

La question de la discontinuité historique, des différents « régimes d'historicité » (Hartog 2003), peut être abordée au regard du sort réservé aux restes. Ils engagent différentes formes de retraitement ou de recyclage culturel de l'histoire. Au-delà d'une dimension écologique, l'enjeu de ces requalifications s'ouvre à un projet d'anthropologie générale. A partir de l'usage de ces restes, on cherche à comprendre ce qu'en font les communautés qui les conservent (Godelier 1997), les requalifient ou parfois les détruisent. Restes sacrés (de dieux, de choses ou d'hommes) dont les modalités d'existence et de transmission permettent de témoigner d'une culture. Témoignages d'identités, d'humanités, à travers lesquels une société vient rendre compte de son histoire, lui rendre un compte. Signant et signifiant ses peines, comme ses joies, face à la perte de son propre référent : le temps qui passe.

Références

- Agamben G.
1999 *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Rivages.
- Bataille G.
1993 *La part maudite* (1949), Paris, Minuit.
- Douglas M.
1995 *De la souillure : essais sur les notions de pollution et de tabou* (1966), Paris, La Découverte.
- Gabel Ph. (*photographies*), O. Debary, H. S. Becker (*textes*)
2012 *Vide-greniers*, Paris, Créaphis.
- Godelier M.
1997 *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
- Gregson N., L. Crewe
2003 *Second-Hand Cultures*, New York, Berg.
- Hartog F.
2003 *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil.
- Instruction sommaires pour les collections d'objets ethnographiques*
1931 (Brochure rédigée à partir des cours de Marcel Mauss à l'Institut d'Ethnologie), Paris, Musée d'ethnographie du Trocadéro, Mission Dakar-Djibouti.
- Kirshenblatt-Gimblett B.
1988 *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*, Berkely and Los Angeles, University of California Press.
- Sansot P.
2009 *Ce qu'il reste*, Paris, Rivages.
- Thompson M.
1979 *Rubbish Theory. The Creation and Destruction of Value*, Oxford, Oxford University Press.
- William R., C. Murphy
2001 *Rubbish! The Archeology of Garbage* (1992), Tucson, University of Arizona Press.

Sainteté (Culte des saints)

Hassan Rachik

[Université Hassan II, Casablanca]

Le culte des saints réfère à un ensemble de rituels et de croyances en rapport avec un dispositif sacré dans lequel le saint et son sanctuaire tiennent une place centrale. La tombe du saint et tout élément en rapport avec sa vie (lieu de retraite, source d'eau, arbre sacré, autel) et son corps (relique, trace de pied) font l'objet de pèlerinages privés et/ou collectifs (Dermenghem 1954 ; Van Gennep 1973 ; Turner 1979 ; Tambiah 1984 ; Rachik 1992 ; Chambert-Loir, Guillot 1995, Kerrou 1999). Les rituels qui composent le culte des saints sont divers : invocations, allumer une bougie, immoler un animal, nouer un chiffon, acheter une amulette, etc. Ils représentent souvent une demande adressée au saint. Certains saints sont pour ainsi dire généralistes et peuvent être implorés pour différents avantages matériels ou spirituels alors que d'autres sont spécialisés dans des domaines déterminés (guérison de maladies mentales, fécondité, mariage, etc.). Le lien avec un saint peut être occasionnel et éphémère comme il peut être durable et structurel. C'est le cas, par exemple, de pays, de villes et de corporations qui ont leurs saints protecteurs. Parmi les plus célèbres citons Notre-Dame de Guadalupe à Mexico, Saint-Denis à Paris, Sidi Abou Madian à Tlemcen et les « sept saints » à Marrakech.

Le culte des saints est expliqué en termes cognitifs en ce sens qu'une catégorie de croyants trouvent l'idée de Dieu si abstraite qu'ils éprouvent le besoin d'un sacré au ras du sol, d'un sacré qui se manifeste dans des objets familiers et concrets. Doutté écrit à cet égard que le culte des saints est « la revanche du cœur et de la fantaisie sur l'abstraction du monothéisme » (Doutté 1900 : 11). D'autres chercheurs proposent des explications en termes sociologiques en soulignant les fonctions assurées par le saint ou ses représentants vivants. Par exemple, l'arbitrage des conflits et la sécurité des routes pour les voyageurs et les caravanes (Brown 1983; Gellner 1969).

Le mot « culte » tend à être associé à tout mouvement ou conception accusés de déviation du dogme orthodoxe. Le mot arabe « *ziara* » reste neutre en ce sens qu'il ne réfère pas à l'idée d'adoration mais à celle de visite. Toutefois, dans la majorité des cas, le culte des saints est associé à un type de religiosité qui fait appel au corps du croyant, à la médiation personnelle, à l'émotionnel et à la prolifération du rituel. Il est rejeté par les adeptes d'une religiosité basée sur un lien spirituel et directe avec Dieu. Réformateurs et savants fondamentalistes ont rejeté le culte des saints en raison de l'absence de

tout fondement scriptural et de sa contradiction avec le principe de l'unicité de Dieu. Cette tension entre deux types de religiosité recoupe, chez plusieurs auteurs (Gellner 1969 ; Weber 1995), une division de la société en deux catégories : illettrés/peuple/vulgaires/paysans *vs* savants/lettres/élite/citadins. Elle est fréquente dans l'histoire du christianisme, de l'islam et du judaïsme. Mais elle est plus visible actuellement dans certains pays musulmans où, durant ces dernières années, des mausolées de saints ont été détruits par des fondamentalistes radicaux. Certains chercheurs ont prédit la fin du culte des saints et de la vision du monde qui le sous-tend au profit d'une vision plus puritaire et plus rationnelle. Ce genre de prédiction si général et si décontextualisée ne peut être ni affirmée, ni infirmée. Nous pouvons simplement dire, à partir des monographies publiées sur le sujet, que les organisateurs du culte des saints semblent se maintenir en s'appuyant sur un discours qui se veut aussi orthodoxe. La vénération de saints est présentée comme étant conforme au dogme religieux et ne contredisant pas l'idée de l'unicité de Dieu.

Références

- Chambert-Loir H., C. Guillot (dir.)
 1995 *Culte des saints dans le monde musulman*, Paris,
 École Française d'Extrême-Orient.
- Dermenghem E.
 1954 *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris,
 Gallimard.
- Doutté E.
 1900 « Note sur l'islam maghrébin. Les marabouts » in
Revue de l'histoire des religions, XL.
- Gellner E.
 1969 *Saints of the Atlas*, Chicago, The University of
 Chicago Press.
- Brown P.
 1983 *The Cult of the Saints. Its Rise and Its Function in
 Latin Christianity*, SCM Press Ltd, London.
- Kerrou M. (dir.)
 1999 *L'autorité des saints en Méditerranée*, ERC, Paris :
 107-119.
- Rachik H.
 1992 *Le sultan des autres, rituel et politique dans le
 Haut Atlas*, Casablanca, Afrique Orient.

Tambiah S. J.

1984 *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult
 of Amulets*, Cambridge, Cambridge University
 Press.

Turner V.

1979 *Process, Performance and Pilgrimage: A Study in
 Comparative Symbology*, New Delhi, Concept.

Van Gennep A.

1973 *Culte populaire des saints en Savoie*, Paris, Mai-
 sonneuve et Larose.

Weber M.

1995 *Economie et société*, Paris, Plon.

Science(s)

Dominique Vinck

[Université de Lausanne]

Les sciences désignent à la fois une série d'activités productrices de connaissances, plus ou moins différencierées d'autres activités sociales, et le résultat de ces activités (descriptions et énoncés de découvertes ou de lois décrivant ou prédisant des phénomènes, théories, méthodes de travail, savoir-faire incorporés, normes de comportement des scientifiques). Pour l'anthropologue, elles sont à la fois un objet de recherche et un cadrage (institutionnel, méthodologique et cognitif) de son travail, ce qui l'engage aussi dans une inévitable réflexivité.

Du point de vue des sciences sociales, la science a été appréhendée (tradition mertonienne) comme une institution sociale distincte et exemplaire, dont la finalité est la production de connaissances rationnelles certifiées par les pairs. L'institution se caractérise par une structure normative qui régit le comportement des scientifiques telles que : universalisme, communalisme, désintéressement et scepticisme organisé. Les scientifiques qui agissent conformément à ces normes sont rationnels et humbles, capables de soumettre leurs productions à l'évaluation critique de leurs pairs, d'évaluer sans à priori le travail d'autrui et de s'auto-contrôler. Le respect de ces normes dépend de systèmes de communication (publication dans les revues scientifiques en particulier) et de gratification (nomination, distinction, obtention de fonds) dont l'analyse permet d'expliquer certains phénomènes de stratification au sein de la «communauté» scientifique.

Cette approche a toutefois suscité de nombreux débats notamment quant à ce que représentent vraiment ces normes. Des contre-normes (p. ex.

« garder le secret ») seraient aussi explicatives des comportements des scientifiques que les normes identifiées par Merton. Par ailleurs, dans leurs discussions internes, les scientifiques mobilisent autant les normes que les contre-normes pour défendre leur position ou affaiblir celle d'un collègue. Et surtout, ces normes seraient de nature idéologique et politique, utilisées par les scientifiques pour légitimer l'autonomie des sciences vis-à-vis du reste de la société, en particulier dans un contexte de montée en puissance de régimes autoritaires menaçant les scientifiques dans différentes régions du monde, comme ce fut le cas au cours du XX^e siècle. Dans ce contexte, Merton (1973) a traité l'institution scientifique comme un modèle de démocratie des esprits, à l'abri des influences politiques. Toutefois, mobilisées au profit du développement technico-économique et de l'action publique (parfois militaire), les sciences constituent des sources de pouvoir, notamment en faisant autorité. Les questions de l'orientation et de la mobilisation des sciences fait dès lors l'objet de débats politiques récurrents. Elles soulèvent des questions de légitimité dans la société (sciences au service du progrès, de l'industrie, du prestige des Nations, de l'exploitation de la nature *vs* de projets de libération ou de résolution des problèmes auxquels le monde est confronté) tandis que leur spécificité a fait l'objet de nombreux débats chez les philosophes. Dans les relations Nords-Suds, elle est parfois traitée comme un enjeu des relations entre pays hégémoniques et non-hégémoniques ou en termes de centre-périphérie. Plus généralement, sa légitimité est questionnée vis-à-vis d'autres savoirs, locaux et indigènes notamment. De même, la fragmentation interne des sciences (prolifération de sous-spécialisations) a conduit les Nations Unies (convention de Rio de 1992) à demander qu'un effort d'intégration soit accompli car les problèmes auxquels sont confrontées les sociétés ont besoin d'une approche globale et non émiettée.

Les dynamiques internes des sciences ont également été analysées de diverses autres façons : comme système d'échange de dons (Hagstrom 1965), comme système d'échange capitaliste et de lutte compétitive pour l'accumulation d'un capital symbolique (Bourdieu 1976), comme système politique où chacun tend à développer son domaine en gagnant de la crédibilité, convertible en ressources permettant de poursuivre (Latour, Woolgar 1988). Les relations entre scientifiques, voir aussi avec des non-scientifiques (industriels, médias, gouvernements, mouvements citoyens, communautés paysannes, etc.), constituent des réseaux sociaux dont les caractéristiques (taille, homogénéité / hétérogénéité, structure) expliquent les sciences en tant que

phénomène social plus ou moins articulé à d'autres activités des sociétés.

Depuis les années 1970, des chercheurs en sciences sociales (anthropologie, sociologie, histoire) ont investi l'étude des sciences en s'inspirant notamment des travaux de l'historien Kuhn (1957) (paradigme) et de l'anthropologie avec pour prétention de rendre compte des contenus (*Sociology of Scientific Knowledge*, SSK) et des pratiques scientifiques. Les sciences apparaissent alors sous un nouveau jour. Les sciences sociales ne se cantonnent dès lors plus à l'examen des conditions sociales de possibilité de la science mais tentent d'expliquer aussi les productions scientifiques (données, théories, concepts) à partir de facteurs sociaux ou à partir des pratiques sociotechniques concrètes. Elles mettent en évidence la flexibilité interprétative des énoncés scientifiques (ni la nature, ni la méthode, ni la logique n'impose de vérité unique aux chercheurs) qui conduit à prendre en compte aussi d'autres facteurs explicatifs, notamment les rapports de forces, les mouvements de société, les traditions de pensée, les savoirs tacites, la nature du rapport au monde et à la nature, et les savoir-faire hérités.

Du côté de la sociologie et de l'histoire, des auteurs vont rendre compte de l'action scientifique comme d'une rivalité entre scientifiques pour produire des énoncés de connaissances et les imposer aux autres. Ces scientifiques étant liés à des groupes sociaux, les intérêts de ces derniers orienteraient en partie le choix des objets de recherche, des approches et, par conséquent, les productions scientifiques. Les controverses entre chercheurs conduiraient ceux-ci à renforcer la robustesse de leurs affirmations et constituerait ainsi un moteur des dynamiques scientifiques. Ces approches conduisent aussi à symétriser les analyses portant sur la constitution des savoirs scientifiques et celles portant sur les autres formes de savoirs, de systèmes de pensées ou de croyances. Des chercheurs britanniques (Bloor 1976 ; Collins 1985) prônent alors des principes de causalité, d'impartialité, de symétrie et de réflexivité dans l'étude des sciences. « Connaisances vraies » et « croyances fausses » devraient être expliquées par les mêmes registres de causalité (relations causales entre des variables sociologiques et contenus de connaissance, production négociée de connaissances consensuelles et clôture des controverses, analyse du discours).

A la fin des années 1970, des chercheurs commencent à s'intéresser aux pratiques scientifiques concrètes. Ils observent les processus d'ajustement locaux et contingents et décident les savoirs tacites incorporés dans les individus, instruments et formes d'organisation. Leurs études rendent compte de la

production des faits, des données, des énoncés et des accords entre chercheurs, de l'articulation entre éléments hétérogènes, de la construction collective et négociée des publications. Adoptant des postures héritées de l'anthropologie, ils décrivent les processus de fabrication et de stabilisation des énoncés scientifiques en séjournant longuement au sein de laboratoires où se produisent des savoirs scientifiques. Ainsi, Latour, de retour d'une enquête en Afrique, débarque dans un laboratoire de biochimie réputé ; il cherche à y étudier « la pensée scientifique » en train de se faire et rend compte de l'importance des pratiques d'inscription. Il publie *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts* en 1979 (Latour, Woolgar 1988). Knorr-Cetina (1981), en Allemagne, Lynch (1985), aux Etats-Unis, mobilisent l'ethnométhodologie et montrent les productions scientifiques comme des accomplissements pratiques situés. D'autres chercheurs héritiers de l'école pragmatique américaine et de l'interactionnisme symbolique de Chicago rendent aussi compte des productions scientifiques en rendant compte des perspectives des acteurs en présence. L'anthropologue Traweek (1988) étudie le monde des physiciens des particules, de même que d'autres le feront d'autres laboratoires (p. ex. Houdart 2013) ou de lieux de fabrication de connaissances technologiques (Downey 1998 ; Vinck 1999).

Soucieux de rendre compte de l'intrication des sciences dans la société, notamment via les processus d'innovation, des chercheurs (Callon 1986 ; Latour 1989) conçoivent une approche (théorie de l'acteur-réseau, analyse des processus de traduction et de construction de réseaux sociotechniques) devant permettre de rendre compte des sciences et techniques en évitant les dichotomies héritées (nature/culture, sujet/objet, notamment). Ils ouvrent ainsi la réflexion sur une nouvelle anthropologie des connaissances.

Références

- Bloor D.
1976 *Sociologie de la logique. Les limites de l'épistémologie*, Paris, Pandore.
- Bourdieu P.
1976 « Le champ scientifique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* : 88-104.
- Callon M.
1986 « Eléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques

et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'Année sociologique*, (3) : 169-208.

- Collins H.
1985 *Changing order. Replication and Induction in Scientific Practice*, London, Sage Publ.
- Downey G.
1998 *The Machine in Me. An Anthropologist Sits among Computer Engineers*, New York, Routledge.
- Hagstrom W.O.
1965 *The Scientific Community*, New York, Basic Books.
- Houdart S.
2013 *L'universel à l'œil*, Paris, Editions Pétra. Coll. « Anthropologiques ».
- Knorr-Cetina K.
1981 *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Oxford, Pergamon Press.
- Kuhn T.
1957 *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion.
- Latour B.
1989 *La science en action*, Paris, La Découverte.
- Latour B., S. Woolgar
1988 *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte.
- Lynch M.
1985 *Art and Artifact in Laboratory Science. A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Merton R.
1973 *The sociology of science: theoretical and empirical investigations*, Edited by N.W. Storer, Chicago, University of Chicago Press.
- Traweek S.
1988 *Beamtimes and Lifetimes. The World of High Energy Physicists*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Vinck D.
1999 *Ingénieurs au quotidien. Ethnographie de l'activité de conception et d'innovation*, Grenoble, PUG.

Sport (pratiques sportives)

Marie-Jospeh Biache et Géraldine Rix

[Université de Clermont-Ferrand]

Le sport, envisagé sous l'angle des pratiques sportives, s'inscrit dans un ensemble plus vaste de comportements : celui des pratiques corporelles. Ces dernières peuvent constituer l'objet de travaux anthropologiques (Bromberger, Hayot, Mariottini 1995; Darbon 2002; Garnotel 2009 ; Sizorn 2007).

Le sport, en tant que phénomène social complexe, se prête à l'analyse sociologique, car il semble attaché, à la fois comme résultante et comme cause d'autres phénomènes, au faisceau de déterminismes sociaux, économiques et institutionnels. Il est avant tout une institution, autant dans son mode de constitution – il n'y a de sport à proprement parler qu'inscrit dans et produit par des instances sportives internationales, nationales et locales – que dans son expression. Le sport renvoie à un système autonome, structuré, réglementé. La sociologie souligne l'importance de la création et du développement institutionnel du sport comme phénomène social, et des différents sports comme expressions propres de ce phénomène, à la fois sociologiquement définies et socialement distinctes (Darbon 2008). La perspective d'analyse institutionnelle du sport – développement et dynamique des structures institutionnelles et politiques – trouve son complément dans des recherches sociologiques plus centrées sur des aspects spécifiques du phénomène global. Les processus de distinction de communautés ou de groupes de pratiques focalisent le regard de certains pans de la recherche : la question centrale du genre y prend toute sa place (Menesson, Clément 2009). L'intérêt porté aux trajectoires sociales et professionnelles des sportifs est une autre manière d'aborder le phénomène « sport » (Sobry 2010). Ce dernier n'est cependant pas envisageable sans le regard public qui s'y porte, car le sport est aussi un spectacle. La description des publics comme l'étude du supportérisme font partie intégrante de l'analyse du phénomène ainsi que l'examen de ses modalités de construction médiatique et économique : la vision devient sociétale (Ohl 2010).

Cependant, les pratiques sportives, manifestations premières du phénomène, sont aussi l'objet d'investigations relevant de l'histoire sociale de leur évolution. L'histoire institutionnelle trouve une inspiration et un complément dans la description des rapports entre changement des pratiques sportives et évolution de la sphère technologique. Le sport est envisagé comme analyseur des mentalités, mais aussi comme hypostase des avancées de la connais-

sance du corps. L'évolution des préparations à la compétition, le recours à des moyens artificiels de maximisation des performances physiques sont la traduction des changements dans le rapport au corps, à la fois sociaux et culturels et instrumentaux. Mais les pratiques sportives peuvent également être l'objet d'une histoire des techniques, non seulement celle des artefacts, mais aussi celle des formes de mouvement, marquées par des types sociaux et des structures opératoires (Vigarello 1988).

Le retour vers une centration sur les pratiques proprement dites introduit à une perspective plus anthropologique que sociologique – sans que toutefois la frontière soit délimitée avec évidence. Une ethnologie des groupes et communautés de pratiquants peut dans ce cas être entreprise, l'accent étant porté sur la description et l'analyse des comportements qui font unité, cohérence et signification, autant pour les pratiquants que pour les spectateurs, les chercheurs étant alors en mesure de circonscrire des cultures sportives (Darbon 2002; Fournier, Raveneau 2010). Parallèlement, les pratiques sportives détiennent un sens pour leurs acteurs et traduisent simultanément le versant idiosyncrasique de la communauté ou du groupe. Elles sont un support d'identité et d'appartenance, mais aussi l'expression de connaissances particulières et d'une forme de morale incarnée. Elles appartiennent au domaine plus vaste des techniques du corps et une étude historique peut en être produite comme peut en être constituée une ethnologie, laquelle accorde aux usages du corps une place principale. Garnotel (2009) montre par exemple que devenir un cycliste professionnel suppose de construire progressivement les techniques corporelles du métier liées tant à l'entraînement qu'au soin du corps ou l'absorption de produits « dopants » et s'inscrit dans une morale incarnée liée à l'optimisation de la performance, même si celle-ci s'oppose à l'Ethique absolue du sport.

Les pratiques sportives, à l'instar de toutes les pratiques corporelles, supposent un apprentissage technique et une conformation du corps acquise par le sujet. Elles sont simultanément actes et connaissances, ces dernières présentes sur deux registres. Le premier est celui des théories locales ou indigènes de l'action des sujets, largement saturées de concepts pragmatiques (Rolland, Cizeron 2011) ; le second est celui des connaissances implicites et tacites modulées par des normes d'action et des valeurs d'actes. Sizorn (2007) dévoile par exemple, que l'expérience des trapézistes est marquée par la légèreté et l'aisance tout autant que par la douleur et la peur, registres qui construisent la corporéité et l'identité des pratiquants. Ainsi envisagées, les pratiques sportives redeviennent celles

d'un groupe ou d'une communauté, caractérisées par une dialectique entre technique singulière et connaissances collectives, ces dernières relevant essentiellement de représentations et de convictions. Elles n'échappent pas aux modalités de sexuation présentes dans les groupes humains lesquelles participent à l'attribution, implicite ou explicite, de normes et de valeurs aux actions. La relation en quelque sorte organique entre comportements et connaissances permet d'inscrire les pratiques sportives, comme techniques du corps, dans le régime de la *téchne* grecque : le savoir-faire est en rapport étroit avec un savoir portant sur le sens du monde. Ces pratiques appartiennent à une expérience constituée, à la fois collective et individuelle. Une telle optique cognitive peut trouver un complément dans une analyse symboliste. Les pratiques sportives expriment et supportent un sens constitutif de la communauté : le sport devient un espace projectif dont la signification est cachée ; il peut être dans ce cas la représentation d'une transcendance et/ou une pratique rituelisée. Les pratiques sportives sont alors envisagées de manière étendue, non limitée à la perspective technique, le versant psychologique qui les marque spécifiant le processus à l'œuvre.

Il est ainsi plus difficile de développer l'idée d'une anthropologie du sport que l'idée d'une anthropologie des pratiques corporelles. En tant que phénomène général, le sport est principalement l'objet d'une sociologie, même s'il peut être celui d'une anthropologie qui reste alors philosophique, soutenant l'universalisme du phénomène et promouvant un idéal sportif. Le phénomène sportif y est envisagé de façon a-culturelle ; l'anthropologue considère dans ce cas les pratiques de manière transcendante et reconstruit intellectuellement leur unité phénoménologique. En revanche, l'intérêt premier accordé aux sujets des pratiques sportives, à leurs actes et aux connaissances qu'ils formulent à propos de ceux-ci, doit mener à une anthropologie des pratiques corporelles. Si une ethnologie distingue des styles de pratiques sportives, une anthropologie suppose d'emprunter des propositions théoriques qui établissent la nature des connaissances incorporées qui sous-tendent les pratiques. Ainsi, l'arbitrage en rugby peut être étudié comme une pratique particulière au cours de laquelle l'arbitre montre et impose aux joueurs ce qui est possible relativement aux modalités cognitives selon lesquelles il appréhende spontanément l'activité des joueurs (Rix 2007). En ce sens, seule une anthropologie cognitive des pratiques sportives pourrait, à partir des travaux de terrain, mettre à jour les modes généraux – voire universels – de connaissance sous-jacents à l'inscription des activités corporelles humaines dans un cadre socialement normé.

Références

- Bromberger C., A. Hayot, J.-M. Mariottini
1995 *Le match de football*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Darbon S.
2002 « Pour une anthropologie des pratiques sportives », *Techniques et Culture*, 39 : 1-27.
- 2008 *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Fournier L.S., G. Raveneau
2010 « Les cultures sportives au regard de la globalisation », *Journal des anthropologues*: 120-121.
- Garnotel X.
2009 « Le peloton cycliste. De la culture technique à la sous-culture sportive », *Techniques et Culture*, 52/53 : 306-329.
- Menesson C., J.-P. Clément
2009 « Boxer comme un homme, être une femme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 179 (4) : 76-91.
- Ohl F.
2010 *Sociologie du sport*, Paris, PUF.
- Rix G.
2007 « Le 31ème homme : un garant de la culture du rugby à XV », in J.-Y. Guillain, Porte P. (eds), *La planète est rugby. Regards croisés sur l'ovalie*, Paris, Atlantica/Musée national du Sport : 331-350.
- Rolland C., M. Cizeron
2011 « Connaissance implicite et intelligibilité pratique : les entraîneurs experts en gymnastique », Communication au 1^{er} Congrès de l'Association française d'ethnologie et d'anthropologie France : <http://afea2011.sciencesconf.org/9227>
- Sizorn M.
2007 « Une ethnologue en “Trapèzie” : sport, art ou spectacle? », *Ethnologie française*, 18(1) : 79-88.
- Sobry C.
2010 *Sport et travail*, Paris, L'Harmattan.
- Vigarello G.
1988 *Une histoire culturelle du sport*, Paris, Robert Laffont – Revue EPS.

Shahram Khosravi

Writing Iranian Culture

Throughout the twentieth century European and American anthropologists traveled to different parts of the world in order to map out, analyze and ‘understand’ the *others*. However, as part of the modern education system, the discipline of anthropology emerged also in other parts of the world. Unlike the traditional pattern of a triangular relationship between the Western anthropologist, non-Western field, and ‘native informant’, there are now increasing numbers of so called native anthropologists doing anthropology ‘at home’. In many cases non-Western anthropologists’ criticism of anthropology as a Western-dominated discipline (Asad 1973) has led to the emergence of what has been called an ‘indigenous anthropology’ (Fahim 1982). This is a backlash against forms of anthropological representation of non-Western societies.

In Iran too Anthropology has localized and gained a national characteristic. The history of anthropology in the country goes back to the 1930s and to the rise of a modern nation-state. This essay, based on my own observation of the discipline through a limited literature review and through a series of personal communications with anthropologists in Iran, is a reflection on the role and position of the discipline in the Iranian society. This essay is not a historical review of anthropology in Iran. Neither is it a systematic study of the works of Iranian anthropologists (for a comprehensive study of Iranian anthropology see Shahshahani 1986; Fazeli 2006; Nadjmabadi 2010). The aim is to explore the context in which anthropology has been developed and practiced in the country. I will examine the approach of a Tehran-centric anthropology towards the Iranian *other*. I will also look at the role of anthropology in the emergence of the modern Iranian nation-state and how the construction of a domestic ‘primitive’ people contributed to the building of a Tehran-centric national culture. However, Iranian anthropologists do not make a homogenous group. In this essay, the focus is on one direction namely, *mardomshenasi* (see below). There are various translations of the term anthropology in Persian such as *qoumshenasi* and *ensan-*

shenasi but the most common and official one has been *mardomshenasi*.

Knowing the People

Mardomshenasi literally means ‘knowing the people’. The term ‘knowing the people’ contains an implicit power. During my fieldwork in Iran I frequently heard both seriously and jokingly: «you are a *mardomshenas* [anthropologist]. So you know people. Tell us who we are. Tell us how we are».

Authorized by a ‘scientific’ (*elmī*) designation ('knowing the people'), the *mardomshenas* (the anthropologist) is conventionally seen to possess the power to describe, to define, and to categorize people. This is the authority of anthropology and its power of representation. Anthropology shapes the notion of a specific people discursively. It generates a knowledge/power in relation to authorizing views of them, to describing them, to representing them and to ruling over them (cf. Said 1979: 2-3). The *Mardomshenasi* has, deliberately or unwittingly, been involved in the power relations in Iran and played a role in the construction of a national imagination. As I mentioned above, the rise of anthropology in Iran is linked to the establishment of a modern nation-state in the country in the 1920s. Reza Shah Pahlavi (reigned 1925-1941), a nationalist army officer, and later his son, Muhammad Reza Shah (reigned 1941-1979) launched the transformation of Iran into a westernized and modern nation-state.

The Pahlavis attempted to construct an Iranian secular national identity based on the pre-Islamic cultural heritage. *Mardomshenasi* was regarded to have potentialities for popularizing this constructed identity based on a fictive linkage between the present Iran and the pre-Islamic Persian civilization. This romantic nationalism showed an interest in folklore, customs and cultural heritage. The role of *mardomshenasi* in the (re)construction of ‘the people’ fitted in the Pahlavis’ nationalist social engineering. Like in the other nation-state buildings,

the Iranian state embarked on the project of constructing its own 'modern people' (*mardom*). The new people would have different characteristics from the 'traditional' people prior to the emergence of the nation-state. Reza Shah's interest in *mardomshenasi* came from a new ruler's need of 'inventing the people' rather than 'knowing the people'. The nation-building project was started with the renaming of the country from Persia to Iran:

Persia evoked negative associations in international circles. Whenever the word Pars is uttered or written, foreigners immediately remember the weakness, ignorance, misfortune, the dwindling independence [...]. On the other hand, the new title elicited images of a new, progressive nation that could hold its head up high in the company of other 'civilized' world powers. Iran embodied the flourishing present while Persia recalled the country's past circumstances (Kashani-Sabet 2000: 218).

Paradoxically the pre-Islamic Persian cultural heritage became a source for the creation of a national identity for the new 'civilized' nation of Iran. A selective interest in folklore, customs and cultural heritage was included in the plan of the Pahlavis' cultural politics. By order of Reza Shah Pahlavi *Muse-ye mardomshenasi* (The Museum of Ethnology) was established in the 1930s¹. The museum was directed by bureaucrats and was turned into a center for the production of a nationalist ideology. In the course of the construction of the 'people', Rezazadeh Shafaq, one of the founders of the museum, emphasized the importance of *mardomshenasi* researches in order to «discover the physical and psychological characters of our nation». He believed that the development of the country required knowledge of «the racial [sic] characteristics, customs, and morals of Iranians» (quoted in Naraghi 1379/2000: 360).

The state-directed knowledge production by the museum was criticized by Sadeq Hedayat, a modernist writer and cultural critic, who called the museum «a secret intelligence office» (quoted in Shahshahani 1986: 69). Since its birth *mardomshenasi* has been and still is a partly state-dictated research discipline. It has often wittingly or unwittingly been involved in state-designed projects. A huge part of *mardomshenasi* researches in Iran are directed and conducted by *Sazman-e miras-e farhangi*, a governmental office, whose mission is saving the 'cultural heritage'. Thus, preserving, reproducing, and even inventing *miras* (heritage) has become the main aim for *mardomshenasi*.

It is not only in Iran that anthropology has con-

tributed to the emergence of nation-states. This is true for many different parts of the world. Anthropological works (mapping out, categorizing, objectifying cultures in books and museums) have played a significant role in the formation of nation-states and nationalism. This procedure is particularly evident in anthropological museums where cultures are selectively chosen and objectified, fixed in time and space (Handler 1988). The discipline has been used as a 'scientific' means to legitimize the official representation of Iran and Iranians. Anthropologists use more or less the same metaphors and jargon of the state bureaucracy. Like the bureaucratic apparatus of culture-making, the *mardomshenasi* scholars use a common conceptualization of culture (*farhang*) as static and essentialized. The official cultural policy has used this notion of culture in order to glorify an Iranian national identity, which many anthropologists have then reproduced uncritically.

The state's economic and political interest in keeping people fixed in their place, fitted with *mardomshenasi*'s mission to fix people and cultures in time and space through the act of 'writing culture'. *Mardomshenasi* has contributed to the nation-building through the objectification of cultures in museums and publications, incarceration of ethnic groups in time and space, and the construction of an exotic domestic *other*. Primarily dominated by a Tehran-centric perspective, *mardomshenasi* represents the official account of Iranian identity. While Tehran is the center, culture of minorities and of people in the periphery are represented as «exotic primitive art» or as objects of «academic and tourist interest» (cf. Tapper 1983: 29). Tehran-centric anthropology has been part of the advertisement apparatus representing the 'exotic' nature and cultural diversity of Iran to the world, exhibiting their lifestyles and customs on television and in newspapers, magazines, tourist organizations, handicraft shops, and international festivals of arts and folk traditions (Beck 1982: 432).

A central anthropological project has pre-eminently been the production of ethnographic maps (*atlas-e mardomshenasi*). The ethnographic map is a tool for producing a spatial distribution of people and cultures. Maps have not only been crucial in the formation of «imagined communities» (Anderson 1983) but also significant for social engineering. Ethnographic maps represent geographical places as culturally distinct. The ethnographic map is based on an unproblematic link between identity, culture and place. It is a mechanism for naturalizing culture and identity. According to the ethnographic maps cultural borders match geographical ones. The result is a mosaic of ethnicities and cul-

tures that together build the nation. The project is not an innocuous and neutral documentation and description of the facts. Anthropologists fabricate what they write (Clifford and Marcus 1986). The objectification of culture turns people's everyday life into exotic decorations in the museums of Tehran and other large cities. These objectified cultures, which are represented as parts of an authentic national culture, appear also in textbooks and in the education system².

An explicit patriotism is a prominent characteristic of the discipline. The main goal of this academic discipline has been seen as representing Iran in terms of cultural grandeur, a glorious civilization. It happens often that the *mardomshenasi* conferences easily turn into a ritual for praising the Iranian nation. Patriotism was explicitly expressed at the Anthropological Conference of Frankfurt in 2004 when the conference was opened by reciting a classical Persian poetry to show «our emotional commitment to Iran»³. The poem was also printed on the program, on the folder, and on the cup each participant was given as a gift. One speaker thanked the anthropologists for their valuable contribution to «Iranology and promoting world understanding about Iran and the social and cultural life and identity of the people who live in Iran»⁴. Another speaker emphasized the role of *mardomshenasi* in the reconstruction of what he called *jahan-e irani* (The Iranian World)⁵. According to this approach Iranian culture covers a large part of today's Iran, Afghanistan, and some central Asian countries. Not surprisingly, Parviz Varjavand, one of the first Iranian *mardomshenas* has been the founder of the Pan-Iranist Party.

For patriot anthropologists *miras* (heritage) is crucial. In the search for an authentic Iranian culture, *mardomshenasi* has generally been orientated towards the past (museum activities, historical ethnographies) and been affiliated with archaeology. A large number of Iranian anthropologists at the Faculty of Social Science, Tehran University and the Institute of Social Studies and Research were trained by André Leroi-Gourhan – known as *L'homme de marteau* (the man of hammer) for his analysis of mythograms and studies on archaeological anthropology (Rouholamini 1370/1991: 237). This explains also the high degree of interest of Iranian anthropologists in material culture. Two predominant features have characterized *mardomshenasi*, namely an older folklorist tradition and a positivist scientific practice. *Mardomshenasi* literature is often «marked by juxtaposition of a narrative style deriving from folklorist tradition with a tendency towards the measurement of the most observable aspects of the people life – the size of herd/

family, pattern of population movement etc.» (Sanadjian 1996: 16).

The domestic primitive

Anthropology in general has produced its knowledge through interaction with the exotic other (the 'primitive'). In a similar way Iranian *mardomshenases* have found their own exotic 'primitive' outside large cities and mainly among nomadic tribes. These 'primitive' people were exotic as much for Western anthropologists as for their Iranian urban-dweller, mostly foreign-educated, counterparts (cf. Sanadjian 1996). *Mardomshenasi* was for long time limited to the studies of tribes and nomadic people. It was taken as synonymous to nomadic studies. The anthropologist Brian Street, during his fieldwork in Iran, was frequently asked by many Iranian colleagues, which tribe he was studying and not whether he was studying tribes (Street 1990: 247). This disproportionate stress on nomadism compared to other groups – peasants and urban population – has not been specific only for Iran but for the whole Middle East (Eickelman 1989: 75).

The interest in tribes and nomads increased drastically after the Revolution. Ayatollah Khomeini called them as «the treasures of the revolution» (*zakhayr-e enghlab*) and the state launched special programs to reconstruct nomadism; pastoralist mode of production, tradition, and cultures of nomadic life (see Tapper 1994). In the same manner the state encouraged more studies of nomads and accordingly literature on nomadic tribes has flourished since the 1990s (Fazeli 2006:187). Many scholars in Iran believe that the focus on tribal and nomadic people was perhaps a way to sustain and protect the identity of anthropology against the predominant and 'hostile' sociology. The quantitative oriented sociology in Iran has overshadowed *mardomshenasi*. It seems that there is a tacit division of research fields between sociology and anthropology (see Tabibi 1992: X). According to Tabibi, a leading sociologist at Tehran University, while sociology deals with social structure, the economic and political dimensions of society, *mardomshenasi* deals with cultural variation. *Mardomshenasi*, he continues, has a tendency to study small societies such as tribes (*ibid*: 21-22).

Anthropology in general has approached culture as a question of one or another kind of past, in terms of customs, heritage, and traditions (Appadurai 2004: 60). Consequently, cultural actors are viewed as people of and from the past. The exotic others are sometimes represented by the anthropol-

ogist as if they, paraphrasing Johannes Fabian (1983), live in another kind of time. The pioneers of anthropology, particularly the British tradition, used hunter-gathering societies as laboratories for studying the ‘natural state’ of humankind. In a similar neo-evolutionist approach, the Iranian anthropologist Sekandar Amanollahi believes that the knowledge of present nomadism gives us insights into the life of our ancestors:

They [nomads] have maintained old culture and tradition as well as ancient customs. Contemporary nomadic lifestyle is not very different from that of our ancestors several thousand years ago. Thus, by understanding nomadic culture and life, we can understand the life of our ancestors [...]. Studying their life is a way to perceive the culture-social evolution of human beings (Amanollahi 1368/1989: IX, my translation).

This argument is based on a preconception that tribes and nomadic people have never been in contact with others and that their lifestyle and culture have been static since ancient times. A neo-evolutionary approach within anthropology views tribal societies as the first rung on a ladder of societal scale and complexity. Accordingly contemporary small-scale societies (tribes, nomadic people, hunter-gathers) are viewed as sources of evidence about ancient stages in societal evolution (Keesing 1981: 112-113).

This strategic temporalization of difference is very common in monographs on Iranian tribes. Since the exotic other (as in example above) is sent into the past, the anthropologist’s experience of the other is not an experience of an encounter between co-selves. Rather it is an encounter between the knowing self (the well-educated, middle class, urban scholar) and his or her object of study (the ‘primitive’ nomad from a different time). Accordingly, the ‘isolated’ people from another time are regarded as a people ‘without history’. *Mardomshenasi* pays tribute to itself for «its contribution to the recognition of the cultural identity of a range of ethnic groups of Iranian nomadic and rural communities and has made a written social history for these oral traditional societies with non-recorded history»⁶.

The exotic other is not only fixed in a past time, but also in a specific geography, which fits to the ethnographic map. In one of the most famous monographs prior to the Revolution (*Bamedi, tayeefi az il-e Bakhtiari*, 1346/1967)⁷ and written by a group of ethnographers, an explicit regret over the migration of the Bakhtiari people to the cities is expressed:

He is neither Bakhtiari nor urbanite. He is a moving creature [*mojoud*] lacking cultural qualities. He suffers from mental confusion and his condition is far from that of a normal human being (p. 190 quoted in Naraghi 1379/2000: 404).

As Liisa Malkki (1992) asserts, spatial incarceration of the native is perceived not only as normal but also as a moral and spiritual need. The Bakhtiari man in the above mentioned monograph is regarded as deviant. Outside his ‘place’ he is seen as an identity-less and culture-less person. His right to his identity and culture is recognized as far as he stays within the borders of the Bakhtiari. *Mardomshenasi* creates a hierarchical construction of the native who is linked to a bounded geographical space and is associated with an ideology of authenticity (cf. Appadurai 1988). The object of anthropological investigation is thus imagined at distance, far away from the ‘civilized’ modern center, Tehran. During my fieldwork in a shopping center in a middle-class neighborhood in Tehran (see Khosravi 2008), I faced often skepticism about the choice of my field. Once I was told by the director of the shopping center that «a *mardomshenasi* should be among the people. What do you want to do in a shopping center? You should do research in villages and tribes where real people are». The director verbalized the common idea that the real *mardom* and the subject for an anthropological study are outside the arenas of modern time and space.

Imagining these people being ‘out of sync with time’ and not being in-time with modern Tehranis, is palpable in textual and visual representation of the domestic *other*. For instance, a recurrent theme is characterizing these people in terms of ‘forgotten tribes’ (Shahbazi 1366/1987) and ‘isolated villages’⁸. Anthropologists have long been fascinated by distant and ‘forgotten’ groups of people. In fact, it has been mostly anthropologists themselves that made them as isolated, static, and as if they were a part of nature. Consequently the mission of the anthropologist is to ‘discovering’ [*peyda kardan*] these people⁹. Sima Sedigh, the US-based scholar and the director of *Bakhtiari Alphabet* (2009) – an ethnographic film about nomadic Bakhtiaris – stated in a speech after screening her film in Stockholm 2010 that «it took one year to find Bakhtiaris». Through romanticizing nomadic Bakhtiaris’ “natural” and “beautiful” lifestyle, she emphasized repeatedly on the distance and differences between “us” and “them”:

It was like when I lived among natives [*bomiyan*] in Africa [...] since native people are close to the nature they have a different view which is different from our mechanized approach¹⁰.

A comparable example to documentation of the Bakhtiari by anthropologists in Iran is the exhibition *The Colours of Bakhtiari* by the Swedish carpet collector JP Willenborg in Stockholm in the Fall 2002. The exhibition was a unique collection of older Bakhtiari carpets. Beautiful colorful carpets in different sizes were hanging on walls. However, the exhibition, with its ‘authentic’ black nomad tent made of goat hair, other items from the Bakhtiari region, photographs, a film playing on a TV set, was rather an ethnographic display of the Bakhtiari tribe than just a carpet show. What caught my interest was a poster, a movie, and a door. The poster at the entrance introduced the exhibition as «unique treasures from Iran’s forgotten mountains».

The poster read that the exhibition showed how Bakhtiari «lived in harmony with nature». Ironically, the first oil well in the whole Middle East was drilled in Masjid Soleyman in the western part of the Bakhtiari region ca 100 years ago. There are four gigantic pipelines which carrying gas from the Persian Gulf to the north Iran through the Bakhtiari land. While damages on the environment due to the oil and gas industries have been increasing since the mid 1900 century, representing Bakhtiari as living in ‘harmony with nature’ seems ideologically dangerous. It attempts at hiding disasters threatening Bakhtiari for the generation to come. Among all the colorful carpets and kilims, a colorless wooden door in the corner of the exhibition caught my eyes. It was transported from a village in the Bakhtiari to Stockholm. It was old but cleaned and polished. On the front of the left half, I saw some blurred words. With a little effort, I could read *Marg bar Shah* (Death to the Shah) just below the handle. At the top of the door stood a few numbers and a date and *sarshomari shod* (are registered). It was written by the officials from the national statistics agency who after counting the household, took note of this notice on the door. The paradoxes could not be more obvious. How could the people who lived in this house and the village been referred as ‘forgotten’? The door certified that the people of the village were included in the national statistics and their village was involved in the revolution against the Shah 1979. Ethnographies likewise have reproduced the ‘imagined primitive’. For instance that there is a «different kind of sexuality among the Lurs» (Lum ‘eh 1349/1970 quotes in Sanadjian 1996), or that the Bakhtiari «are not used to washing themselves» (Karimi 1368/1989: 80).

Kanaaneh in an article on the ‘anthropologicality’ of indigenous anthropology is concerned that the «fundamentally Western “essence” of anthro-

pology [would] restricts the Third World indigenous anthropologist’s way of analyzing [...] his/her ‘implicit knowledge’ and immediate perception/experience of his/her people [...] and rather, produce a *standard anthropological image* of them in terms of Western specific concepts, categories and formulas» (Kanaaneh 1997:18, emphasis in origin). Sharing Kanaaneh’s concern, I believe that the Tehran – centric *mardomshenasi*, has produced a local version of Western orientalist construction of the ‘primitive’ other.

Mardomshenasi and moral purity

Since the notion of *mardom* (people) in the Iranian context is inherently associated with purity, divinity and goodness, *mardomshenasi* in general carries an ethical aspect. It is expected to represent only a proper, correct and good society. The term *mardom* has a sympathetic ring. Its different derivatives also refer to virtuousness. *Mardomi* means admired and popular. *Mardomdar* means generous and tolerant whereas the negation of the word *na-mardomi* means bad behavior and deception. Thus *mardomshenasi* is expected automatically to be a kind of knowledge of morality and ethics. Rezazadeh Shafaq, one of the founders of *mardomshenasi* defined the discipline this way: «It implies a moral sense, which means to know people and their values morally» (1335/1956, quoted in Fazeli 2006).

Mardomshenasi, therefore, is supposed to represent a ‘proper’ people and culture and has thereby systematically neglected ‘improper’ and ‘immoral’ parts of the Iranian society. Loaded with morality and ethics, *mardomshenasi* has generally been normative. It argues about how Iranian society and culture *should* be rather than about how they are. *Mardomshenasi* usually has a normative and moralizing language. In the summer of 2000, I wrote an article on “women and anthropology” for a journal in Iran. After a few weeks the chief editor put the article in front of me and said that she could not publish it. In answer to my ‘Why?’ she explained that I had mentioned the words ‘menstruation’ and ‘semen’ excessively in the text. In her view these words were not ‘appropriate’ for an anthropological journal. The ethical feature of *mardomshenasi* became more obvious after the Revolution. The Islamic Republic demanded new kind of social sciences, appropriate to the religious values and norms. Influenced by Jalal Al-e Ahmad and Ali Shariati, two ideologues of political Islam in Iran, it was believed that Western anthropology saw human beings only in form of material beings (Shahshahani 1986: 80) and was not concerned

with the spiritual aspect of humanity. Al-e Ahmad's nativist ideology is illustrated in several monographs he published on villages and marginalized communities in the south Iran.

Hence, after the Revolution, search for a local anthropological point of view was part of the Islamization of social sciences. The authorities believed that Western anthropology, restricted by its concepts and theoretical framework, would not understand Iranian and Islamic culture and accordingly an Islamic *mardomshenasi* was needed.

Mardomshenasi came to be used as a theological view on man. Fazeli states that the basic anthropological questions – such as «what is humankind; what are its origins and its processes of cultural development; what is it that makes humankind different from animals?» – in Iran are generally regarded as religious and theological questions (Fazeli 2006: 209). As an attendant at the museum of *mardomshenasi* told me in 1995 «understanding *mardom* is a pre-requisite for understanding God». Gradually, linking *mardomshenasi* to theology became usual even among scholars. At a seminar on the *Future of anthropology* at Tehran University held on first days of June 2005, Ebrahim Fayaz (a faculty member at Tehran University) explicitly emphasized the link between anthropology and theology: «anthropology began when Jesus received God's spirit». In similar manner, Rouholamini, one of the leading Iranian anthropologists and the head of the department at Tehran University until the mid 1990s, likened his work to the Sufi thinker, Rumi's mystical search for the 'real' human being (Rouholamini 1357/1978). Based on a nativist ideology (a yearning for a cultural purity which had been demolished by Westernization), the Islamic Republic created its own 'people' who would differ from the pre-revolutionary Western-oriented 'people'. The revolutionary (*enghelabi*) people have systematically been described with specific attributes such as ready to sacrifice (*isargar*), warrior (*mobarez*), virtue (*najib*), always prepared to act (*hamish-e dar sabne*), and honorable (*ba gheyrat*), just to name a few. Against pre-revolutionary Persian nationalism, the new authorities sought to promote an Iranian Shiite culture. The reconstruction of an authentic culture became a political mission in combating Westernization and what is called *tahajom-e farhangi* (cultural invasion). The Centre for Iranian Anthropology was established in the 1990s to carry out «cultural heritage» studies with the purpose of reinforcing Shiite Iranian culture and identity (Fazeli 2006: 165). *Mardomshenasi* launched researches on religious institutions and rituals, e.g. *Muharram* rituals. As Fazeli put it, anthropology has generally been in the line with the ideology of the Revolution and the

political culture of the Islamic Republic (2009: 84). Like prior to the Revolution, anthropology has been used as an instrument for protection of cultural purity against the imagined threats from the outside world.

Final remarks

Either as a state-dictated nationalist project or as a means for discursively designing a nativist Shiite culture, *mardomshenasi* has been a Tehran-centric discipline whose main purpose has been and is to create a common national sense of Iranian-ness. *Mardomshenasi* has been seen merely as a version of the folk model and has generally been practiced in a way to reproduce it. Based on an internalized orientalism, this research apparatus has produced a local version of Western anthropological concepts, categories and formulas. I do not claim that nomadic studies, folklore, or studies of material culture are insignificant in understanding Iranian society. Neither do I deny the importance and high quality of the works done by many Iranian anthropologists. In the absence of qualitative sociology in Iran, anthropology can contribute to understanding contemporary Iranian society.

Anthropology, however, should be more a sort of cultural critique; a defamiliarizing view; a way of critically redefining taken-for-granted assumptions and categories. There is a need of reflexivity and discussions on the issue of language and genre of writing. Iranian anthropologists should reflect for whom they write; for colleagues, for the people who they study, or for bureaucrats? It is important to find a language distinct from the current bureaucratic one which is normative, moralizing, and Tehran-centric. The new but still small direction among some Iranian anthropologists who use the term *ensanshenasi* to dissociate themselves from *mardomshenasi* need more attention to ethnographic enterprise and fieldwork methodology. There is a high risk this new direction becomes more cultural studies than anthropology.

Anthropology has developed by paying attention to its mistakes. If anthropology contributed to the making of cultures, there is today an anthropology that writes against it (Abu-Lughod 1991). If anthropology reduced people to simple cultural units before, today it shows the cultural complexities and fragmentations within each society. *Mardomshenasi* should learn from its mistakes to be able to face the changing world, globalized lifestyle, transnational connections, and the complexity of the small-scale societies.

Notes

¹ Majal-ye mardomshenasi n.1, 1335/1956: 3

² Naser Fakohi at the conference *Anthropological Perspectives on Iran: Millennium and Beyond*, Frankfurt, 30 September - 2 October 2004.

³ The poetry was by Jalal al-din Rumi, *Benamay rokh ke bag o golestanan arezost* (Show me your face as I am longing for a rose garden). *Bogoshay lab ke wand-e faravanan arezost* (talk to me as I wish to listen to beautiful things).

⁴ Ali Bulookbashi, «Foreign Anthropologists' Contribution to Iranology», presented at the conference *Anthropological Perspectives on Iran: Millennium and Beyond*, Frankfurt, 30 September - 2 October 2004.

⁵ Mohammad Mirshokraei, «From Anthropology Institute (1935) to Anthropology Research Center (2004)», presented at the conference *Anthropological Perspectives on Iran: Millennium and Beyond*, Frankfurt, 30 September - 2 October 2004.

⁶ Ali Bulookbashi, «Foreign Anthropologists' Contribution to Iranology», presented at the conference *Anthropological Perspectives on Iran: Millennium and Beyond*, Frankfurt, 30 September - 2 October 2004.

⁷ Khorshid, Rakhsh et al., 1967, *Bamedi, tayyefi az il-e Bakhtiari*, p. 190. 10 Khabargozari-ye miras-e farhangi, 12 khordad 1384: <http://heritage.chn.ir/newsprint/?id=21600>, accessed 2005.06.07

⁸ Conversation with Jalal Rafifar, Tehran 1999.

⁹ *Anthropological Perspectives on Iran: Millennium and Beyond*, Frankfurt, 30 September- 2 October 2004.

¹⁰ <http://www.persiran.se/index.php/farsisocial/more/127>, accessed 12/10/2014

References

Abu-Lughod Lila

1991 «Writing against Culture», in Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe NM, School of American Research Press.

Amanollahi Sekandar

1368/1989 *Kuch neshini dar Iran* (Pastoral nomadism in Iran), Âgâh Pub, Tehran.

Anderson Benedict

1983 *Imagined Communities*, London, Verso.

Appadurai Arjun

1988 «Putting Hierarchy in its Place», in *Cultural Anthropology*, 3, 1: 37-50.

2004 «The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition», in V. Rao and M. Walton (eds), *Culture and Public Action*, Palo Alto, Stanford University Press.

Asad Talal

1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*, London, Ithaca Press.

Beck Lois

1982 «Nomads and Urbanites: Involuntary Host and Uninvited Guests», in *Middle Eastern Studies*, 18 (4): 426-44.

Clifford James, Marcus George

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, LA, University of California Press.

Eickelman Dale F.

1989 *The Middle East: An Anthropological Approach*, Prentice-Hall.

Fabian Johannes

1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press.

Fahim Hussein

1982 *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, Durham, NC, Carolina Academic Press.

Fazeli Nematollah

2006 *Politics of Culture in Iran: Anthropology, Politics and Society in the Twentieth Century*, London, Routledge.

2009 «Anthropology in Postrevolutionary Iran», in Nadjmabadi S. (ed.), *Conceptualizing Iranian Anthropology: Past and Present Perspectives*, London, Berghahn Books.

Hadler Richard

1988 *Nationalism and the Politics of Culture in Québec*, Madison WI.

Kanaaneh Moslih

1997 «The “Anthropologicality” of Indigenous Anthropology», in *Dialectical Anthropology*, 22 (1): 1-21.

- Karimi Asghar
1368/1989 *Safar be Diar-e Bakhtiari*, Tehran, Farhangsara.
- Kashani-Sabet Firoozeh
2000 *Frontier Fictions: shaping Iranian Nation 1804-1946*, Princeton, Princeton University Press.
- Keesing Roger M.
1981 *Cultural Anthropology: a contemporary perspective*, London, Holt, Rinehart and Winston.
- Khosravi Shahram
2008 *Young and Defiant in Tehran*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Malkki Liisa
1992 «National Geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees», in *Cultural Anthropology*, vol. 7 (1): 24-44.
- Nadjmabadi Shahnaz
2009 *Conceptualizing Iranian Anthropology: Past and Present Perspectives*, London, Berghahn Books.
- Naraghi Ehsan
1379/2000 *Nazari be tahqiqat-e ejtemai dar Iran*, Tehran, Shokhan.
- Rouholamini Mahmud
1357/1978 *Mabani-ye ensanshenasi: gerd-e shar ba cheraq*, Tehran, Payam.
1370/1991 «Shenidane seday-e chakosh», *Nameye Olum-e Ejtemai*, vol. 2 (2): 235-241.
- Said Edward
1979 *Orientalism*, London, Routledge.
- Sanadjian Manuchehr
1996 «An Anthology of the people, Place, Space and Home: (Re)constructing the Lur in Sought-Western Iran», in *Social Identities*, 2 (1): 5-36.
- Shabazi Abdullah
1366/1987 *Il-e Nashenakhte* (the unknown tribe), Tehran, Nashre Ney.
- Shahshahani Soheila
1986 «History of Anthropology in Iran», *Iranian Studies*, vol. XIX (1): 65-86.
- Street Brian
1990 «Orientalist Discourses in the Anthropology of Iran, Afghanistan and Pakistan», in Richard Fardon (ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Tabibi Heshmatollah
1371/1992 *Introduction to Sociology and Ethnology of Iranian Tribes*, Tehran, Tehran University Press.
- Tapper Richard
1983 «Introduction», in Richard Tapper (ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London, Croom Helm.
1994 «Change, Cognition and Control: The Reconstruction of Nomadism in Iran», in C. M. Hann (ed.), *When History Accelerates*, London, The Athlone Press.

Paolo Favero

Liquid Visions. Digital images between anthropology, consumer technologies and contemporary art

A long way into the digital era we can today easily observe how images have taken a new place in our lives¹. Due in particular to their entanglements with new electronic tools (such as cheaper cameras, mobile phones etc.) and with the Web 2.0, images have today become really ubiquitous. They have moved from the drawers of our desks and the archives of the professional studios to the most interstitial spaces of our lives, literally creeping into our pockets and our bodies. The invention of Google Glasses, the spread of life logging cameras (that is the cameras that hold a visual diary of your entire day), the growing centrality of visual communication in social networking sites such as Facebook, all testify to how images (and in particular digital images) have penetrated the texture of our every day practices. They have become, for those of us living in the parts of the world touched upon by such technologies, part of our «being in the world» (Merleau Ponty 2012). The figures regarding this change are quite impressive. To mention but a few, it is estimated that every day 6.7 billion people view the world, in one or the other way, through their own lens. Facebook, a medium originally based on textual exchanges, grows today by one to two billion images per week. On a daily basis five million pictures are uploaded on Flickr and two billion videos screened on YouTube. You tube alone has produced in the past 6 months more than what the first 3 main national channels in the US have been able to do in their entire 60 years of history.

Such figures are indeed impressive yet what is their cultural significance? Are images today, as the truism would have it, really more than ever central to our experiences of the world surrounding us? To what extent are the above-mentioned figures really changing our understanding of what images mean to us? With this paper I aim to offer an exploration of these issues. To do this I will have to enter a terrain where anthropology, contemporary visual digital technologies and (video/interactive) art meet. By letting anthropological theory converse with examples gathered from these worlds, I will try to reflect of images' changing relation to reality and lo-

cality, on their immersiveness, their sensoriality/materiality and their relation to the frame. Each of these topics (propositions) will be addressed in a devoted section. The paper will open up with a short prelude on the role of (digital) images in contemporary industrialized societies.

Prelude - The "Visual Field" Today

It is today a truism to state that more than ever before, vision and visual technologies are today central in our experiences of the world that surrounds us. "Our"² attention and consciousness are today constantly awakened through, and stimulated by, the continuous visualization of various phenomena. "We" are today accustomed to visualize a variety of items and events that were until not so long ago invisible to us. From the micro to the macro we can today see our bodies from the inside (resembling glimpses of outer space) as well as satellite images able to show planet earth from afar. With Google Earth and Google Street View we are offered the opportunity to move between these poles. We zoom from the outside to the inside hence indulging in the power not only to "picture the world", as Heidegger (1977), suggested but also to symbolically dominate it, twisting and turning the world at our pleasure with the help of a cursor.

In parallel to this we have also developed the awareness of constantly being visually represented. CCTVs, satellite imaging and weather prognoses constantly localize us in the space in which we live, stimulating our capacity to experience the world and ourselves bifocally (Peters 1997). The growing awareness of being perpetually "represented" visually has lead to the growing awareness of being able to represent (cf. McQuire 1998)³ and that we live, as Ito (2005) has suggested, in "visual co-presence". Transformed into creative consumers of the visual we have however also become skilled producers of images. With our mobile phones we have gotten accustomed to take snapshots of the largest variety of items and events. The fact, as I mentioned

before, that Facebook has today emerged as the largest archive of images in world history testifies to how the conversations enacted on online social networks are today increasingly visual (cf. Van House 2011). To speak about «visual hypertrophy» (Taylor 1994) does today indeed make sense.

The changing ways in which human beings filter their everyday lives through images runs in parallel with a number of broader changes. In recent years we have for instance witnessed to the blurring of the boundary between the public and the private, something that has wide ideological and political implications. We have in fact witnessed to how politicians such as Arnold Schwarzenegger (in California, US) and Silvio Berlusconi (in Italy) have constructed their campaigns around a mastery of the means of communication, creeping into people's homes in seemingly un-political and non-ideological ways. Camouflaging politics with entertainment, bringing the public into the private, they have opened the space to our understanding of the new potentialities for breaking conventional assumptions about vision and digital media. It is perhaps echoing such attempts that Pope John Paul II's summoned the Church to learn «how to make itself visible» (Virilio 2007). Images are also the privileged carriers of knowledge and experiences of the dramas unfolding on earth. Think of the images of migrants reaching or dying outside the shores of Sicily and Malta, and think of the number of people in Italy or Malta who are actually having a personal relation to one of these people. For most of "us" it is primarily visually that "we" get in touch with this side of the world. It is "only" through such images and such "spectacles" that most members of the middle classes all over the globe see how the world turns into a space of war and sufferance and the Mediterranean, to mention a more specific example, into a red sea of death (Chambers 2008)⁴. And think of the wars. As Sharon Sliwinski (2006) has recently suggested one can no longer talk about war without talking about the presentation of war. As Sontag (2003) and John Berger (1972) pointed out, the power of visual culture in transmitting knowledge about such events resides in the affective impact that images have on the audiences. Perhaps as Jean Luc Nancy's (2002) suggested the image is violence. Fusing «pleasure in seeing the previously unseen» with «power in the form of a knowledge with normalizing aspirations» (McQuire 1998: 192) images do in fact "affect" us (Massumi 2002).

Contemporary visual technologies are hence increasingly investing our everyday lives becoming a mundane, commonsensical, and integral part of "our" domesticity. Materializing MacLuhan's

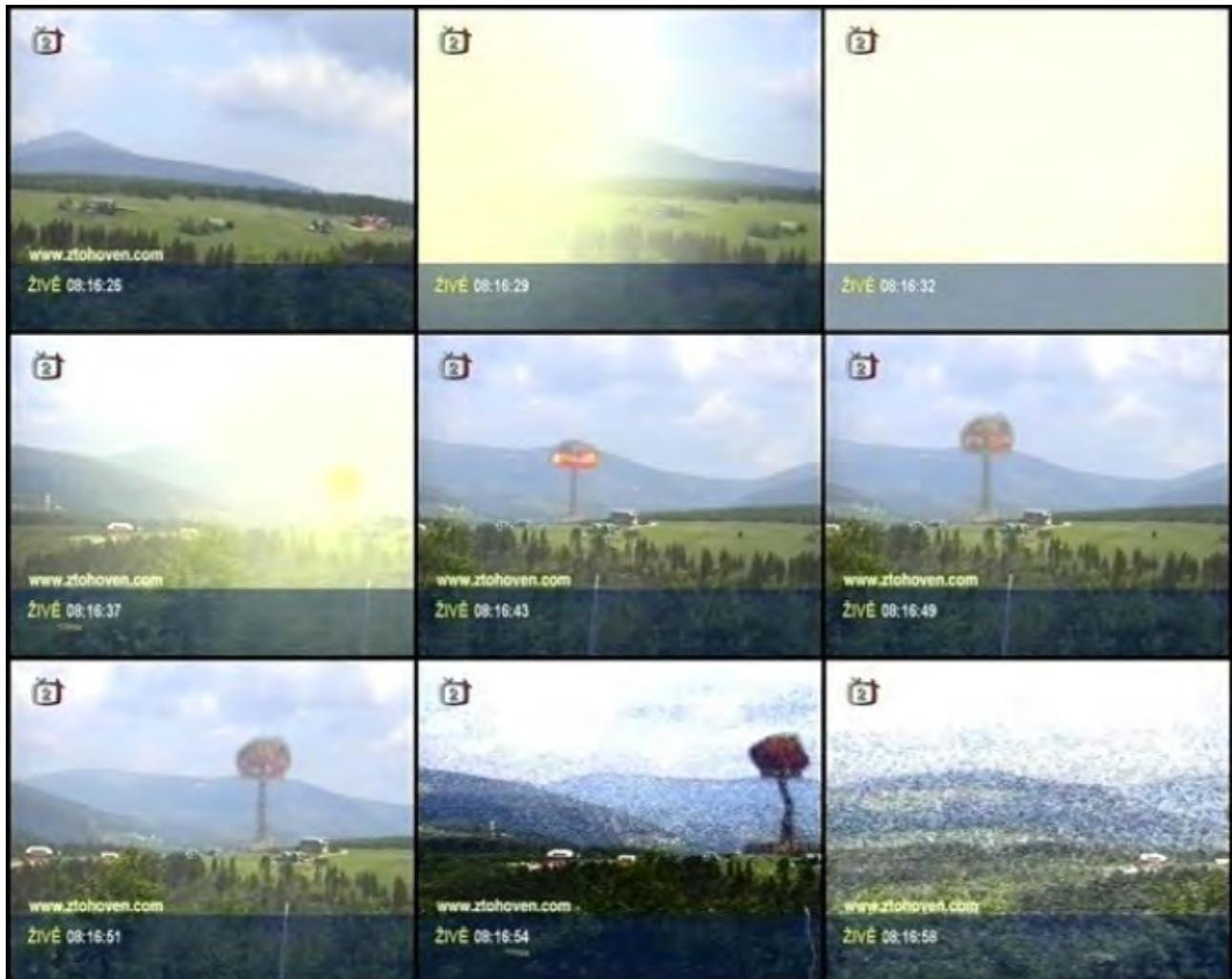
(1967) prophecy about the mass media becoming prolongations of our senses, they are indeed changing "our" notions and experiences of what images (and our bodies) are about. Besides generating impressive figures of increased speed and size of production and distribution such technologies have in fact been accompanied by the emergence of a whole new set of practices. We are still today at the beginning of a critical questioning of such practices but we can however already point out the importance of moving away from talking about technologies (with their deterministic accent) into talking about practices (with their accent's on human use) and new ways in which images are introduced into our lives. We need to move away from preconceived notions regarding the «dissolution of material reality» (Gere 2005) and to the growth of instances of «net-worked individualism» (Wellman 2001) that supposedly characterize life in the digital age. Having depicted this scenario let us now proceed to analyse the key propositions that I anticipated in the introduction.

Proposition 1 – "Reality"

On June 17th 2007, Czech hacker-artist group Ztohoven broke into the national Czech television during a program showing wide angle, slow-pace panoramas of the beautiful local countryside. Taking control of one of the cameras Ztohoven suddenly exposed the television viewers to an unexpected vision. While the camera was slowly moving right to left, suddenly the screen got filled by a bursting white light and then by the vision of an atomic mushroom placed right in the middle of that idyllic scenario. With the camera moving back towards the right hand side, for framing the enlarging mushroom, they inserted a disturbance making the image first flicker, then turn grey and fade out for good⁵.

With this experiment, integral part of their politically informed artistic critique of the media, Ztohoven reached the news of many countries across the world. Inspired by the idea of generating consciousness about the role of the media in contemporary societies and in particular about their capacity to distort perceptions and exercise a subtle political influence upon the viewers, Ztohoven's work is largely focussed on a critical decentring of the notion of reality. With these interventions they want television audiences to ask themselves whether «everything that our media such as newspapers, television, Internet offer on daily basis [is] real truth or reality?» (www.ztohoven.com).

Enamoured with their approach, I have dis-



Picture 1. Screenshot from Ztohoven's intervention (http://www.ztohoven.com/cz/medialni_realita)

cussed Ztohoven's work in several occasions, exposing my students (but also many friends and neighbours) to this clip. The screenings of this clip has provided me with a wonderful opportunity to observe audiences' reactions and comments in front of such virtual/simulatory experiments and hence to start understanding the varying ways in which digital media can be approached today. Common among all the individuals whose reactions I studied, has been, of course, a relaxed and ironic tone. They all seemed to experience the atomic mushroom appearing in the landscape during a television show, as a somewhat commonsensical event. My students in particular generally reacted with a smile of satisfaction indicating, as they verbally commented after the screening, that the clip was "cool" and "very well realized". The questions and/or discussions picking up from this screening would then generally verge around the context in which

this event had taken place, how it had been produced technically, etc. Taking for granted that it was a manipulation, there has never been a questioning of whether what they had seen was "real" or "fake". To most of these viewers Ztohoven's mushroom was obviously an event belonging to the realm of "special effects", of virtuality and digital "fakes". As such it did not need to be real in order to be meaningful (I will further discuss the meaning of this statement this in a while).

While special effects and manipulations of images are indeed nothing new (Barthes 1977: 21-22) the novelty lies today in the amazing spread of the capacity to understand the process of digital manipulation. While once upon a time, the manipulation of images was something that could be done only by a few technically skilled individuals with access to expensive updated technology, today, many more individuals are, so-to-speak, digitally

empowered and aware that, with a simple intervention on Photoshop or even easier imaging software, they can “immerse” themselves into an image and change its content. Such observations trigger off two sets of reflections. On the one hand, my students’ reactions indicate the ongoing overcoming of binary and Platonic notions of representation that have informed earlier approaches to images. Also, they force us to better understand the geopolitics of digital literacy, i.e. of the spread (and consequences) of competence (and access) in digital technologies at a global level (a topic that has been the object of several research projects, cf. Bakardjieva, Feenber 2002; Dickin et al. 2002; Barbatis, Camacho, Jackson 2004).

Let me briefly reflect upon these questions beginning from the former. The reactions described above, i.e. the high degree of socialization into contemporary visual technologies shown by my students, may perhaps bear witness to the fact that the difference between image and reality has, as Baudrillard anticipated long ago, today (in certain pockets of the world I must add) really imploded (cf. Baudrillard 1994, 1996; Der Derian 1994). Already in the 1980s Baudrillard started moving away from “representation” and suggested the need to avoid opposing the image to the real: «the secret of the image... must be sought...in its ‘telescoping’ into reality, its short-circuit with reality, and finally the implosion of image and reality» (Baudrillard 1984: 25-26). Indeed Baudrillard’s was just one of the many approaches to representation that characterized the writings of the 1960s, 70s and 80s. In his analysis of the simulacrum (1997) Deleuze, for instance, suggested the need to move away from epistemological notions of objective re-production, i.e. of a dichotomic relationship between a model (by definition authentic/real) and a copy (the fake) for the understanding of the contemporary social world. Denying the priority of the original upon the copy, Deleuze opened a new space for understanding representation away from fixed, reified categories (cf. also Massumi 1987). Mention could also be made here of Guy Debord who, in a more political fashion, suggested that the last phase of capitalism was one characterized by an immense accumulation of spectacles, in which all which was once lived directly now has distanced itself in a representation (1967, ch. 1, par. 2). After having falsified production capital manipulates now collective perception transforming it into a spectacular commodity. As the final alienation of humanity the spectacle was for Debord «capital to such a high degree of accumulation that it becomes image» (1967, ch. 1 par. 34). While highlighting different aspects, all these scholars highlighted the need to re-think the mean-

ing of “reality” at the light of new technologies, and also to consider the political implications of such changes.

Indeed Ztohoven’s work bears evident traces of this debate and in particular of Debord’s political visions (as well as of the rhetorical stratagems deployed by the Situationist Movement). However, the young viewers that I am referring to in this section (my students and friends) seem to epitomize the entry into the age of “spectacle” and have internalized, in a deleuzian fashion, the idea that images do not need be opposed to more conventional notions of reality. The capacity to enter this realm of knowledge and to manipulate (through the use of digital technologies) the liquid border between reality and representation must be understood as the result of a process of socialization, a proper acquisition of a modality of literacy where “form” and “content” meet and merge. I suggest that this is as a process of socialization that, as MacQuire suggested (1998) started with cinema (which trained audiences in acknowledging the possibility to represent the external world in a two-dimensional form) moved on to television (which added a new time dimension to the viewing experience generating a hypertextual feeling of simultaneity) and that today witnesses its new stage in the world of digital immersive and interactive imaging. This process can therefore be seen as one of the many ways in which, as Umberto Eco (1988) suggested, social actors develop a capacity to use instruments of representation. Explaining how human beings learn to use a mirror by teaching themselves to accept the rules of that particular instrument, Eco states, «once we understand that what we perceive is a mirror image, we start with the principle that the mirror tells the truth» (Eco 1988: 15).

The individuals that I am referring to here do indeed seem to have embodied such principles. Perhaps they constitute an example of what McLuhan (1967) had anticipated when he wrote about the ways in which various electronic media could become proper prolongations of our bodies. Digital editing appears here to be one in the array of possibilities that they have embodied in order to understand “reality” and their own social world. Indeed such considerations highlight the extent to which today we can no longer easily rely upon objectifying notions of representation (and of photography and filming, see Grimshaw 2001, Pinney 1992). What Fabian (1983) called “visualism”, i.e. the notion suggesting that in modernity seeing is believing and knowing, reached its final destination some time ago. Such conclusions, however, need to be further contextualized geo-politically. After all, what are the subjects that we are talking about?

We are immediately faced here with the need of further understanding the geopolitics of digital literacy, i.e. the spread of contemporary visual technologies (and the attached literacy in how to use and interpret them). A generalizing and universalising tone is indeed the common denominator in most writings on these issues, and proofs of this can be found for instance in the generic use of “we” forms that do not seem to further problematize the actors in question. Indeed, I am aware that all authors involved in this field must be aware of the varying extents to which such technologies are distributed globally, but nonetheless, I suggest that such political aspect needs to be made explicit and raised in all our considerations about digital culture. What we are addressing here is evidently far from a universal/global phenomenon. Rather it bears witness to the gaps of the contemporary world and to the formation of what could be called the «new transnational middle classes» (Aufheben 2004). However, this is not neither something belonging exclusively to the West. We should in fact also be careful in not labelling the primacy of visual culture and the spread of digital literacy as “Western” phenomena⁶. We must rather try to address such issues with attention to the specific contexts in which we conduct our research avoiding sweeping generalizations about the digital age as a monolith. Such a mapping of the distribution and use of digital technologies and hence of the consequent socialization into their language is a fundamental step in our understanding of the role and consequences of digital imaging technologies at a global level and probably a step towards a new way of envisioning the (geopolitical) map of the world. This is, evidently, an arena in which anthropology and ethnography can constitute marvellous resources for gaining a deeper and situated understanding of the consequences of digital literacy in a globalizing world.

Our need here is, therefore, to transform visual anthropology into a visual anthro-po-politics, one indeed able to insert all such considerations about technology and aesthetics into a wider web of power relations. These considerations urge us also to work towards a new terminology and language, one that is up to date with the changing approaches to reality and representation (as exemplified in the discussion with which I opened this section) and hence more liquid and capable of capturing and rendering back the distinctions characterizing the contemporary world.

Proposition 2 –Locality

One popular notion conventionally coupled with the spread of digital technologies is, as anticipated by Charlie Gere above, that such technologies somehow contribute to generate a sense of, to paraphrase Augé’s popular notions, non-placeness, of delocalization, of detachment from locality and its intimacies (cf. Augé 1996). At the beginning of the popularity of sites such as Flickr, scholars and laymen alike all complained, about the fact that we would suddenly get more in tune with what is happening on the other side of the globe than with our neighbours. A decade into the life of Flickr such arguments need to be reversed. Most contemporary technologies and arts project do in fact show us quite the opposite trend, i.e. the ongoing production of locality made possible by digital technologies. Let me address this discussion by offering a couple of examples gathered from the world of arts.

SARAI (an Urdu term defining the rest house for travellers and caravans) is an experimental arts group born in Delhi, India, in 1998 out of the collaboration between a group of academics and an artist collective, Raqs (a term playing with the Persian and Urdu word for “whirling dervishes” and with the web acronym, ‘rarely asked questions’). With their project *Cybermohalla*⁷ (meaning cyber neighbourhood and born in 2001 in collaboration with Ankur: Society for Alternatives in Education) SARAI explored the possibility of shaping material localities and communities through the creation and use of virtual environments. A web-based project, *Cybermohalla* plays with imagination as a force, materializing itself through digital technologies and capable of shaping communities (I will address this specific point regarding materialization in a few sections). Creating self-administered media labs and studios in various neighbourhoods of Delhi the project aims at drawing resources from the intellectual life of these various localities. In their words: «Through gathering multiple narratives, [*Cybermohalla*] produces the possibility of a dense and unstable archive of biographies, events and ordinary life, re-imagining and re-enacting forms of revisiting the locality and the city». A project involving today 450 young people, all involved in sharing practices for producing materials, memories and other signs representing life in the urban world, *Cybermohalla* is today a collection of books, broadsheets, installations, radio programmes, blogs about the city widely distributed in India as well as abroad.

This kind of work, emphasizing and producing locality, fits indeed into a new trend that character-



Picture 2. Screenshot from Sarai's homegae (www.sarai.net)

izes the use of the digital in India and many other parts of the world. In an altogether different field of digital culture mention could be made for instance of the recently launched Traditional Knowledge Digital Library⁸ an archive of traditional systems of medicine (including traditionally identified substances, herbal remedies as well as Yoga postures) belonging to Indian traditions. A project that in paper form would correspond to 30 millions pages, the Library aims at subverting the monopoly of chemical multinationals and it urges us to consider the way in which the new spaces opened by the digital become a resource for claiming copyrights upon traditions and knowledge.

Despite their intrinsic differences, these projects force us to consider the consequences of the use of digital technologies in the production and shaping of locality, memory and belonging and to acknowledge the extent to which such practices can also function as empowering agents (as is intended in SARAI's project). The use of new digital media is adopted here, in fact, for creating a bounce back onto locality rather than for generating a bare open-

ing to the outer world (and potentially a distancing from locality).

As I anticipated above, Flickr constitutes another example of this movement⁹. A provider belonging to the (user-based) Web 2.0 generation, that was created for allowing users to store and share digital photographs, Flickr itself was created in 2004 by a Canadian company (Ludicorp). Growing at the speed of 1.4 million images per day, Flickr makes it possible for individuals to share images across borders. However, offering a platform for access to self-representation, Flickr seems actually to push its users away from the supposedly delocalized (and immaterial) world of the web and out into the streets and in the lives of their neighbours. In my encounters with the world of Flickr I have noticed how users have, over the years, progressively become active producers of their own representations rather than consumers of the images of others. They have started portraying their own homes, streets and neighbours, generating a move to intimate local details rather than to overarching global issues. Empowering, through the new generation of

web design, the viewers/users to become active producers of their own representations of the world surrounding them, Flickr pushes, in my view, the users towards the production of locality rather than towards its fading. The same phenomenon is visible indeed also in Instagram that today presents itself as a gallery of coffee mugs, feet and half eaten dinner plates, etc. As Murray (2008) has suggested photography has started dealing with «an immediate, rather fleeting display of one's discovery of the small and mundane (such as bottles, cupcakes, trees, debris, and architectural elements» (p. 151). By allowing users to select details and tag comments (inscribing them into the photos themselves) Flickr, Instagram etc. promote also the notion of the image as a living and fluid item whose meaning gets renewed through a number of reciprocal comments and enhancements (a kind of living matrix).

A similar shift can also be observed in the boost of mobile phone devices focussing on locality. Applications such as “AroundMe”, “Vicinity”, “Who'sHere”, “Yelp” etc., which, combine the interactive functionality of the smartphone with GPS technology (the Global Positioning System, which localizes the position of the user through satellites), insert individuals even further into their own locality designing for them new possibilities for community making. “Who'sHere” in particular, was one of the first application locating not only so-to-speak fixed attractions, utilities and services in the neighbourhood in which the phone is located. It also allowed for “geosocial” functioning, hence connecting users of the app with each other. By allowing users to trace each other up in space, “Who'sHere” constituted one early example where virtual/digital networking potentially materializes itself in real-time into physical encounters. Similar kind of processes take also place on the net. Internet based homepage Zero¹⁰ for instance allows you to find events and people in the locality in which one lives. Similarly, instant image sharing softwares (from the nowadays almost dead MMS's to Instagram, cf. Koskinen 2004, Murray 2008) while generating what Ito (2005) has labelled, as I mentioned before, an “intimate visual co-presence”, do also produce a sense of locality to be shared among users. In a recent publication (see Favero 2014) I have addressed this shift towards increasing localization and contextualization in the world of interactive documentaries, ethnography and contemporary art.

Proposition 3 - Immersiveness

Through the last examples I have already started addressing the sensoriality and materiality of the digital image. Anthropology (and visual anthropology in particular) has recently been urging scholars to devote increasing attention to the sensorial side of human experience (Pink 2006 and 2007, MacDougall 2005, Pinney and Thomas 2001, Pinney 2004, etc.). Several scholars have shown the importance of addressing photographs not only as visible items but also as things, objects, sensory things that exist in time and space and that circulate in particular concrete networks of people. In her essay *Photographs And the Sound of History* (2005) Edward explores, for instance, the role of photographs among Australian Aborigines suggesting that, in this context, such items constitute “relational objects”. Central in articulating histories that have been suppressed, photographs do not only articulate something visual but constitute part of a much broader performance. They are held, caressed, stroked, sung. They become hence sound, the sounds of voices, of songs of memories becoming verbalized as stories; an oral history materializing the relationships between specific individuals who engage each other through such images. Edwards suggest hence that anthropology has to go «beyond the visual, and to explore the ways in which visual practices, such as the use of photographs, are integrally related to other sensory forms through which the past is articulated» (p. 41). Indeed according to her «digital pseudo-photography» (p. 42) does not allow for the creation of that depth which characterizes analog photography¹¹. I suggest, however, that her invitation should be taken on board also in the context of digital imaging too. The world of contemporary art and of smart phones constitutes an interesting platform on which to test such ideas. I will start with the latter.

Conventional mobile phones today allow their users to engage with the images presented on the screen in a number of creative ways. Images can be interacted with by changing the position of the phone or by touching the screen. With one finger we can move from one photo to the other pulling them away from the screen and inviting another image to enter it. With two fingers the image can be altered as to fill the whole screen with one single detail (the eye of a subject, etc.). When viewed through iPhoto or similar softwares images also contain (GPS produced) metadata regarding when and where they were taken. And if viewed through applications such as Facebook, Twitter or Instagram they end up containing a wide array of relational data (conveyed through “@” and “#”) re-



Picture 3. Screenshot of http://www.studioazzurro.com/opere/ambienti_sensibili/sensible_ma

garding the context in which they have been produced and previously viewed. The interactive qualities of smartphones combined with those of the apps used for viewing them hence seem to allow images to be imaginatively re-edited by every user when being viewed. Suddenly a picture containing a boy standing in front of a mountain may become a close-up of the mountain etc. When screening such images, viewers can interact with them zooming into details, removing details from the attention of the viewer and generating hence an ongoing re-interpretation of their content. The metadata contained by the picture also end up becoming part of the act of viewing leading to comments and memories being shared. Far from a passive moments of image-viewing this too is a performance through which viewers can generate a series of new perspectives and interpretations of the images viewed. From this point of view such practices of viewing images are not too dissimilar from those suggested by Edwards. These too are, in fact, characterized by sound, agency, emotions and the re-elaboration of memory. This is an interactive performance involving, several "actants" (cf. Weibel and Latour 2007; Basu and Macdonald 2007), one of them being the smartphone itself.

Let me contrast this with another example gathered from the world of contemporary art, where the use of interactive and immersive technologies has today become widespread.

Studio Azzurro is a company experimenting

since the 1990s with interactive technologies and with the construction of sensible environments. In "Sensible Map"¹² they display, through two projectors and an eight meters long sensible wall, a flow of individuals walking by and constructing with their movements a kind of human landscape surrounding the audience. The visitors will eventually discover that, by imposing their hands on the wall, they can stop one selected individual and start interacting with her/him. The character stops and starts sharing a story, an object, a song or a memory and then deposits such item (in their words a little "gift" to the viewer) on a virtual carpet projected on the ground. The result of this performance is an interesting decentring of the experience of viewing where the sensible gap between viewer and image is filled. Every visitor will, on the basis of her/his interactive immersion with the screen, in fact grasp one small but very particular entry into the world depicted by the installation (in this case a village in Morocco). Rupturing the sense of linear narrative the viewers will feel empowered to build up their own, subjectively constructed, story.

These examples reveal therefore the way in which new immersive technologies contain elements of tactility and sensoriality. Borrowing from Rancière (2008) we could suggest that digital images display here varying modalities of "imageness" incorporating not only the visible but also sound, touch and imagination. Digital images too can be interacted with, even though through a different set

of technological mediations. They hence appear to be not more nor less sensorial (and material, see below) than analog images.

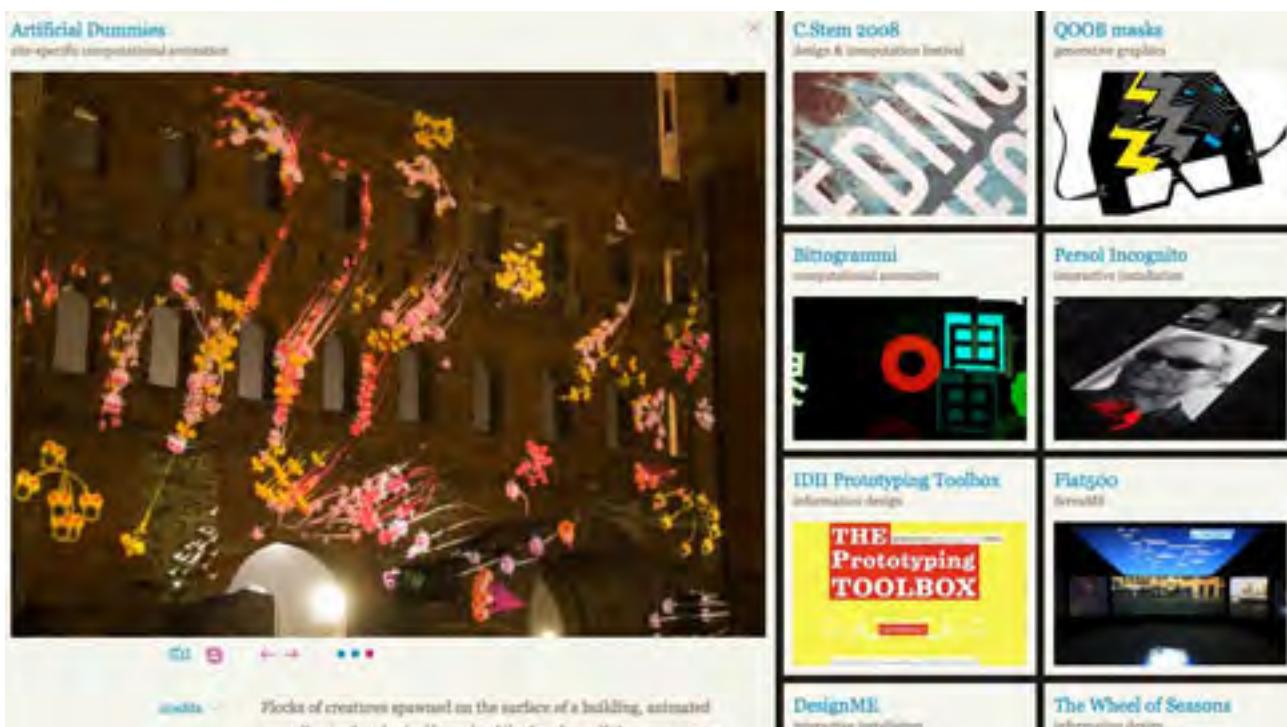
Proposition 4 - Materiality

Tapping on to the reflections above in this section I wish to further expand my reflections on the relation between digital images and materiality. I suggest here that certain new digital technologies, while acting on the boundary between virtuality and simulation, do also contribute in blurring the distinction between the material and the immaterial.

ToDo born in Italy in 2007 is a “next-gen design studio” whose work aims at playing, among other things, with notions of immateriality. “Artificial Dummies”¹³, an installation designed for interacting in particular with monuments and cultural heritage structures, appears to the viewer as a bombardment of colourful virtual bodies. Looking like, as in the words of its creators, “flocks of creatures”, these bodies invade the surfaces of the monuments selected, moving and bouncing around the physical boundaries encountered as if they were capable of sensing the design and appearance of the structure. They fly around the surfaces (always renewing their movements) exploring the new territory, flying through potential openings (such as windows,

arches etc.) but bouncing back when they encounter a solid surface («As if they had just migrated to a new habitat, our creatures would explore and try to adapt to the new environment»). Result of a meticulous mapping of the selected surface (and hence not building upon physically interactive bodies) “Artificial Dummies” leaves the viewer with the experience of having encountered a living, intelligent and sensorially gifted virtual body.

If we were to follow a definition of virtuality as «more than an electronic, externalized representation of our minds, but rather another reality that does neither simulate the real nor actualize the virtual but “whose reality is at best virtual”» (Grosz 2001: 81) or as, to put it in De Kerchove’s (1999) words, as externalization of our imagination, ToDo’s work is indeed a borderline case. Not properly an example of a “virtual” world this is perhaps more a matter of “simulation”, i.e. of a world constructed to be experienced as real. Nonetheless, this is exactly what may be relevant here, i.e. that spectators involved in such performances experience the virtual flying bodies, through their movements, as real and react in awe to their capacity of interacting with the material structure of the monument. From the perspective of the viewer, such immaterial bodies, in their interaction with the material surroundings on which they are projected, become therefore, contextually, material ones. Another example gathered from Studio Azzurro will



Picture 4. Screenshot from ToDo’s homepage (<http://www.todo.to.it/#projects/ad>)



Picture 5. Screenshot from Studio Azzurro's homepage (http://www.studioazzurro.com/opere/video_installazioni/il_giardino_delle_cose)

help in making this point even more evident while adding yet another sensorial perspective to the notion of the image.

In “The Garden of Things”¹⁴, a video-installation built with eighteen monitors and one long interactive table, Studio Azzurro explicitly addresses the idea of materiality within a digital environment. On the videos the viewers see hands, filmed in infrared technology, shaping up a variety of objects. At the beginning the objects cannot be seen. What the viewer sees is only hands moving around an invisible surface. Through the labour of the hands, however, heat is passed on to the objects (a pot, a sculpture) that suddenly come to life and become, because of the infrared rays, visible to the audience. In an interesting inversion, a sense of materiality is generated here not by the clay or flesh of the objects themselves, but by what Studio Azzurro’s homepage calls the “electronic magma”. When the hands release the pressure the objects change again shape, revealing (with the fading of the heat) a new set of textures and landscapes. Heat becomes here another coordinate in the definitions of the “image-ness” of the image (cf. Rancière 2008), one made available to the audience through the use of digital technology. Such installations do indeed point out digital images’ intrinsic material character.

Proposition 5 - The Frame

Lastly, let me address a central notion in most classical approaches to the image. The “frame” (and its attached notion of “enframing”, cf. Heidegger 1977) has constituted the pillar on which our understanding of, and approaches to, images have been built upon. A physical margin/limit (the border of the paper, or the boundaries of the optic frame) the frame has stood, in particular through the work of Heidegger (1977), for a metaphor of (epistemological and political) power. For Heidegger, in fact, technology involves a particular relation to the world and enframing is part of the task to be performed by that technology, one that highlights the relation between power and representation. Heidegger suggested that technologies of representation are far from neutral but they rather engender particular framings of the world and hence particular world-views (highlighting certain details, while hiding others). Now, I wonder, what if frames where no longer to be central to our approaches to the image? How could we then “re-frame” our understanding of the relation between the act of visually depicting the world and the power exercised therein in a world where images are no longer contained by frames?

This possibility is indeed already a reality. The examples offered so far do in fact already point in

that direction, making visible (in a very literal and material way indeed) the fading significance of the frame in contemporary imaging technologies. Smartphones, as I described above, do so by allowing the user to enlarge the image with the push and pull of two fingers. The imaginative capacity of the viewer contributes in making the frame of the image a transient and highly fluid notion. As I discussed above the viewer/user can in fact select to re-frame the frame by shifting the highlighted parts. Furthermore, the incorporation of metadata (of positional and relation nature) in the images that we conventionally use and produce today also indicate this need to expand the frame and to move “beyond” it (see Favero 2014). The world of contemporary arts, is indeed replete of such examples. GPS technologies have, for instance, been widely exploited by artists from all over the world. In the 2000 exhibition entitled “Amsterdam Real Time” Waag Society in collaboration with Esther Polak and Jeroen Kee produced an alternative map of Amsterdam generated by the movements of real people¹⁵. Handing out during a period of two months a tracer-unit to selected citizens of Amsterdam this group of artists was able to gather data which once visualized against a black background offered lines showing a city not registered through streets or blocks of houses, but exclusively through human use. Expanding upon a similar approach the 2012 Sideways Festival¹⁶ in Belgium hosted a

whole series of GPS drawing workshops. Aimed at experimenting with such technologies these workshops lead to the creation of original material that was later on hosted in an exhibition.

Christian Nold’s “Bio Mapping project” constitutes another example. Combining the use of GPS-tracking with Galvanic Skin Response (GSR, a biometric indicator of emotional arousal based upon the measuring of changes in sweat) this project aimed at studying the intensity of emotions in relation to the locations in which they take place. On the basis of such measurements, Nold generated proper emotional cartographies, a number of different visualization that can be explored in the form of 2D maps or also, through the use of Google Earth, in 3D. Photo 9 for instance shows such a point of intense emotional arousal mapped by the combined used of GPS and GRS at a busy traffic crossing.

Indeed Studio Azzurro anticipated this shift beyond the frame already in 1984. In the video installation “Il Nuotatore” (“The Swimmer”) twenty-four monitors expose the viewer to a suspension in the notion of the television frame. The monitors placed one after the other (and projecting images obtained by filming with twelve cameras a swimmer from the border of the water), are transversed by a swimmer moving from one monitor to another in a continuous flow. Blurring the physicality of the frames of the monitors, the swimmer decentres the



Picture 6. Image of a GPS installation (<http://www.gpsdrawing.com/workshops/extra/sideways.html>)

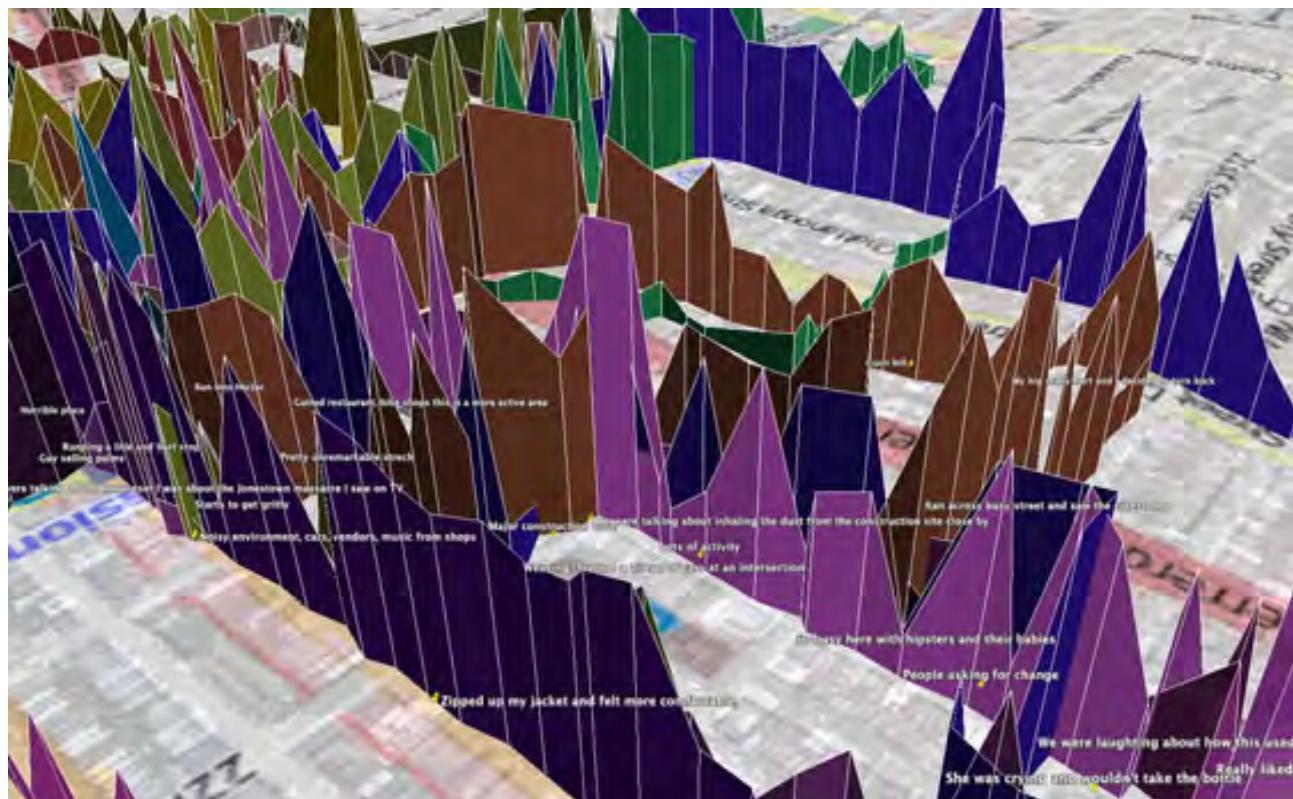
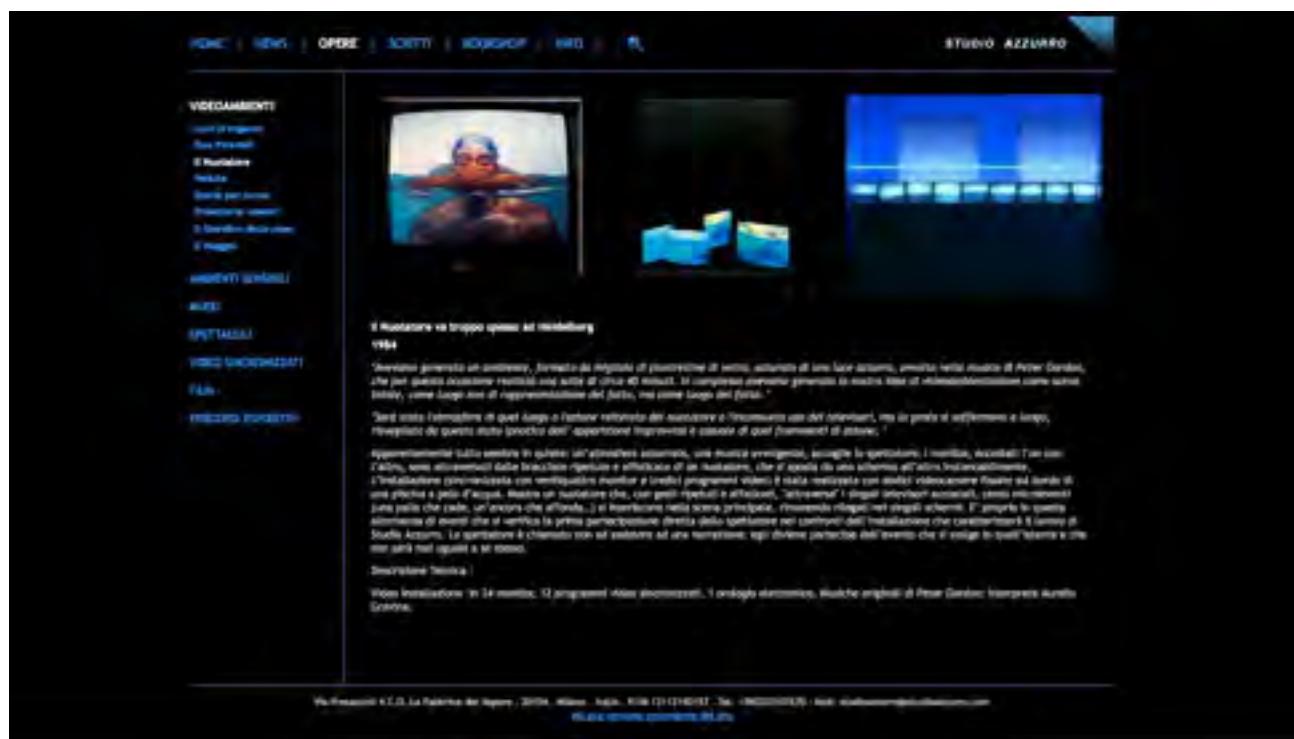


Photo 7. Image from Christian Nold's work (<http://mobileinterfacetheory.com/wp-content/uploads/2011/04/Figure2-3.jpg>)



Picture 8. Screenshot from http://www.studioazzurro.com/index.php?com_works=&view=detail&cat_id=1&work_id=15&option=com_works&Itemid=7&lang=it

notion of wholeness and control generally connected to the experience of viewing moving images from within a television frame (cf. McQuire 1998).

Evidently highlighting the mobility and liquidity of contemporary frames, smartphones and many contemporary art installations urge us to acknowledge the changing meaning of visibility and invisibility in the context of image-making. This is a topic that has been addressed by scholars in the field of visual culture since long. In his seminal approach to the reading of images Roland Barthes suggested that the meaning(s) of a photograph is «invisible. It is not it that we see» (1993:77). Characterized by a double dialectic photographs are between the here and now and the there and then. As Garlic (2002) has phrased it, when we look at a photograph we reopen a particular space of experience. There is a relation existing through both time and space to the moment encapsulated in the picture. This moment is at once eternal, and at the same time ephemeral, it has passed and yet it continues to exist in the present. Moving away from notions of photography as something able to “capture” and “render back” reality such scholars have worked on the power that photographs have in decentring the principles of representation. What the experiences and devices described here seem to do is exactly to make evident, “visible” and tangible such invisibility. Such projects push us into a new direction, one where invisibility is not only a metaphor for grasping an ideological (in Barthes terms “connotative”) dimension but is also actually something quite literally “within our sight”. How do we cope with images whose content can never fit into a frame and whose consumers (viewers) are increasingly socialized into these various forms of imagining what is left out (quite literally again) of the images?

Conclusions

Far from ready-made objects waiting to be interpreted, images constitute today a complex, liquid reality (see Bauman 2000) made up of components that integrate the visual field with what goes beyond it. As Rokeby (1995) has suggested, aesthetics in a digital context is about the creation of relationships rather than about a finished visible artwork (cf. also Bourriaud 1998). Digital images seem however to bring back to our attention insights that have characterized the study of images at large, hence asking us to reinsert the past in our present. I am convinced that a greater exposure to, and a critical experimentation with, digital technologies can lead scholars at large (and anthropologists in particular) to open up this terrain even fur-

ther. As I have attempted at showing with this paper, the exposure to new technologies and new artistic practices can lead, paraphrasing MacDougall (1997) to the discovery not only of «different ways of understanding, but also [of] different things to understand» (1997: 287).

Notes

¹ For this paper I am gratefully indebted to Nicola Ciancio for his precious suggestions and insights into the world of digital art.

² I am putting the pronouns “we”, “us” and “our” within brackets in this section of the text in order to demarcate my critical stance towards universalistic notions that surround many writings on digital technology. “We”, “us” and “our” are here therefore only convenient forms referring to the context within which “we”, as academics working in industrialized countries, work and live rather than claiming any ideas of universality (I will discuss this in greater detail further down in this article).

³ As McQuire (1998) suggest when we photograph from afar we get socialized into the idea that not only we can take possession of that far away view but also that someone else from a far away position can view us and take possession of us through their own view.

⁴ I will not here develop this point any further but suffice it to say that the presence of migrants in Italy, for example, is, by most Italian citizens, primarily acknowledged as something they can literally see (as a spectacle, by walking on the street or watching photographs) while seldom being part of the daily emotional life. In a constant play of visibility and invisibility migrant in Italy become visible objects of entertainment and threat (in films, reportages etc.) while being invisible in everyday life.

⁵ The video can be seen at <http://www.youtube.com/watch?v=ANCWMHWIFhQ>

⁶ Chris Pinney (1997, 1992) among others has shown the importance of addressing questions of visual culture outside the West and shown the way in which, for instance, the aesthetics of Indian photography and Hindi films reproduce key notions of the Hindu social system and notions of the person.

⁷ <http://www.sarai.net/practices/cybermohalla>

⁸ <http://www.tkdl.res.in/tkdl/langdefault/common/home.asp?GL=Eng>

⁹ I have in fact been able to explore modalities of using Flickr in particular through my work with Italian net-

based VisualArtsContest, an association holding photographic competitions through Flickr.

¹⁰ <http://www.zero.eu/>

¹¹ In Edwards' words, "[t]he social act of gathering around a computer screen to look at images is markedly different from that of handling photographs, touching them, stroking them and handing them to kin and to friends, or sitting alone in quiet contemplation of an image held in the hand" (Edwards 2003: 90-91)

¹² http://www.studioazzurro.com/opere/ambienti_sensibili/sensible_map

¹³ <http://www.todo.to.it/#projects/ad>

¹⁴ http://www.studioazzurro.com/opere/video_instalazioni/il_giardino_delle_cose

¹⁵ <http://realtime.waag.org>

¹⁶ <http://www.gpsdrawing.com/workshops/extra/sideways.html>

References

Aufheben

2004 http://www.geocities.com/aufheben2/auf_12_oilwars.html

Augé M.

1996 *Non-Luoghi: introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera.

Bakardjieva M., Feenberg A.

2002 «Community, technology and democratic rationalization», *The Information Society*, 18 (3): 181-192.

Barbatsis G., Camacho M., Jackson L.

2004 «Does it speak to me? Visual aesthetics and the digital divide», in *Visual Studies*, Vol. 19, n. 1:p. 36-51.

Barthes. R.

1977 *Image Music Text*, London, Fontana press.

1993 *Camera Lucida: Reflections on Photography*, London, Vintage.

Basu P., MacDonald S.

2007 *Exhibition Experiments – New Interventions in Art History*, London, Blackwell Publishing.

Baudrillard J.

1984 *The Evil Demon of Images*, Sydney, Power Institute.

1994 *Simulacra and Simulation*, MI, The University of Michigan Press.

1996 *Il Delitto Perfetto: la Televisione ha ucciso la Realtà?*, Milano, Raffaello Cortina.

Bauman Z.

2000 *Liquid Modernity*, Stafford BC, Polity Press.

Berger, J.

1972 *Ways of seeing*, London, Penguin.

Bourriaud, N.

1998 *Relational Aesthetics*, Dijon, Les Presses du Reel.

Chambers I.

2008 *Mediterranean Crossings: The Politics of an Interrupted Modernity*, Durham CA, Duke University Press.

Debord G.

1967 *The Society of Spectacle*: <http://www.nothingness.org/SI/debord/index.html>.

De Kerckhove D.

1999 «Virtual Reality for collective cognitive processing», in Druckrey T. (ed.), *Ars Electronica: Facing the Future*, Cambridge, MA, MIT Press: 234-240.

Deleuze G.

1997 *Differenza e ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina.

Der Derian J.

1994 «Simulation: The Highest Stage of Capitalism?», in Kellner D. (ed.), *Baudrillard: A Critical Reader*, London, Blackwells.

Dickin, J. (ed.)

2002 *The Internet as a Site of Citizenship. Information Deficit: Canadian Solutions Conference*, Calgary, University of Calgary, Université de Montreal.

Eco U.

1988 *Sugli Specchi e altri saggi*, Milano, Bompiani.

Edwards E.

2005 «Photographs And The Sound Of History», in *Visual Anthropology Review*, Vol. (1 and 2): 27-46.

Fabian J.

1983 *Time and the Other*, NY, Columbia University Press.

- Favero P.
- 2013 «Getting our hands dirty (again): Interactive documentaries and the meaning of images in the digital age», in *Journal of Material Culture*, Vol. 18, Issue 3: 259-277.
- 2014 «Learning to Look Beyond the Frame: Reflections on the changing meaning of images in the age of digital media practices», in *Visual Studies*, Vol. 29, Issue 2: 166-179.
- Garlick S.
- 2002 «Revealing The Unseen: Tourism, Art And Photography», in *Cultural Studies* 16(2) 2002: 289-305.
- Gere C.
- 2005 *Digital Culture*, London, Reaktion Books.
- Grimshaw A.
- 2001 *The Ethnographer's Eye*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Grosz E.
- 2001 *Architecture from the Outside. Essays on Virtual and Real Space*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Heelas P., Lash S., Morris P. (eds)
- 1996 *Detraditionalization*, Cambridge, Blackwells.
- Heidegger M.
- 1977 *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, Harper.
- Koskinen I.
- 2004 «Seeing with Mobile Images: Towards Perpetual Visual Contact»: <http://www.fil.hu/mobil/2004/>
- Ito M.
- 2005 «Intimate Visual Co-Presence»: www.spasojevic.org/pics/PICS/ito.ubicomp05.pdf
- Massumi B.
- 1987 «Realer than Real: the Simulacrum According to Deleuze and Guattari»: http://www.anu.edu.au/HCR/first_and_last/works/realer.htm
- 2002 *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, Duke University Press.
- Mac Dougall D.
- 1997 «The Visual in Anthropology», in *Rethinking Visual Anthropology*, in Banks M., Morphy H. (eds), New Haven, Yale Univ. Press.
- 2005 *The Corporeal Image*, Princeton: Princeton Univ. Press.
- McLuhan M., Fiore Q.
- 1967 *The Medium is the Message*, London, Penguin.
- McQuire S.
- 1998 *Visions of Modernity: Representation, Memory, Time and Space in the Age of the Camera*, London, Sage.
- Merleau Ponty M.
- 2012 (1962) *Phenomenology of Perception*, New York, Routledge.
- Murray S.
- 2008 «Digital Images, Photo-Sharing, and Our Shifting Notions of Everyday Aesthetics», in *Journal of Visual Culture* 2008, Vol. 7, Issue 2: 147-163.
- Nancy J.L.
- 2002 *Tre Saggi sull'immagine*, Napoli, Cronopio.
- Peters J. D.
- 1997 «Seeing Bifocally: Media, Place, Culture», in Ferguson J., Gupta A. (eds), *Culture, Power and Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham, NC, Duke University Press: 75-92.
- Pink S.
- 2006 *The future of visual anthropology: engaging the senses*, London, Routledge.
- 2007 *Doing Visual Ethnography*, London, SAGE.
- Pinney C.
- 1992 «The parallel histories of Anthropology and Photography», in Edwards E. (ed.), *Anthropology and Photography 1860-1920*, New Haven, Yale University Press.
- 2004 *"Photos of the Gods": the Printed Image and Political Struggle in India*, London-New Delhi, Reaktion-Oxford University Press.
- Pinney C., Thomas N. (eds)
- 2001 *Beyond Aesthetics*, Oxford, Berg.
- Rancière J.
- 2008 *The Future of the Image*, London, Verso.
- Rokeby D.
- 1995 «Transforming mirrors: subjectivity and control in interactive media», in Simon Penny (ed.), *Critical Issues in Electronic Media*, Albany, University of New York Press: 133-158.
- Sliwinski S.
- 2006 «Camera War, Again», in *Journal of visual culture*, vol. 5 (4): 89-93.

Sontag S.

2003 *Regarding the pain of others*, London, Penguin.

Taylor L.

1994 «Introduction», in Taylor L. (ed.), *Visualizing Theory: Selected Essays from V.A.R. 1990-1994*, New York, Routledge.

Van House N. A.

2011 «Personal photography, digital technologies and the uses of the visual», *Visual Studies*, Vol. 26, Issue 2: 125-134.

Virilio P.

2007 *Art as Far as the Eye Can See*, London, Berg.

Weibel P., Latour B.

2007 «Experimenting with Representation: Iconoclash! and Making Things Public», in Basu P., MacDonald S. (eds), *Exhibition Experiments – New Interventions in Art History*, London Blackwell Publishing.

Wellman B.

2001 «Physical place and cyber place: The rise of networked individualism», in *International Journal of Urban and Regional Research*, 25(2): 227-252.

Donatella Schmidt

Note su Femen e la sua protesta. Alla ricerca di chiavi interpretative

1. Premessa

Anna Hustol ha pubblicamente dichiarato che la principale ragione d'essere di Femen, movimento di cui è presidente, è portare alla luce l'impatto negativo che il turismo sessuale e la prostituzione hanno sull'Ucraina. Con questa dichiarazione Femen sembra volersi iscrivere alla lista di altri gruppi di attivisti per i diritti di genere nel paese, come *Ofenzywa* o la *Orange Revolution*. Tuttavia, le modalità di retorica e di pratica del movimento mirano a una visibilità che viene percepita oltre gli abituali confini in cui si muovono gli altri gruppi e oltre le accettabili pratiche del femminismo. Nel saggio che segue, ci proponiamo di riflettere sulle modalità con cui i messaggi vengono convogliati e di soffermarci sulle più convincenti interpretazioni di Femen. La nostra intenzione principale è quella di restituire lo stato dell'arte della discussione, senza necessariamente prediligere una linea di lettura determinata, lasciando al lettore o alla lettrice questo compito. Anche se, al termine del saggio, suggeriamo le chiavi interpretative che ci sembrano più fertili.

2. Il corpo come arma, manifesto di un movimento

Dall'anno della sua fondazione, il 2008, le proteste di strada sono la tattica prescelta da Femen perché considerata la forma più immediata per attrarre l'attenzione. Due anni dopo, il formato della protesta si è ormai consolidato: giovani donne a seno scoperto, torso nudo dalla cintola in su e pantaloni sdruccioli o mutandine dimostrano contro vari aspetti di disegualanza di genere attraverso slogan dipinti sul corpo, in particolare sul busto, ma anche su braccia, ventre, dorso, utilizzando la parodia politica e facendosi gioco dei simboli nazionali, primo fra tutti il *vinnichuck*, il tradizionale copricapo florale della novella sposa.

Nel corso delle proteste, vengono spesso imitati atti di violenza e molestia fisica o anche l'atto del

coito; la tecnica mimetica è introdotta per suscitare un impatto emotivo nell'audience capace di far rivivere le condizioni di sopraffazione nella relazione fra i generi. Da ogni protesta vengono ricavati dieci secondi di *video clip* da mettere in rete che diviene così anche un canale di informazione alternativo sulla politica interna. Altre tattiche affiancano le uscite in strada come apparizioni in biancheria intima su riviste maschili in pose da *Black Panthers*, o campagne di *body-art* via rete in cui si chiede ai visitatori virtuali di votare per il paio di capezzoli meglio dipinti. Fondatrici del gruppo sono Anna Hustol, trentenne esperta di teatro e, per un periodo, assistente della cantante Tina Carol, Alexandra Shevchenko e Oksana Shachko, l'artista del movimento. Fra le altre attiviste spicca Inna Shevchenko ricercata dai servizi segreti per aver segato una croce nel centro di Kiev. Delle circa trecento attiviste di Femen solo una minima parte partecipa alle proteste di strada; sono loro ad entrare costantemente in conflitto con la polizia, a essere imprigionate, processate, multate, contuse e anche sequestrate. Da tutti questi ingredienti si viene costruendo l'immagine di Femen che viene conosciuta in Ucraina e progressivamente esportata altrove. La Francia è stata la prima sede del movimento fuori dai confini ucraini perché è il paese che ha accolto alcune attiviste, fra cui Inna Shevchenko e Anna Hustol, ricercate per l'episodio del taglio della croce compiuto in solidarietà con le *Pussy Riot*, movimento rock russo nato a seguito di Femen, e sotto processo a Mosca. «Sosteniamo ogni tipo di attivismo perché uno dei nostri obiettivi è ispirare le altre donne a lottare per i propri diritti. Siamo contente di vedere come le donne russe abbiano deciso di protestare dopo aver visto nascere il nostro gruppo», ha dichiarato la Hustol sul sito del movimento. Le attiviste hanno manifestato contro la detenzione in carcere del primo ministro Yulia Tymoshenko, contro la dittatura del presidente Lukashenko in Bielorussia, contro i campionati di calcio Euro 2012 in Ucraina e in Polonia, contro Vladimir Putin in Russia. Successivamente hanno manifestato a Davos (al World Economic Forum), in Tunisia (in favore di

Amina Tyler, l'attivista su cui pesa una *fatwa*), a Rio de Janeiro (contro il sesso facile al Carnevale), a Roma (celebrando le dimissioni del premier Silvio Berlusconi), a Parigi (in favore degli omosessuali), a Montreal (al gran premio di Formula 1, contro la capitale del sesso nordamericana), nel nord della Francia (contro il fascismo di Marine Le Pen), a Istanbul (contro il primo ministro Erdogan) solo per citare alcuni dei luoghi più noti. E, più di recente, a Parigi, contro l'ISIS; contro il cabaret *Moulin Rouge* in occasione del suo 125° anniversario; contro i separatisti filorussi che hanno abbattuto un aereo che sorvolava l'Ucraina e al museo Grevin uccidendo simbolicamente Putin e danneggiandone la statua di cera. Per protestare contro Putin, un'attivista si è fatta lanciare addosso un secchio di sangue ghiacciato, invitando altri giovani in Europa a fare altrettanto. «Le nostre armi non sono soltanto i seni nudi, ma anche mani forti, gambe e cervello veloci. Abbiamo creato la tattica del sexism per darci la possibilità di entrare in luoghi militarizzati o circondati dalla polizia per guardare negli occhi i nostri nemici» (Anna Hustol in un'intervista rilasciata al *Huffington Post*, 2 settembre 2014). Per organizzare una protesta le attiviste raccolgono informazioni sul personaggio che vogliono attaccare o sul tema che vogliono porre in luce e quindi scelgono luogo e data. Alcuni di questi momenti forti di Femen sono stati narrati nel documentario dell'australiana Kitty Green «L'Ucraina non è in vendita» (titolo originale: *Ukraine is not a brothel*) uscito nel 2013. Il film mostra le immagini di manifestazioni in 100 piazze nel mondo e parla del significato che le attiviste danno alla loro azione contro il turismo sessuale, il maschilismo, la prostituzione, la dittatura e l'ingerenza conservatrice della Chiesa ortodossa: «Il nostro dio è donna. La nostra missione è protestare. Le nostre armi il seno nudo».

3. Premesse che contano: ideale verso reale

Se guardiamo al contenuto, la protesta ha senso. Nel momento in cui appare Femen, l'industria del sesso in Ucraina è in piena espansione: prostituzione, agenzie matrimoniali, turismo sessuale, traffico di persone. Alcune stime relative al 2012 contano 80.000 donne che lavorano come prostitute nel paese, di cui una ogni sei minore e 100.000 donne coinvolte all'estero, con l'Ucraina diventata in breve il polo d'attrazione principale del turismo sessuale europeo¹. Complice della situazione un'economia debole seguita all'indipendenza e uno sforzo modesto da parte del governo nel promuovere equità di genere in campo lavorativo dove non solo

il trattamento salariale è minore, ma le molestie sessuali sono la norma. Storicamente, prima che l'Ucraina fosse assorbita dall'impero sovietico, le donne ucraine godevano di uno status inimmaginabile per le donne russe, condizione in parte collegata all'organizzazione matrilineare della società (Rubchak 1996). Una volta entrate in orbita sovietica entrano massicciamente nel mercato lavorativo e, sul piano politico, possono contare su una rappresentanza notevole nel Soviet supremo. Tale rappresentanza crolla nel 1991, quando l'Ucraina ottiene l'indipendenza; inoltre, i due partiti che sostengono di appoggiare gli interessi lavorativi delle donne non arrivano alla soglia necessaria per conseguire un posto in Parlamento. Contemporaneamente, la retorica politica celebra la donna, la sua bellezza e soprattutto la sua missione che, nelle parole di Lytvyn è «quella di essere la Berehynia del focolare domestico» (Rubchak citato in Kim 2013). Il mito di Berehynia, spirito femminile, è ripreso nel nazionalismo ucraino post-indipendenza che la assume a protettrice dei valori tradizionali del paese; e infatti una sua statua con le braccia alzate sventta su una colonna alta 60 metri nel centro di Kiev. Protettrice di tutti, ma soprattutto modello del ruolo assegnato alla donna di madre e di nutrice.

L'ideale ucraino della femminilità rifiuta inoltre l'immagine mascolinizzata della lavoratrice, diffusa in periodo sovietico, e chiede alla donna di tornare a occuparsi della casa e dei figli, ma di non rinunciare a essere bella. Il primo ministro Yulia Tymoshenko costruisce la sua carriera politica su questo ideale di Berehynia dichiarando in varie occasioni di sentirsi come una madre che protegge i suoi figli (Kim 2013) e non rinuncia a mettere in risalto la sua femminilità. Tale ideale stride fortemente con la realtà del paese dove la mancanza di opportunità lavorative, l'apertura verso l'Europa occidentale, il desiderio di acquisire beni di consumo conduce molte donne in una spirale diversa. Questa contrapposizione tra ideale e reale è ben rappresentata dalla giustapposizione tra la corona di fiori (il *vinnichuck*) che simboleggia la novella sposa della tradizione ucraina e i seni nudi che rimandano a una donna di facili costumi: vergine e prostituta.

4. «Venni, mi spogliai, vinsi»?

E veniamo alla domanda forse scontata, ma importante: Femen è femminista? Vale a dire, magari con sue modalità peculiari – in parte derivate dal fatto che in Ucraina la storia femminista è stata discontinua – il movimento può essere interpretato sotto questa luce? E il suo messaggio è riconosciuto dalla gente comune alla quale è diretto? Va chiarito

subito che non è nostra intenzione rispondere a questa domanda in termini generici e oppositivi bensì inserirla in una riflessione che si colloca all'interno dei confini dell'Ucraina, che rimane il nostro scenario principale di riferimento. Solo a margine lo scenario si amplia per includere alcune risonanze al di fuori dei confini, in particolare la Francia e parte del mondo arabo. Siamo certamente consapevoli che per il pensiero postcoloniale – e qui il riferimento va a Faye Harrison oltre che a Spivak – non esiste un femminismo unico. Quello che poniamo è dunque un interrogativo che si pone la società stessa, in particolare la componente femminile impegnata, della quale tentiamo di seguire le linee argomentative. Sicuramente ci sono stati momenti di cooperazione con altri gruppi attivi sul fronte dei diritti della donna in Ucraina, per esempio nel corso del Congresso nazionale di bioetica del 2010 sul tema dell'aborto. Senz'altro c'è una decisa presa di posizione delle attiviste che rifiutano un femminismo accademico confinato in aule e in biblioteche e si allontanano dalla percezione stereotipata presente in Ucraina che lo associa a donne poco femminili e lesbiche. Propongono una rottura con queste immagini sostituendo al loro posto donne giovani e sexy che protestano all'aperto, in strada. Peraltra la formazione delle tre fondatrici di Femen sul femminismo, avvenuta solo attraverso letture – e una in particolare, il testo di August Bebel, è stata importante – era incompleta e non esente da stereotipi. Nello stesso tempo Femen, pur apertamente critica nei confronti di un femminismo accademico che considera obsoleto e in cui non si riconosce², guarda a Occidente per un modello di equità di genere dove l'accento è posto sulla libertà dell'individuo in quanto tale. Ci sono poi le dichiarazioni delle attiviste: «Femen tenta di portare una nuova visione del femminismo dove il corpo, attraverso la nudità, diventa uno strumento attivo per confrontarsi con la chiesa, la società dittoriale, l'industria del sesso» e sempre la Schevchenko: «I nostri corpi s'impongono come una nuova voce, una trasformazione del femminismo. Noi siamo nude perché siamo femministe» (Inna Schevchenko citata in Paveau 2013). La posizione nei riguardi del femminismo è dunque caratterizzata da un doppio e simultaneo movimento di allontanamento e di avvicinamento.

Sul fronte accademico femminista, tuttavia, la posizione verso Femen non è così chiara. Maria Majerchyk e Olga Plakhotnik, nell'articolo seminale apparso in "Krytyka" (citato in Zychowich 2010), lo vedono come un movimento radicale post-sovietico in favore delle donne, in diretta opposizione al governo ucraino neo-conservatore che restringe il ruolo della donna all'ideale convenzionale di madre di famiglia; il carattere radicale è dato proprio dal

luogo, le proteste in strada, viste come una trasgressione dello spazio pubblico in genere riservato ai maschi. Questa concettualizzazione oppositiva spazio pubblico maschile *vs* spazio privato femminile, peraltro ben nota nella letteratura dedicata, è presente anche in Maria Dmytryeva che tuttavia guarda negativamente a Femen, a suo giudizio incapace di utilizzare propriamente il potenziale del discorso femminista proprio a causa dei suoi metodi (citata in Arkhipenko 2012).

La nota dominante della critica decisamente non è lusinghiera: le giovani di Femen mostrano il corpo solo come mezzo per acquisire popolarità, si rendono oggetti sessuali per richiamare l'attenzione dei media perpetuando così lo sguardo maschile sui corpi femminili. Di più: con il loro comportamento dimostrano di essere loro stesse vittime della società patriarcale. Inoltre, la destra accademica le accusa di diffamare i simboli nazionali (in primo luogo il già citato *vinnichuck*) e la sinistra di gettare discredito su quanto ottenuto dal femminismo. Il cittadino comune, spesso spettatore casuale delle proteste di strada, secondo Viktoriya Arkhipenko, tende a ridurre la protesta alla sessualità di corpi svestiti senza curarsi del messaggio che questa porta (Arkhipenko 2012). Questo avviene perché la protesta di strada è percepita come una sorta di "offesa" in quanto trasferisce una dimensione intima³ – il corpo nudo e il conseguente richiamo al sesso – in uno spazio non appropriato, quello sociale. La Arkhipenko supera la dicotomia pubblico/privato, usata a fini interpretativi, e interpreta il movimento avvalendosi del modello di intimità tratto da Hannah Arendt. Inoltre, i corpi femminili, esteticamente e sessualmente attraenti, sono irraggiungibili per la parte maschile presente, che può provare un desiderio frustrato. Infine, gli spettatori occasionali possono avvertire disgusto o vergogna per il comportamento di Femen, sentimenti che creano ostilità verso il movimento a prescindere dalla bontà o meno della causa di cui si fa promotore. Pertanto, se l'esposizione della dimensione intima è utilizzata al fine di catturare l'attenzione del pubblico, l'obiettivo è senz'altro raggiunto, ma se invece il fine ultimo è il messaggio inviato, il fatto che questo sia effettivamente ricevuto e decodificato rimane in forse (*ibidem* 2012: 31). Di conseguenza una protesta, di cui non si colga il messaggio e il senso a questo collegato, rimane svilta. Come a dire che nella nota parafrasi «venni, spogliai, vinsi», attribuita a Inna Schevchenko, il *vinsi* rimane in dubbio.

5. Da corpo inscritto a soggetto politico poco virtuoso

Innegabilmente il movimento si avvale di donne che incarnano un preciso ideale di bellezza: *pop stars* bionde e appariscenti. Da un lato si rinforza lo stereotipo che gli unici corpi che possono permettersi di esibirsi siano quelli di giovani, dall'altro proprio l'esibizionismo irride quel corpo perfetto e lo copre di vergogna. Questa evidente doppia valenza del corpo esibito ha suscitato interesse anche da parte del mondo accademico fuori dall'Ucraina che si è posto la domanda: in che modo va interpretato Femen?

La linguista Marie-Anne Paveau legge la nudità come un discorso composito costituito da più elementi: il seno nudo, le scritte sul petto, le urla, la corona di fiori (Paveau 2013). Sono i seni la parte del corpo che simboleggia la lotta, quella che ha dettato critiche e censure diverse, quella che ha reso Femen popolare, quella che suscita emozioni e eccitazione: «La gente si interessa di più del colore delle mutande di Tina Karol che di una conferenza sul femminismo» ha dichiarato la fondatrice Anna Hutsol. Il corpo è significante in quanto espone i seni i quali, a loro volta, significano il corpo femminile in lotta. Il corpo appare ridotto al suo seno, Femen stesso appare ridotto ai suoi seni. È un tipo d'attivismo «provocatore, ma che ci permette di prendere la temperatura, di renderci conto del livello di liberazione delle donne in ogni paese» (Inna Schevchenko). Le iscrizioni sul corpo – busto, ventre, braccia, gambe – sono brevi slogan in lingua ucraina, russa e inglese, ma anche nelle lingue del luogo dove viene inscenata la protesta, in grassetto nero maiuscolo; i capezzoli sono tinti in giallo e blu, i colori della bandiera dell'Ucraina. Per la Paveau il corpo non costituisce un semplice supporto sul quale scrivere gli slogan, bensì il mezzo attraverso il quale le scritte si realizzano, è un corpo costitutivo della scrittura come a dire che «il corpo è fatto di altra cosa oltre il corporale così come il linguaggio è fatto di altra cosa oltre che la lingua» (*ibidem* 2013: 5). Questo corpo-discorso, per essere inteso, deve essere contestualizzato e integrato dalle parole urlate nel corso delle manifestazioni e dalla corona di fiori, il simbolo nazionale e tradizionale della sposa. Ciascuno di questi elementi – la nudità, le iscrizioni, le grida, la corona – costituisce un insieme semiotico che è lo strumento di una pratica discorsiva di carattere politico. La contestualizzazione, di cui parla la Paveau, ci trova particolarmente d'accordo in quanto la produzione di un discorso, e il corpo-discorso non fa eccezione, non può essere recepito se non attraverso i quadri culturali e ambientali dei destinatari, ossia delle persone

per le quali è pronunciato. Questo vale anche e soprattutto se l'audience è occasionale perché si trova a essere spettatrice casuale nei luoghi prescelti per le proteste. Ed è proprio su questo punto, se interpretiamo bene quanto scrive la Paveau, che le attiviste di Femen sono deficitarie, in particolare quando agiscono fuori casa: i loro enunciati discorsivi non si adattano alla visione del mondo, vale a dire al sistema valoriale fatto di storia, memoria, norme di quel particolar luogo. Risulta pertanto giustificata e comunque comprensibile la critica feroce seguita alla loro protesta dentro la cattedrale di Notre Dame in quanto né le scritte «Papa hai finito» né la tenuta, seminude in un posto sacro, né le urla in un ambiente di pace si conformavano a quel sistema.

Una considerazione simile può essere fatta per l'attivista che ha inscenato il *topless jihad day*, facendosi ritrarre inginocchiata in atteggiamento di preghiera su un tappetino arancione, turbante verde, barba finta e seno nudo. Tale parodia ha suscitato la reazione, apparsa su twitter, del *Muslimah Pride*, ossia dell'orgoglio di essere donne e musulmane che non si riconoscono in Femen e non chiedono di essere liberate. Come suggerisce Fatema Mernissi, scrittrice marocchina, è conveniente muoversi con cautela quando un movimento sconfina su territori altrui per evitare di usurpare le cosiddette voci native e di svilire tutto il lavoro che viene fatto dai gruppi locali (citata in Chollet 2013)⁴. Come a dire che una campagna di solidarietà fra donne, come quella messa in atto da Femen, è benvenuta solo se non perpetua stereotipi e pregiudizi, solo se non si ostina a esportare il suo stile che può risultare un'arma non efficace per ogni latitudine. Leggermente diverso il caso di Amina, la ragazza tunisina che con le frasi «Il mio corpo mi appartiene» e «a farsi fottere la vostra morale», scritte in arabo sul busto nudo, ha spinto la Commissione per la promozione della virtù a chiedere per lei la lapidazione. La provocazione individuale di Amina ha ricevuto vivace solidarietà da parte di Femen, ma nel complesso poca adesione da parte delle connazionali e di altre donne musulmane impegnate nel campo dei diritti di genere. Il corpo-discorso di Femen è innegabilmente politico, ma non pare volersi adattare a contesti valoriali diversi, dimostrando, per la Paveau, di essere caratterizzato da «*petite vertu discursive*», da poca virtù discorsiva.

6. Una politica performance

E se smettessimo di chiederci se Femen sia femminista o meno e se le sue attiviste rappresentino o meno un buon esempio di femminismo e cercassimo invece altre chiavi interpretative? È questa la

domanda che si pone Jessica Zychowich in un saggio opportunamente intitolato «Two bad words: Femen and Feminism» (Zychowich 2011). La proposta è di guardare a Femen come a un gruppo performativo con una piattaforma politica. Il cast c'è: giovani bionde attraenti. Il palcoscenico pure: la strada prima e i social network poi. La tecnica anche: giochi di ruolo dal forte impatto emotivo. Gli strumenti preferiti: satira e parodia. E inoltre, attenzione al contesto ucraino al quale si intende comunicare il messaggio, sul quale si intende agire e senza il quale il gruppo non avrebbe senso. Come già accennato, questa attenzione al contesto è molto meno attenta quando varca i confini nazionali e pretende di imporre un messaggio universalistico. I due ingredienti, performance e politica, non sono una novità: pensiamo al caso di Beppe Grillo e al suo movimento 5 Stelle; certo, le modalità sono diverse, ma c'è spettacolo e c'è impegno politico e risulta difficile capire quale dei due venga prima, tanto sono intrecciati. Femen non improvvisa le proprie performance, al contrario le disegna con meticolosità, ha personale dedicato alla cura di ogni aspetto dell'evento in programma e riceve donazioni anche sostanziose. Per la Zychowich il fatto di limitare il numero delle attiviste che si esibiscono a un massimo di venti, di preservare così il loro stato di celebrità e personalizzare le loro proteste «rinforsa la loro iconicità al costo di reificare e presentare il femminismo come un prodotto di vendita piuttosto che di libero accesso attraverso un dialogo aperto»⁵. L'autrice si chiede se sia lecito che Femen ponga il copyright su quanto dovrebbe appartenere a ogni donna, il femminismo.

Se invece si tenta di capire Femen nel modo in cui lo vede la Hutsol, ossia un intreccio tra performance e marchio di vendita, entrambi usati con un fine, l'interpretazione si amplia: «Se si possono vendere *cookies* attraverso l'attrazione di massa, perché non applicare lo stesso metodo sul fronte sociale?» (Hutsol citata in Zychowich 2011)⁶. L'accento sull'aspetto performativo monetario non convince la Zychowich che fa notare che più di una attivista ha rinunciato a opportunità lavorative per protestare con Femen e che manifestare non è proprio una passerella perché presenta rischi concreti. La Zychowich è più propensa a porre l'accento sull'aspetto estetico narrativo sottolineando come in ogni performance l'estetica sia fondamentale: dai costumi agli slogan sul corpo, dai personaggi interpretati ai post sulla rete ogni aspetto è studiato per apparire spontaneo⁷. Nello stesso tempo l'esuberanza delle giovani attiviste coinvolge l'audience, reale o virtuale, in un discorso narrativo più ampio. Questa posizione sembra avvalorata da quanto dichiara la Hutsol all'autrice stessa: «Le nostre idee,

le nostre proteste sono piene di ideologia e filosofia. Una filosofia di vita. Gli uomini in cerca di uno spettacolo o un cabaret vadano a vederli altrove. Noi facciamo qualcos'altro: protestiamo»⁸ (*ibidem* 2011: 223). La Hutsol distingue Femen da un intrattenimento qualunque, sottolineandone l'anima politica. In conclusione, è la combinazione di ingredienti – lo spettacolo artistico con un uso intelligente della parodia politica, un capitale sociale e un utilizzo pervasivo dei media – che rendono Femen un movimento di protesta unico.

7. Il corpo come metafora

Le metafore non sono figure inerti. Ispirati dalle metafore, scrive Vanessa Maher, «ci sentiamo impegnati, immaginiamo il futuro e realizziamo i nostri piani» (Maher 2014: 12). Le metafore hanno una capacità trasformativa della realtà perché, come scrive Victor Turner in *Dramas, Field and Metaphors*, «evocano immagini che spingono all'azione e all'innovazione» (Turner 1974).

La metafora «il seno come arma», spesso scritta sul petto delle manifestanti e la parafrasi della nota frase «*veni, vidi, vici*» in «venni, spogliai, vinsi» sono estremamente potenti e capaci di convogliare immagini che probabilmente sopravviveranno al movimento stesso. La parafrasi sintetizza la modalità d'azione di una persona veloce e vincente. Il riferimento è alla storia di Giulio Cesare, che anche la gente comune conosce, personaggio rispettato, capace di trasformare la realtà e di capovolgerla. Il riferimento è anche a un personaggio controverso che, nella messa in pratica delle sue idee, ha dovuto far fronte a forze conservatrici a lui opposte e non lungimiranti, che l'hanno fisicamente sopraffatto, anche se non hanno cancellato le sue azioni e la sua memoria. La metafora militare «le nostre armi sono i seni nudi» allude a una battaglia che va affrontata con coraggio anche a costo della detenzione e dell'intervento con le forze dell'ordine. Le armi non sono solo i seni nudi bensì, come Cesare, «cervello fine e gambe veloci» perché sarebbe troppo comodo l'uso solo di un'arma, il seno, anche se tale riduzione del movimento al suo seno è fatta spesso dalla gente comune. Significativa, anche se forse involontaria, è la sostituzione del «*vidi*» con lo «*spogliai*» dove il soggetto è l'audience che guarda lo «*spogliai*», che diventa oggetto dello sguardo. Infine, c'è l'allusione alla non violenza del movimento la cui unica arma⁹ è la nudità – e in questo si allinea ad altri movimenti che in precedenza l'hanno utilizzata per i più svariati scopi –, una nudità voluta e non subita, utilizzata per i propri fini e non per quelli di altri, dove lo sguardo si posa, ma dove, Femen ne è certo, alla fine rimane sconfitto.

8. Riassumendo

Da quando è sceso in strada, Femen ha suscitato moti di adesione o di repulsione, di discussione, di critica, raramente di indifferenza. Questo non lasciare indifferenti è stata ed è tuttora la sua forza. Da tematiche contestuali legate al sesso e alla prostituzione in Ucraina, le proteste del movimento si sono allargate fuori dai confini del paese appoggiando o contrastando temi fra i più svariati, ma che avevano tutti un comune denominatore politico. Attiviste di vari paesi, dall'Israele alla Svezia, hanno fondato movimenti nazionali che adoperano le stesse tecniche dimostrando la vitalità del movimento. Di recente Femen è tornato a interessarsi vivacemente dell'Ucraina, sconvolta dalla guerra civile, protestando contro Putin e chiedendo all'Occidente di non rimanere inerte. Femen è accusato di non essere efficace sul piano legislativo, di non aver cambiato in sostanza la situazione relativa all'industria del sesso, la ragione stessa da cui ha tratto origine la sua protesta. Forse il compito del movimento non è questo, ma quello di mettere a nudo, letteralmente, le ipocrisie che esistono in Ucraina e in ogni paese e di farlo con le modalità più congeniali – la performance e l'estetica – sfruttando appieno due strumenti potenti del nostro secolo, l'immagine e i media¹⁰.

Note

¹ Si potrebbe continuare: con un tasso di prostituzione che è 15 volte quello europeo, con mezzo milione di persone colpiti dal virus dell'hiv, il più alto d'Europa (TMNEWS, settembre 2013).

² In un'intervista rilasciata al *The Guardian*, Inna Shevchenko ha dichiarato: «Il femminismo classico è una vecchia malata che non cammina più. È confinato nel mondo a parte delle conferenze e dei libri» (citato in Mona Chollet 2013). Va sottolineato che il femminismo in Occidente ha portato molte delle sue battaglie proprio in strada.

³ Per una discussione sulla categoria di intimo derivata da Hannah Arendt (1958), cfr. il lavoro di Viktoriya Arkipenko (2012).

⁴ La Mernissi ha inoltre espresso una critica tagliente sul movimento: «Femen ovunque, femminismo da nessuna parte», *Femen partout, féminisme nulle part*, e ancora: «Coprire il corpo delle donne sembra dare ai musulmani un senso di virilità, mentre agli uomini occidentali deriva proprio dallo scoprirlle» (riportata da Mona Chollet 2013).

⁵ «That reinforces their iconicity at the expense of reifying and branding feminism as a product to be sold rather than accessed in open dialogue» (Zychowich 2011: 219).

⁶ «If you can sell cookies in this way [through] mass appeal, why not also push for social issues using the same method?».

⁷ In merito alla performance e all'estetica come possibile linea interpretativa e alla piazza come luogo privilegiato in cui questa trova espressione, ci permettiamo un paragone con l'Apoteosi, ossia la piazza carioca, passerella delle scuole di samba nelle sfilate del carnevale di Rio: qui il corpo e la piazza si fondono in un corale «omaggio alle natiche della mulatta» per usare la colorita espressione di Euler David de Siqueira (2014: 35). Questo a sottolineare che la messa in scena di questa parte del corpo femminile è culturalmente accettata e valorizzata da un punto di vista estetico. Anche per Femen l'estetica è importante, forse fondamentale, anche per Femen funge da catalizzatore di sguardi ma, al contrario del caso brasiliano, viene usata per rompere gli schemi non per adeguarsi a questi.

⁸ «In principle our ideas, our protests are full of ideology and philosophy. A philosophy of life. Men who are looking for something like a show or a cabaret can go see those, but we're doing something else. We're involved in protest». Può essere interessante vedere il film *I am Femen* diretto dallo svizzero Alain Margot.

⁹ Esiste anche un documentario *Nos seins nos armes* prodotto da Caroline Fourest e Nadia El Fani.

¹⁰ L'utilizzo del corpo in chiave comunicativa poggia su una letteratura antropologica corposa sulla quale non mi soffermo. Ovviamente ci sono autori che hanno orientato questo saggio, anche se in maniera non del tutto consapevole in quanto incorporati all'interno del mio processo conoscitivo stesso. Mauss, dal quale spesso partiamo, ha posto un'attenzione particolare alla dimensione dell'efficacia: perché si mobilizzi l'occhio e l'immaginario è necessario che le forme corporali agiscano efficacemente (1936). E il corpo seminudo costituisce una categoria fondamentale dell'efficacia. Le affermazioni di Pierre Bourdieu che guardano il corpo femminile come «un corpo per l'altro» (1998), vale a dire reso oggetto dallo sguardo e dal discorso degli altri, e che interpretano l'ordine sociale come una macchina simbolica tendente a ratificare il dominio maschile su cui si basa, un principio maschio-centrico che informa comportamento, sessualità, emancipazione femminile, mi sono parse punti di riflessione implicitamente pertinenti al tema trattato, terreno sul quale Femen si deve confrontare. I saggi di Le Breton *Sociologie du corps* e *Antropologie du corps et modernité*, che affrontano il tema del corpo come costruzione sociale e culturale, una «matière de symbole, objet de représentations et d'imaginaires» (1992: 43) e il tema dei comportamenti culturali come il risultato di una interiorizzazione di logiche sociali (2008:159) sono riferimenti importanti. Sul fronte italiano, sicuramente vo-

glio menzionare i lavori di Michela Fusaschi (2003 e 2008) e di Giovanni Pizza (2005) più volte oggetto di seminari e di gruppi di studio nell'ambito del mio insegnamento e il saggio di Sandra Puccini *Nude e crudi* (2009). Quest'ultimo si sofferma su fenomeni di costume capaci di rendere esplicita la comprensione che maschi e femmine hanno di sé nell'Italia di oggi e che sono fortemente influenzati dai mass media. In questo contesto, dominato dall'apparenza, il corpo femminile continua ad essere esibito.

Riferimenti bibliografici

Arendt H.

1958 *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago.

Arkhipenko V.

2012 *Reconsidering Private/Public Dichotomy: Examining the Femen Movement through the Arendtian Lens of the Social*, Master of Arts, Central European University, Budapest.

Bourdieu P.

1998 *La domination masculine*, Seuil, Paris.

Chollet M.

2013 «Il femminismo da fast food delle Femen in topless», in *Le monde diplomatique*, 12/03/2013, <http://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2013-03-12-Femen> (consultato maggio 2014)

Femen: <http://femen.org>

Fusaschi M.

2003 *I Segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Bollati Boringhieri, Torino.

2008 *Corporalmente corretto*, Meltemi, Roma.

Guillon C.

2008 *Je chante le corps critique*, H&O, Paris.

Harrison F.

2010 *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation* (terza ed.), American Anthropological Association, Arlington, Virginia.

Kim J.

2013 *We Came! We Stripped! E Conquered! The Sex-tremist Feminists of Femen in Ukrainian Historical Context and Contemporary Controversy*, Honor Thesis paper 708 : <http://digitalcommons.colby.edu/honortheses/708>

Le Breton D.

1992 *Sociologie du corps*, PUF, Paris.

2008 *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris.

Maher V.

2014 *Dalle parole ai fatti. Il linguaggio fra immaginario e agire sociale*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Paveau M.A.

2013 «Ces corps qui parlent 2. La petite vertu discursive des Femen», in *La pensée du discours* : <http://penseedudiscours.hypotheses.org/?p=11603> (consultato settembre 2014).

Pizza G.

2005 *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.

Puccini S.

2009 *Nude e crudi. Femminile e maschile nell'Italia di oggi*, Donzelli, Roma.

Rubchak M.

1996 «Christian Virgin or Pagan Goddess: Feminism versus the Eternally Feminine in Ukraine», in R. Marsh (a cura di), *Women in Russia and Ukraine*, Cambridge University Press, Cambridge

Rubchak M. (a cura di)

2011 *Mapping Difference. The many Faces of Women in Contemporary Ukraine*, Berghahn Books, New York.

Siqueira E.D. de

2014 «A garota do cartão: para una etnografia do post-al carioca» in D. da Costa Oliveira Siqueira, *O corpo representado. Móda, arte e produção de sentidos*, Eduerj, Rio de Janeiro.

Spivak G.

2004 *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma.

Tmnews, Ucraina paradiso del sesso, <http://www.tmnews.it/web/sezioni/top10/ucraina-paradiso-del-sesso>, settembre 2013 (consultato settembre 2013).

Turner V.

1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca and London.

Zychowicz J.

2011 «Two Bad Words: Femen & Feminism in Independent Ukraine», in *Anthropology of East Europe Review* 29(2): 215-227.



1. Scontri con la polizia
(fonte: <http://femen.org>)



2. Manifestazione a Parigi in favore delle donne musulmane
(fonte: <http://femen.org>)



3. Inna Shevchenko e il taglio della croce
(fonte: <http://femen.org>)



4. Vaccino antirazzismo contro Marine Le Pen
(fonte: <http://femen.org>)



5. Un'attivista si fa lanciare addosso un secchio di sangue ghiacciato in protesta contro Putin
(fonte: <http://femen.org>)



6. Inscenando il *topless jihad day*
(fonte: <http://femen.org>)



7. Alla Cattedrale di Notre Dame festeggiando l'abdicazione del papa Benedetto XVI
(fonte: <http://femen.org>)



8. Due attiviste con il *vinnichuck*, il tradizionale copricapo floreale
(fonte: <http://femen.org>)

Bernd Jürgen Warneken

Impegno politico e civile di Edgar Kurz: da Tübinga a Firenze¹

Coloro che cambiarono paese sono spesso contesi dalle città che li resero noti, altri invece appartennero a più luoghi e, anche se meritevoli di essere ricordati, non ebbero da nessuna parte un posto nella memoria collettiva. Quest'ultimo è – finora – anche il caso di Edgar Kurz (1853-1904), figlio di Hermann e fratello di Isolde Kurz, che visse fino all'età di 24 anni nel Württemberg, dei quali dal decimo anno a Tübinga, e poi 27 anni a Firenze.

Il tentativo di riproporre al ricordo di Tübinga e di Firenze il medico e filantropo Edgar Kurz, ai suoi tempi molto stimato, mi sembra valido a motivo della sua biografia translocale e transnazionale. Isolde Kurz, che nel 1877 seguì suo fratello a Firenze, sugli appartenenti alla colonia di stranieri multietnici che lì vivevano scrive: «Forse noi eravamo una prova degli Europei di dopodomani» (Kurz 1938: 102)². Un'affermazione orgogliosa. Per Edgar Kurz, a mio parere, abbastanza calzante.

Nato a Stoccarda il 16 gennaio 1853 e poi cresciuto a Kirchheim, nel 1863 Edgar arriva a Tübinga con i suoi genitori, la sorella Isolde e i tre fratelli più giovani Erwin, Alfred e Balde. Il diverso stile di vita della famiglia, impresso soprattutto dalla madre che nutriva sentimenti repubblicani di sinistra



Edgar Kurz intorno al 1880 (Heimatmuseum, Reutlingen)

ed anticlericali, viene chiaramente descritto nello sguardo retrospettivo *Aus meinem Jugendland* ('Dal paese della mia gioventù') di Isolde Kurz. La casa vede visite molto importanti: scrittori come Paul Heyse e Ferdinand Freiligrath, membri della direzione del partito popolare (*Volkspartei*) liberale di sinistra del Württemberg come Carl Mayer, Ludwig Pfau e Albert Dulk. Edgar viene presto coinvolto nei dibattiti letterari e politici. Quando il partito popolare nel 1867 tiene una grande assemblea del popolo vi partecipano anche i figli dei Kurz: la madre, in una lettera alla sua amica Marie Caspart, riferisce che «Edgar era tutto rosso per l'emozione e Isolde quasi ancor più infervorata» (Bestand Kurz 1867)³.

In un'epoca di crescente nazionalismo filoprusiano anche nel Württemberg, che considerava i cosmopoliti «dei poveri diavoli senza volto» (Coulmas 1990: 412)⁴, Edgar issa una bandiera diversa. In uno scritto sul tema *Patriotismus und Kosmopolitismus* il sedicenne Kurz scrive:

Non solo il paese in cui siamo nati, ma in senso più ampio pure tutto il resto del mondo è la nostra patria. Certamente abbiamo prima di tutto obblighi nei confronti della nostra patria più ristretta. Come bravi cittadini dovremmo essere a suo servizio, dovremmo impiegare tutta la nostra vita nel portare alla prosperità la nostra patria. In questo tuttavia il vero patriota non sarà cieco dinanzi ad errori e carenze della nostra patria, o non li giustificherà del tutto a motivo di un falso orgoglio nazionale. Al contrario egli li ammetterà, ma tenterà anche di rimuoverli persino quando non viene compreso dai più e, come ringraziamento per i suoi nobili sforzi, viene trattato da nemico e perseguitato. È compito del cosmopolita lavorare per il bene degli esseri umani come e dove può, e normalmente avviene che gli è possibile iniziare la sua attività innanzitutto nella propria patria. Egli tuttavia non si ferma a ciò, con la sua aspirazione si propone piuttosto una più ampia finalità. Il vero cosmopolitismo è dunque patriottismo, però un patriottismo più nobile, più bello, è l'amore per tutta la nostra grande patria [...] (Bestand Kurz 1869)⁵.

Parole che sono un programma di vita.

Nel dicembre 1867 in casa Kurz giunge, presentato da Ludwig Pfau, il francese Édouard Vaillant. Il ventisettenne è membro dell'associazione "Internazionale" dei lavoratori, la "Prima Internazionale" fondata nel 1864. Fra il 1867 e il 1870, con delle interruzioni, egli studia medicina a Tubinga ed è anche un attivista politico. Intorno a Vaillant si forma una cerchia di giovani socialisti ed Edgar Kurz, superando a sinistra sua madre, si unisce a lui. «L'ideale patriottico gli stava troppo stretto», scrive Isolde Kurz, «egli credeva nell'Internazionale marxista» (Kurz 1919: 171)⁶. Il gruppo di Tubinga non pensa solo in modo internazionale, è anche internazionale. Fra i suoi membri stranieri, oltre a Vaillant, ci sono il serbo Mita Petrovic' (1848-1891) che studia a Tubinga scienze naturali, divenuto in seguito un noto agrochimico, membro dell'Accademia serba delle scienze e delle arti⁷, così come il medico Wilhelm Franz Loebisch (1839-1912), di origine ungherese, successivamente professore di chimica medica applicata ad Innsbruck⁸. È spesso in visita anche il socialdemocratico austriaco Heinrich Scheu (1845-1926), che nel 1867 e poi di nuovo nel 1871 lavora a Stoccarda come silografo e lì per un certo tempo presiede il circolo dei lavoratori socialdemocratici⁹. Fra i membri tedeschi del gruppo ci sono il filologo Philipp Reiter, un quarantottino amico di Carl Schurz¹⁰, che al pari di quest'ultimo, come combattente sconfitto nell'insurrezione in Baden emigrò negli USA ove a San Francisco fondò una sezione dell'associazione Internazionale dei lavoratori. Nel 1870 Reiter si trasferì a Tubinga, nel 1873 divenne insegnante di ginnasio a Costanza e nel 1876 tornò nuovamente negli USA¹¹. A questi c'è da aggiungere lo studente di medicina Arthur Mülberger (1847-1907), un buon amico della famiglia Kurz, sul quale il socialdemocratico austriaco Heinrich Oberwinder, a metà del 1869, in una lettera a Wilhelm Liebknecht scriveva: «Mülberger è un socialdemocratico di grande valore. Fa parte dei pochi studenti che hanno in mente una seria aspirazione. Raramente ho conosciuto un giovane uomo così solido. Abita insieme ad un amico dalle stesse convinzioni, un francese di nome Vaillant» (Liebknecht 1973: 253-254)¹².

Mülberger divenne successivamente noto soprattutto per la controversia sul 'problema degli alloggi' che egli, da una posizione prouvianiana, con Friedrich Engels divulgò nel giornale socialdemocratico *Volksstaat*¹³. Come medico capodistretto svolse la sua attività a Crailsheim e a Herrenalb, rimase seguace di Proudhon e nel 1899 pubblicò un classico su questo teorico anarchico¹⁴. A quell'epoca Vaillant, il promotore del gruppo dei socialisti tubingensi, un tempo coinquilino e collega di medi-

cina di Mülberger, era deputato socialista al Parlamento francese. Nell'autunno 1870, dopo la resa della Francia, egli era partito da Tubinga a Parigi, nel gennaio 1871 aveva partecipato alla rivolta dei comunardi ed era diventato *Conseil* (consigliere) della Comune di Parigi, responsabile dei problemi educativi. Dopo che questa venne sconfitta, condannato a morte, fuggì travestito da mandriano di asini, attraverso i Pirenei, in Spagna e poi a Londra ove visse in esilio fino al 1880. Tornato a Parigi divenne uno dei leader del movimento operaio francese ed uno dei cofondatori del *Parti socialiste de France (PSDF)*, che riuniva il *Parti ouvrier* ed il *Parti ouvrier socialiste Révolutionnaire*.

Isolde Kurz, nelle sue memorie, tende a ridimensionare l'impegno politico del gruppo tubingense («per i più non durò a lungo») (Kurz 1919: 160)¹⁶ ed in particolare ad attribuire a suo fratello Edgar solo un breve entusiasmo per gli ideali socialisti («un cavalleresco interesse per le classi oppresse») (Kurz 1937: 133)¹⁷. E poiché oltre alle sue descrizioni non sono state pubblicate ulteriori testimonianze sulla vita di Edgar Kurz, anche altre affermazioni della famiglia Kurz tendono a questa spiegazione e dedicano solo poca attenzione alla sua partecipazione al movimento operaio¹⁸. Le contemporanee fonti giornalistiche e soprattutto epistolari rivelano però la sua talvolta intensa attività di partito. Il gruppo di Tubinga, come scrive Isolde Kurz, non solo discute «con passione gli scritti di Proudhon, Marx, Lassalle e Bebel» (Kurz 1919: 161)¹⁹, ma oltre a ciò fa un lavoro di propaganda. Corrispondenze dei Tubingensi si trovano sia nel *Vorboten*²⁰, l'organo centrale tedesco della "Prima Internazionale", sia nelle pagine dei giornali del partito socialdemocratico *Der Volkswille* e *Der Volksstaat*. Da Edgar Kurz proviene ad esempio un articolo, pubblicato il 22 aprile 1871 nel *Der Volkswille, Die Folgen des Krieges* ('Le conseguenze della guerra') in cui egli approva l'uscita dalla socialdemocrazia di «elementi non chiari ed impuri» e pronostica: «La borghesia a poco a poco sarà del tutto assorbita dall'impero e andrà in rovina con l'impero» (Volkswille 1871: 2)²¹. Nel *Volksstaat* del 13 marzo 1871 Kurz descrive con sdegno la festosa esultanza dei Tubingensi per la vittoria sulla Francia ed il passaggio al campo dell'impero prussiano della gran parte degli oppositori di una volta, anche del redattore del *Tübinger Cronik*. Il 26 agosto 1871 nel *Volksstaat* viene pubblicata una poesia, *Die Kommune* ('La Comune'), che celebra la repressione rivolta operaia parigina e termina con la previsione di ulteriori, più importanti lotte. Nell'esemplare del giornale, custodito nella biblioteca dell'Università di Tubinga, dinanzi alla 'K' della firma della poesia è stata successivamente dipinta

Die Kommune.

Großartig war es, wie zum Kampf das Volk die rothe Fahne trug,
Und wie es sank und über ihm ein Flammenmeer zusammenschlug.
Ein stolzer Scheiterhaufen war's bei diesem stolzen Untergang;
Hei! was im Fall die Rebellion sich eine Leichenfackel schwang!
Es strahlte mächtig dieses Licht — ein Schreck den Schurken durch
die Welt,
Es hat — ein Trost in düsterer Nacht — wohl manches trübe
Herz erhellt.
Wenn so die Kämpfer untergehn, ist's Niederlage nicht, ist's Sieg,
Es ist das Ende nicht des Kampfs, nur erste Schlacht im
großen Krieg.
Es wird kein Ende, — zittert nur! ihr Mörder wißt es
selber gut! —
Bevor nicht euer Dolch verspricht des letzten freien Mannes Blut.
Laudonnernd von der Alpenwand stürzt die Lawine in das Thal.
Doch an dem Schugwall bricht sie sich, und sie zerstiebt mit
Einem Mal;
Allein von Fels zu Fels erdröhnt stets mächtiger der Widerhall;
Entfesselt wälzen sich heran Lawinen von den Bergen all.
Da kann kein Wall mehr widerstehn, es dämmt kein Damm
sie ein, o glaubt!
Die Rebellion naht wie der Sturm, schlüttet ihr blut'ges
Vorhaupt;
Ha! Blitz und Donner, Krach auf Krach! in ihren Fugen hebt
die Welt,
Dass Pfaffenhum und Junkerhum und Prozenhum in Trüm-
mer fällt.


La poesia Die Kommune (da 'Der Volksstaat' del 26.8.1871, esemplare della UB Tübingen)

una 'E' — fatto che consente di presumere che l'esemplare provenga dal gruppo dei Kurz²² e rende plausibile una paternità di Edgar Kurz²³. Il gruppo di Tübinga fornisce tuttavia non solo corrispondenti all'iniziale stampa operaia tedesca, ne è anche distributore e procacciatore di abbonati²⁴. E Kurz è, così come Reiter, non solo importante membro dell'associazione operaia "Internazionale", ma anche del partito operaio socialdemocratico tedesco fondato nel 1869 da Bebel e Liebknecht. Nel luglio 1871, ambedue partecipano ad Esslingen all'assemblea regionale del SDAP che contava press'a poco solo venti delegati²⁵.

Il gruppo dei socialisti di Tübinga sembra essersi sciolto nel 1873. Ancora in febbraio, con la collaborazione del calzolaio Johann Jakob Egerter, aveva tentato di fondare un'associazione socialdemocratica locale²⁶. È tuttavia possibile documentare che dopo questo periodo vengono mantenuti alcuni contatti personali. Così Heinrich Scheu, espulso dal Württemberg a motivo di un discorso in favore della "Comune", nel febbraio 1873 trova alloggio per qualche tempo presso i Kurz²⁷, e nel luglio 1876

Edgar Kurz informa la madre di una visita di Arthur Mühlberger²⁸. Tra l'altro nello stesso anno Isolde Kurz, per incarico dei socialdemocratici, inizia la traduzione di *Histoire de la Commune de 1871* ('Storia della Comune del 1871') di Prosper Olivier Lissagaray per la cui revisione spedisce di volta in volta i capitoli pronti a Karl Marx a Londra. Quest'ultimo gioca con le parole «Isolde, die Holde (la graziosa)» e si lamenta: lei sembra «più brava nel premere soldi che nel tradurre» (Marx-Engels 1966: 242, 288)²⁹. È certamente vero che Isolde Kurz a quel tempo aveva urgente bisogno di guadagnare qualcosa in più per il bilancio familiare. Non è chiaro fino a che punto la sua disponibilità a tradurre in tedesco una descrizione di parte socialista della 'Comune' si accordasse anche con una simpatia politica. Isolde Kurz, che successivamente sottolinea sempre la propria totale distanza dalle convinzioni socialiste di suo fratello, nei suoi ricordi giovanili non menziona l'episodio di Lissagaray.

Le attività del circolo dei socialisti di Tübinga — il primo gruppo nel Württemberg formato, secondo Wolfgang Schmierer, dalla borghesia proprietaria e colta che si era riconosciuta nella socialdemocrazia³⁰ — sono interessanti per la storia del luogo anche perché esse non vennero svolte, o non solo, in modo segreto³¹ ed ebbero una certa eco nella popolazione di Tübinga. Su Édouard Vaillant un corrispondente di Tübinga scrive nel *Volksstaat* del 3 maggio 1851:

Qui era conosciuto e stimato da tutti. Quando si seppe della sua nomina come responsabile del Ministero degli interni, questa notizia divenne qua l'unico tema del giorno. I filistei non potettero reprimere persino un certo orgoglio per il fatto che un uomo che aveva vissuto così a lungo nella loro città assunse ora un incarico tanto importante. Da molti si poteva sentir dire con parecchio autocompiacimento: il "nostro" Vaillant è ora ministro.

Anche la fede socialista di Edgar Kurz non resta celata ai suoi concittadini. Di certo non c'è alcuna indicazione che egli — dopo l'esame di maturità nel 1868, prima come studente di filologia e poi di medicina — sarebbe stato isolato fra i suoi commilitoni. Il suo relatore della tesi di laurea, il ginecologo Johann Säxinger, aiuta Kurz nonostante le sue convinzioni politiche e dopo l'esame di Stato ed il successivo dottorato nel 1874 lo assume come medico assistente. Un anno dopo, il rinnovo del suo posto è certamente un problema per i membri del Senato dell'Università, Säxinger invece, così osserva Marie Kurz nelle sue annotazioni, non ha alcun dubbio su di lui:

Gli [Edgar] venne affidato anche per il secondo anno il posto nella vecchia clinica. Sebbene presso il Senato avesse una cattiva reputazione a motivo delle sue idee socialiste e si fosse votato contro di lui, il suo capo riuscì tuttavia a spuntarla. «Hanno mai sentito, chiese ai professori, che il Dr. Kurz predichi il socialismo alle levatrici o legga qualcosa su Proudhon ai suoi uditori?» – allorché i professori risero egli disse: «ebbene allora non si occupino ancora di convinzioni personali» (Bestand Kurz, Teilnachlass: 23)³².

Edgar Kurz supera il suo esame di medicina con “eccellente” e a 21 anni è già assistente di clinica. «I suoi uditori», nota con orgoglio Marie Kurz, «erano tutti meno giovani di lui» (*Ibidem*: 15)³³. Tuttavia non fa carriera universitaria. Per ragioni economiche, così scrive successivamente sua sorella, non fu possibile un’abilitazione. Cerca di esercitare la professione medica inizialmente nel Württemberg, quindi in Baviera, infine decide di emigrare. Nella primavera 1877 va prima a Venezia e poi a Firenze ove apre uno studio medico. Egli ha subito successo: consultato per un caso difficile immediatamente dopo il suo arrivo, divergendo dagli altri medici, diagnostica in una ragazza russa un aneurisma dell’esofago – confermato molti anni dopo da una radiografia – e può quindi salvare l’ammalata³⁴. «In breve tempo», racconta Isolde Kurz, «gli toccò tutta la parte colta della colonia di stranieri» (Kurz I. 1904: IX)³⁵. Poiché dunque il suo studio medico di ginecologia, medicina interna e chirurgia funziona bene, Kurz – divenuto capofamiglia maschio dopo la morte di suo padre nel 1873 – invita sua madre, sua sorella e il suo più giovane fratello Balde a raggiungerlo, cosa che avviene già nella tarda estate del 1877. Da tubingense la famiglia Kurz diviene fiorentina. Per quel che riguarda le ragioni dell’emigrazione di Edgar Kurz le fonti disponibili offrono diverse varianti. Il suo futuro amico e collega Franz Schiler (1868-1955) riferisce:

Egli pensava di diventare medico specialista per le malattie femminili e ostetricia; a quel tempo ciò era qualcosa di nuovo e di inusitato e sarebbe stato pensabile soltanto in una grande città; a tal fine ci sarebbe voluta però una più grande disponibilità di denaro (Schiler 1950: 103)³⁶.

Forse a causa di carenti risorse finanziarie e/o di scarse probabilità di guadagno, Kurz non accetta anche una proposta dei socialdemocratici di Norimberga, di cui siamo a conoscenza grazie ad un’informazione epistolare della madre: «A Norimberga il locale partito socialista ha voluto subito trattenerlo lì come medico, offerta che sarebbe stata tanto vantaggiosa quanto il posto di Vaillant

come medico comunale» (Teilnachlass Schiler 1874)³⁷. Sulla ricerca di lavoro da parte di suo fratello Isolde Kurz scrive ancora: «La patria non gli offriva alcun lavoro. Stoccarda era sovraffollata di medici, non gli andava bene essere medico di campagna, ancor meno in una piccola città; anche a motivo delle sue idee socialiste incontrava ovunque difficoltà» (Kurz 1919: 250)³⁸. In un altro brano lei illustra la diffidenza ideologica nei confronti di suo fratello con un episodio che ricorda le *Kulturkämpfe* degli anni del 1968:

In una piccola cittadina del Württemberg, credo Plieningen, si era appunto liberato il posto di medico. Edgar vi si recò e si presentò al sindaco per sondare il terreno. Questi guardò l’esile giovanotto, vestito seguendo completamente il proprio capriccio, e poi scuotendo il capo disse ai suoi contadini: «i cappelli sono troppo lunghi e la giacchetta è troppo corta». Allorché questa osservazione giunse alle orecchie del candidato in quello stesso momento venne tratto il dado. Egli non intendeva farsi giudicare una seconda volta da uno scudascio svevo. Ed in modo deciso, come egli era in tutto, si scrollò subito dai piedi la polvere della terra natia. Questa, invece di Plieningen, si chiamò ora Firenze! (Kurz 1937: 140)³⁹.

Eva Walter richiama l’attenzione su un altro probabile motivo dell’espatrio di Kurz e rimanda alla sua poesia *Weisst du warum?* (‘Sai perché?’), che attribuisce la responsabilità di vivere adesso «in un lido straniero» ad una donna, vale a dire ad una delusione amorosa (Kurz I. 1904: 6)⁴⁰. Nella bibliografia su Kurz non è stato finora discusso, per quanto ne sappia, se dietro l’emigrazione di Edgar Kurz potesse celarsi anche una fuga dal servizio militare. Le lettere non pubblicate e le annotazioni di Marie Kurz documentano che il problema del servizio militare non le dava pace già da molto tempo. Nel 1866, alcuni giorni dopo la vittoria dei Prussiani presso Königgrätz, si esprime preoccupata su un futuro servizio militare di suo figlio ed in proposito argomenta politicamente: «Beh, se almeno ne fosse valsa la pena partire per l’ultima guerra sacra, contro i sovrani e contro una tirannia interna ed esterna, sono invece guerre ministeriali, guerre fraticide, dove l’essere umano su comando uccide a sangue freddo il proprio simile!» (Bestand Kurz, Teilnachlass 1866)⁴¹. Il 12 novembre 1867 lei torna a parlare ancora del tema del servizio militare ed afferma: «è comprensibile che io pensi naturalmente all’espatrio» (*Ibidem* 1867)⁴². Il 3 aprile 1874 inquieta comunica a Marie Caspart che alla visita di leva Edgar non è stato esonerato, come sperato, a motivo di una lesione al ginocchio, ma dichiarato

rivedibile. Sulla propria personale convinzione a riguardo scrive: «Edgard odia e detesta questo nuovo impero con tutta la passione della sua giovane anima» (*Ibidem* 1874)⁴³. Nell'agosto 1876 è definitivo: alla visita generale di leva Edgar Kurz non viene esonerato, ma assegnato alla riserva. «Nel caso di una guerra deve essere come infermiere sul campo di battaglia», scrive Marie Kurz. «Oltre a tale brutta prospettiva, questa catena che da allora si trascina dietro è per lui anche d'impedimento per un futuro posto» (*Ibidem* 1876)⁴⁴.

Perché tuttavia Edgar Kurz sceglie come meta l'Italia? Oppure, nel linguaggio degli odierni studi sulla migrazione: quali sono i *pull factors* ed i *push factors*? Isolde Kurz in proposito annota che il fratello maggiore sarebbe andato «molto più volentieri a Costantinopoli o in un posto ancora più lontano dell'Oriente» (Kurz 1919: 63)⁴⁵, però la premura nei confronti del fratello ammalato, Balde, lo ha indotto a scegliere Firenze a motivo del suo clima mite⁴⁶. Poiché venne cercato non semplicemente un paese più caldo, ma l'Italia, in questa scelta del luogo furono in gioco naturalmente anche altri fattori. «Già due anni prima», scrive la sorella in un altro brano, «in un viaggio di vacanza, il cielo italiano aveva esercitato su di lui un potente fascino» (Kurz I. 1904: VIII)⁴⁷, e nei suoi ricordi giovanili lei riferisce di una lettera di Edgar da Firenze, in cui questi aveva narrato «degli antichi palazzi sull'Arno, di Fiesole, la città etrusca, e delle estati al vicino mare» (Kurz 1919: 251)⁴⁸. Rinascimento, antichità, riviera costituivano già a quel tempo gli ingredienti dell'anelito tedesco per l'Italia. In casa Kurz tale desiderio fu presente già prima. È sufficiente ricordare che il futuro premio Nobel per la letteratura Paul Heyse – il quale, a motivo delle sue novelle come *L'Arrabiata* o *Nerina*, a quel tempo molto lette, venne definito riscopritore dell'Italia nella letteratura tedesca – già nel periodo di Tübinga fu un intimo amico dei Kurz. Tuttavia non si trattò solamente di una forza d'attrazione della storia, dell'arte e della natura dell'Italia. Bernd Roeck, nel suo libro, *Florenz 1900. Die Suche nach Arkadien* ('Firenze 1900. La ricerca dell'Arcadia'), sostiene che dopo il 1848 i viaggi dei Tedeschi in Italia, in modo più esplicito che nel passato, avessero una connotazione politica: vi contribuiscono anche le simpatie dei patrioti tedeschi e dei democratici tedeschi per il Risorgimento⁴⁹. Che questa motivazione possa essere ipotizzata pure nei Kurz lo dimostra già la denominazione del figlio più giovane della famiglia: il suo nome 'Balde', che suona molto svevo, è un'abbreviazione di 'Garibaldi'. Questi nel 1860, l'anno di nascita di Balde, guidò la "spedizione dei Mille" contro i Borboni napoletani. Nel 1868 l'allora quindicenne Edgar, in un dramma che dedica per il

compleanno *alla cara mamma*, allude al debole di quest'ultima per la camicia rossa di Garibaldi. L'opera giovanile, scritta di propria mano, rilegata in una copertina rosso-nera⁵⁰, è custodita nell'archivio di letteratura di Marbach. Ha il titolo *Bruta, die Tyrannenwürgerin. Eine blutige Komödie in XV Bildern* ('Bruta, la strangolatrice di tiranni. Una commedia sanguinaria in XV scene') – ove con «strangolatrice di tiranni» è intesa naturalmente la madre, Marie Kurz. Edgar le mette in bocca, fra l'altro, i seguenti versi:

In Italia, in Italia
vorrei solo una volta,
Là dove splende la rossa libertà;
Là dove il cittadino di Palermo
Senza esitare, senza molte chiacchiere
Preti e tiranni sconfigge

Ahimè, divento sentimentale,
Penso a te, o Italia
Là va tutto il mio cuore;
Dove i sovrani infine tra breve sono morti
dove i cittadini sono tutti rossi,
là sono molto attratta

(Bestand Kurz, Gedichte)⁵¹.

Come straniero a Edgar Kurz viene consentito di curare nel suo studio medico fiorentino solo stranieri. Questi a Firenze sono davvero molti, e Kurz diviene il medico cercato da artisti, scrittori, studiosi residenti, vacanzieri o di passaggio, da nobili di tutta l'Europa sia regnanti sia ritiratisi a vita privata⁵². Ha inizialmente pazienti della colonia russa, presto lo scoprono anche i fiorentini tedeschi: diviene medico di famiglia del filologo classico Theodor Heyse, del pittore Alfred Böcklin, dello scultore Adolf Hildebrand⁵³. Aby Warburg, che nel 1888 visita per la prima volta Firenze, diviene pure suo paziente. Della cerchia più ristretta di conoscenti dei Kurz fanno parte tra gli altri lo storico Robert Davidsohn e Karl Hillebrand, il teorico dell'arte Konrad Fiedler, lo scrittore Heinrich Homberger, il lettore ed autore Charles Grant. Isolde Kurz racconta che nel celebre salone di Ludmilla Assing veniva parlato tedesco, inglese, francese, italiano, russo, greco ed ungherese⁵⁴. Si tratta di una 'Internazionale' altra da quella di una volta a Tübinga, spira tuttavia un'aria cosmopolita in cui è contenuto anche ossigeno repubblicano. Ludmilla Assing era stata un'amica del leader degli operai tedeschi Ferdinand Lassalle; Karl Hillebrand era stato segretario di Heinrich Heine e come Philipp Reiter, in passato compagno di Kurz, nella rivolta del Baden aveva tentato di difendere la fortezza di

Rastatt contro le truppe prussiane. Un interesse per la politica italiana dell'epoca è tuttavia documentato solo in pochi appartenenti alla colonia straniera. Questa, per quel che riguarda i rapporti sociali, ha persino i tratti di una società parallela. Ad esempio, Bernd Roeck su Aby Warburg e sulla sua signora Mary afferma che durante il loro periodo fiorentino avrebbero vissuto «in una specie di nave spaziale tedesco-inglese» (Roeck 2001: 113)⁵⁵. Altri, come Hillebrand e Davidsohn, fanno parte di quei tedeschi con più stretti contatti con il loro ambiente italiano⁵⁶. Sulla cerchia di conoscenti dei Kurz nei primi anni in Italia Eva Walter scrive: «I contatti della famiglia Kurz a Firenze sono limitati ad altri stranieri che vivono a Firenze o là fanno vacanze» (Walter 1996: 186)⁵⁷. Ciò è forse tendenzialmente, ma non del tutto, esatto. Così Marie Kurz, subito dopo il suo arrivo, entusiasta riferisce alla sua amica Marie Schiler che nel suo edificio abita un garibaldino che aveva partecipato alla spedizione siciliana; le sue due giovani figlie sono «socialiste appassionate e oltremodo cordiali nei nostri confronti» (Bestand Kurz, Teilnachlass)⁵⁸. La famiglia stringe un'intima amicizia almeno con due italiani: con il germanista fiorentino Carlo Fasola⁵⁹ e soprattutto con il medico Carlo Vanzetti, da cui Edgar diviene presto inseparabile a livello professionale e privato⁶⁰. Avendo lui come partner, nel 1889 apre un poliambulatorio chirurgico nel palazzo Buondelmonti.

Edgar Kurz è adesso realmente arrivato in Italia e vi giunge molto bene. Insieme a Vanzetti gli è consentito curare anche la gente del posto che in gran numero coglie l'occasione. «Il suo poliambulatorio è affollato» – scrive Marie Kurz in una lettera del 13 dicembre 1889 – non solo di ammalati, che venivano persino da Udine, ma anche di professori e medici «che vogliono tutti assistere». Vi è anche la stampa, «tutti i giornali italiani sono pieni della nuova terapia e ricchi di lode per il modo disinteressato con cui Edgar cerca di essere il rimedio per il bene di tutti e di coinvolgere tutti i medici» (Teilnachlass Schiler 1889)⁶¹. L'interesse pubblico che suscita dipende dal fatto che Kurz non è solo un buon diagnostico, ma un chirurgo innovatore e capace – per tale ragione successivamente venne realizzato un calco in gesso della mano, la sinistra, con cui operava⁶².

Otto Hildebrand (un fratello di Adolf Hildebrand), anche lui chirurgo, nel suo necrologio del collega scrive:

Egli è stato il primo in Italia ad incidere una cava polmonare tubercolotica e precisamente in un'epoca in cui a mala pena si parlava di pneumotomia (1880). La curò con pieno successo come un'affezione tubercolotica ossea. È stato il primo a Firenze

a compiere un'asportazione dell'utero vaginale, per primo ha fatto l'operazione dell'echinococco del fegato, la resezione del piloro, la resezione delle ovaie (Hildebrand 1904: 4)⁶³.

Oltre a ciò Kurz diviene noto per aver difeso l'«asepsi a secco» che consentiva di lavorare non con prodotti farmaceutici sterilizzanti, ma con una disinfezione degli strumenti, della biancheria da operazione, del materiale di pronto soccorso, delle mani dell'aiutante e della cute del malato⁶⁴. Kurz, che spesso pubblica sui suoi metodi ed esperienze (sua sorella parla di circa 80 articoli scientifici), inventa inoltre sempre nuovi strumenti chirurgici, dei quali l'ago di Kurz (*Kurzsche Nadel*) a quanto pare venne adoperato ancora per molti decenni⁶⁵. Diviene localmente celebre la cassetta da lui utilizzata per il trasporto del materiale da operazione e che può anche funzionare come tavolo da operazione. Vale a dire, se sorge la necessità, gli interventi operatori vengono effettuati pure a casa dei pazienti. Franz Schiler è ad esempio testimone oculare di un'ovariectomia in una casa di contadini presso Prato⁶⁶.

È tuttavia anche la componente sociale del «poliambulatorio» in piazza Santa Trinita che porta Kurz a diventare un medico richiesto e popolare. Là Kurz e Vanzetti si dedicano a curare gratuitamente pazienti privi di mezzi. Su tale impegno di suo fratello Isolde Kurz riferisce:

Il poliambulatorio, che rispondeva ad un urgente bisogno dei ceti più umili, gli consentì di estendere questa benefica attività a migliaia e migliaia di casi. [...] La casa di cura si conquistò presto una posizione pubblica al punto che da Firenze e dintorni arrivavano i malati, con la tessera di povertà, per essere curati gratuitamente come negli ospedali cittadini (Kurz 1937: 153)⁶⁷.

Tali servizi gratuiti vengono finanziati fra l'altro da donazioni⁶⁸ così come dagli introiti dell'attività di medico per stranieri che Kurz continua a svolgere, in misura ridotta ma ben remunerata. In una lettera sua madre racconta:

Ad ogni nuovo arrivato che lo richiede egli dice: sono solo un medico consolare – se mi vuole, mi deve mandare una vettura a quella e a quell'ora. Ciò fa colpo sulla gente [...]. Egli ha ora solo la metà di visite o ancora meno, e non guadagna meno. Nel poliambulatorio ogni povero diavolo viene invece curato gratuitamente e spesso anche alloggiato in hotel a spese di Edgar e Vanzetti (Teilnachlass Schiler 1891)⁶⁹.

Inoltre, scrive Isolde Kurz, suo fratello e Vanzetti sanno «servirsi anche della stoltezza umana per il buon fine»: mettono perciò spesso a disposizione una sala del poliambulatorio per duelli di scherma clandestini, dai duellanti – uno di questi è stato Gabriele D'Annunzio – richiedono un compenso d'affitto e con tale denaro assistono gli operati senza mezzi durante la convalescenza (Kurz 1937: 159)⁷⁰.

«In nessun luogo era così sereno come nel poliambulatorio», afferma Isolde Kurz di Edgar che lei di solito – con tutto l'amore – descrive come molto chiuso, persino scontroso. Riferisce anche che tuttavia lo «accompagnava ad ogni pie' sospinto il saluto dei poveri» (*Ibidem*: 157)⁷¹. Al tempo stesso deplora il fatto che una persona con meriti così straordinari e da tutti così stimato non abbia ricevuto alcun attestato onorifico ufficiale e, a motivo della sua morte improvvisa, non poté più essergli conferita un'onorificenza che il governo italiano si era proposto di assegnare⁷². Ciò che lei non sapeva o non prese sul serio sono due segni di stima per il medico dei poveri Kurz, di cui sua madre riferisce a Marie Schiler nel 1889:

Egli ricevette anche due attestati del tutto particolari. Uno da parte di un'associazione operaia di Napoli che gli spedì un attestato per la sua attività filantropica, l'altro da parte di un circolo radicale di vetturini, che lo nominò anche proprio membro onorario, per le stesse motivazioni, vale a dire perché aveva operato gratuitamente così tanti poveracci (Teilnachlass Schiler 1889)⁷³.

Sono ancora presenti quelle che Isolde Kurz chiama «figure» del «partito degli esclusi» che suo fratello negli anni giovanili aveva frequentato a Tübinga, sebbene – come suppone la sorella – «stessero in nettissimo contrasto con la sua particolare personalità nobilmente sensibile» (Kurz 1919: 172)⁷⁴. Una guardia d'onore del tutto speciale. E quale onore che egli per tutta la vita non se ne sia sbarazzato.

«In Italia, in Italia!». «La nostra patria è anche tutto il resto del mondo». Non sono rimaste dunque belle parole. Edgar Kurz è partito ed è arrivato dove egli voleva. Un modello, un esempio quindi di mobilità transnazionale, di flessibilità e creatività nella progettazione della vita, oggi sempre più possibili ma anche richieste. Contemporaneamente pure un esempio per i relativi costi. Il suo espatrio infatti, come è stato esposto, non fu del tutto volontario e se noi guardiamo le sue poesie postume non percepiamo l'esperienza di una lieta migrazione, di un leggero 'tanto quanto', ma di un a volte difficile 'qua e là'. Una di queste poesie porta il titolo

Abschied ('Congedo') e descrive la sua nostalgia per la patria che egli non ha lasciato volentieri. Questa nota di fedeltà deve esser certamente piaciuta ai Tübingensi rimasti in patria allorché trovarono questa poesia nella raccolta postuma, curata da Isolde Kurz e pubblicata da Cotta. Di tutt'altro stato d'animo, saggiamente non inclusa in questo volume, è una sestina del fratello, di poche parole, sorta chiaramente da una successiva visita a Tübinga: egli trova la città ancora «esattamente così noiosa ed esattamente così stupida» come egli a suo tempo l'aveva lasciata. Una poesia dal titolo *Heimatklänge* ('Suoni della patria'), scritta invece in Italia, cerca un equilibrio di sentimenti reciprocamente in conflitto: egli ricorda ancora una volta la «primavera della gioventù» sulla riva del Neckar, che egli vedrebbe volentieri di nuovo, esalta tuttavia anche il «bel sud», i baci infuocati del sole e delle donne: «il calore dell'Italia mi ha reso maturo, ma non mi ha inaridito» (Kurz I. 1904: 12)⁷⁵. Poco prima della sua morte stabilisce un legame letterario tra la sua vecchia e nuova patria: traduce in tedesco i *Volkslieder aus der Toscana* ('Canti popolari della Toscana'), che lui aveva raccolto, e li pubblica con la casa editrice della tipografia Laupp di Tübinga⁷⁶. In tal modo risolve il reale problema dell'avere una patria qui e là e dell'essere straniero qui e là: del *cultural brokers*.

Edgar Kurz muore per una polmonite a 54 anni, il 28 aprile 1904. La sua tomba è ancora intatta al cimitero di Trespiano presso Firenze. Già nel 1904 sua sorella ha eretto un monumento letterario in suo onore, a conforto della madre profondamente colpita dalla sua morte ed anche per tale ragione un omaggio enfatico⁷⁷. Nei cento anni successivi non venne più commemorato in modo così completo ed intenso da nessuno dei suoi. Né a Firenze né a Tübinga si trova alcun segno in suo ricordo pubblico, sia esso il nome di una strada o anche solo una lapide commemorativa. Nella sua regione, il Württemberg, Edgar Kurz è finora un figlio perduto, nella sua nuova patria italiana è rimasto un ospite passeggero (è significativo che l'archivio cittadino di Firenze su di lui non abbia alcun tipo di fondi). Di certo questo non è particolarmente sorprendente, capita pure a molti di valore, non però a quelli di fama mondiale. Che tuttavia ciò non sia normale lo dimostra il confronto con un altro tübinger emigrato in Italia, che ha acquisito meriti molto simili a quelli di Kurz. Parlo del figlio dell'albergatore di Tübinga, Johann Heinrich Steeb (1773-1856), che nel 1792 emigrò a Verona e lì, da allora con il nome Carlo Steeb, divenne prete cattolico e cofondatore delle "Sorelle della Misericordia" (la sua partner italiana, il suo Carlo Vanzetti, fu la suora Maria Vin-

cenza Poloni). L'impegno di Steeb nella cura dei poveri e degli infermi lo fece diventare il “samaritano” di Verona. Nel 1975 venne beatificato, a Verona come a Tubinga istituzioni ecclesiastiche portano il suo nome. Tale differenza delle carriere postume dei due filantropi tedeschi-italiani dovrebbe essere attribuita meno alla diversità della loro attitudine quanto piuttosto al loro differente ambiente sociale. L'emigrante Johann Heinrich Steeb, da prete Carlo Steeb, entrò a far parte di un'istituzione internazionale che, come poche altre, sa mantenere vivo il ricordo di membri meritevoli al di là dei confini ed oltre il tempo. Edgar Kurz nella sua gioventù appartenne ad un'altra ‘Internazionale’, da tempo sciolta, e successivamente solo all'informale e poco collegata comunità medica. Anche nel suo caso bisognerebbe creare un piccolo gruppo influente e compiere un modesto gesto di ricordo pubblico. Forse rispettivamente una piccola lapide per la passata abitazione di Kurz nella Marktplatz di Tubinga ed una per il Palazzo Buondelmonti a Firenze, una volta sede del poliambulatorio.



Palazzo Buondelmonti



Busto in rilievo di Edgar Kurz, (Frontespizio in: I. Kurz (a cura di), *Gedichte von Edgar Kurz*, Stuttgart und Berlin 1904)

Note

¹ Il saggio di B. J. Warneken, il primo su E. Kurz apparso in traduzione italiana (di Nicola Squicciarino) e qui proposto a centodieci anni dalla sua morte, è stato pubblicato con il titolo *Auch die ganze übrige Erde ist unser Vaterland, Eine Wiedererinnerung an Edgar Kurz* (*La nostra patria è anche tutto il resto del mondo. Un ricordo di Edgar Kurz*), in «Tubingensia. Impulse zur Stadt- und Universitätsgeschichte», Festschrift für W. Setzler, a cura di S. Lorenz e V. Schäfer, 2008, pp. 503-522. Un recente accenno a E. Kurz è contenuto nella parte finale di un articolo di B. J. Warneken, curato da U. Steuernagel, *Palast - Wurstringe und Arbeiterbildung*, in «Schwäbisches Tagblatt» del 5 settembre 2012, p. 23.

² I. Kurz, *Die Pilgerfahrt nach dem Unerreichlichen. Lebensrückschau*, Tübingen 1938, p. 102.

³ Brief del 10.3.1867, Bestand Isolde Kurz, Teilnachlass Marie Kurz, StadtA Tübingen, Bestand O/Ku., in Deutsches Literaturarchiv Marbach.

⁴ P. Coulmas, *Weltbürger. Geschichte einer Menschheitssehnsucht*, Reinbek 1990, p. 412.

⁵ Scritto del 25.4.1869, Bestand Isolde Kurz, Mappe ‘Kurz, Edgar: 6 Kolleg- und Schulhefte’, in Deutsches Literaturarchiv Marbach.

⁶ I. Kurz, *Aus meinem Jugendland* (1918), Stuttgart und Berlin 1919, p. 171.

⁷ Cfr. www.biblioso.org.yu/html/ger/tragovi/1105.htm (consultato il 16.12.2007).

⁸ Cfr. edocs.tu-berlin.de/diss/2003/voeckel_anja.pdf (consultato il 16.12.2007). Sull'appartenenza di Petrović e Loebisch in qualità di membri della cerchia della ‘Internazionale’ di Tubinga, cfr. *Brief von Philipp Reiter an Johann Philipp Becker* del 26.8.1870, Bestand Johann Philipp Becker, Sign. D II 704-717, in Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam.

⁹ Cfr. W. Schmierer, *Von der Arbeiterbildung zur Arbeiterpolitik. Die Anfänge der Arbeiterbewegung in Württemberg 1862/63-1878*, Hannover 1970, p. 174.

¹⁰ Cfr. *Brief von Philipp Reiter an Wilhelm Liebknecht* del 31.7.1870, in W. Liebknecht, *Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten*, I, 1862-1878, curato e ri elaborato da G. Eckert, Assen 1973, pp. 329-330.

¹¹ Cfr. W. Schmierer, *Von der Arbeiterbildung zur Arbeiterpolitik* cit., p. 153.

¹² W. Liebknecht, *Briefwechsel* cit., pp. 253-254.

¹³ Cfr. K. Marx, Fr. Engels, *Werke*, vol. 18, Berlin/DDR 1969, p. 648 e p. 830; W. Schmierer, *Von der Arbeiterbildung zur Arbeiterpolitik* cit., pp. 153 e 162.

¹⁴ A. Mülberger, *P.J. Proudhon. Leben und Werke*, Stuttgart 1899 (Ristampa, Freiburg i.Br. 1979).

¹⁵ Su Vaillant, cfr. M. Dommange: *Édouard Vaillant. Un grand socialiste, 1840-1915*, Paris 1956; cfr. anche W. Schmierer, *Von der Arbeiterbildung zur Arbeiterpolitik* cit., p. 153.

¹⁶ I. Kurz, *Aus meinem Jugendland* cit., p. 160.

¹⁷ I. Kurz, *Edgar Kurz*, in Id., *Florentinische Erinnerungen* (1910), Tübingen 1937, (pp. 120-173), p. 133.

¹⁸ Cfr., ad esempio, E. Walter, *Isolde Kurz und ihre Familie. Biographie*, Irdning/Steiermark 1996, pp. 154-155.

¹⁹ I. Kurz, *Aus meinem Jugendland* cit., p. 161.

²⁰ Cfr. *Der Vorbote* del 9.2.1871.

²¹ *Der Volkswille* del 22.4.1871, p. 2. Anche un articolo non firmato in *Der Volksstaat* sul recente sentimento nazionale a Tübinga (del 15.3.1871, p. 4) potrebbe essere di Edgar Kurz.

²² Così anche W. Schmierer, *Von der Arbeiterbildung zur Arbeiterpolitik* cit., p. 153.

²³ Cfr. la mia esposizione in H. Boger e altri, *Arbeitertübingen. Zur Geschichte der Arbeiterbewegung in einer Universitätsstadt*. Tübingen 1980, Schwaebische Verlagsgesellschaft, Tübingen 1980, pp. 58-59. Una versione manoscritta della poesia, da me rinvenuta nel Literaturarchiv di Marburg accanto ad altri testi di Kurz scritti di proprio pugno, ha nel frattempo confermata tale supposizione. Cfr. *Bestand Isolde Kurz*, Mappe ‘Kurz, Edgar: Gedichte’, in Deutsches Literaturarchiv Marbach.

²⁴ Philipp Reiter nella seconda metà del 1870 scrive a Johann Becker a Ginevra: «Qui siamo in corrispondenza con il *Volksstaat* e spediamo articoli ed abbonamenti», *Bestand Johann Philipp Becker*, Sign. D II 704-717, in Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam.

²⁵ Cfr. W. Schmierer, *Von der Arbeiterbildung zur Arbeiterpolitik* cit., p. 174.

²⁶ Cfr. H. Boger e altri, *Arbeitertübingen*, cit., pp. 62-63; cfr. anche W. Schmierer, *Von der Arbeiterbildung zur Arbeiterpolitik* cit., p. 180.

²⁷ Cfr. *Briefe von Scheu* da Tübinga del 26.3., 30.3. e del 12.4.1873, pubblicate in H. Steiner, *Die Gebrüder Scheu*, in «Archiv für Sozialgeschichte», vol. VI/VII., 1966/67, pp. 532-538.

²⁸ Cfr. *Brief von Edgar Kurz an Marie Kurz*, Bestand *Isolde Kurz*, Mappe ‘E. Kurz, mit Briefen’, in Deutsches Literaturarchiv Marbach.

²⁹ K. Marx, Fr. Engels, *Werke*, vol. 34, Berlin/DDR 1966, p. 242 e p. 288; cfr. *ivi*, anche p. 251, pp. 263-264, pp. 267-268, p. 277, p. 305 e p. 308. Poiché Marx ed altri giudicarono insoddisfacente il lavoro di Isolde Kurz, per ultimare la traduzione nell’ottobre 1877 vennero incaricati i redattori socialdemocratici Jacob Audorf e Wilhelm Blos. (Cfr. *ivi*, p. 584, nota 326; cfr. anche *Brief von Wilhelm Blos an Wilhelm Liebknecht* dell’1.12.1877 in W. Liebknecht, *Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten* cit., I, p. 769.)

³⁰ Cfr. W. Schmierer, *Von der Arbeiterbildung zur Arbeiterpolitik* cit., p. 153.

³¹ Il 14.1.1874, da Costanza, Reiter scrive a Johann Philipp Becker: «A Tübinga avevo ancora lavorato pubblicamente per noi, qui faccio un lavoro “da talpa”», *Bestand Johann Philipp Becker*, Sign. D II 704-717, in Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam.

³² Annotazioni di Marie Kurz, H. III, p. 23, *Bestand Isolde Kurz, Telnachlass Marie Kurz*; im StadtA Tübingen, Bestand O/Ku., in Deutsches Literaturarchiv Marbach.

³³ *Ivi*, p. 15.

³⁴ Cfr. I. Kurz, *Edgar Kurz*, in Id., *Florentinische Erinnerungen* cit., pp. 141-142.

³⁵ I. Kurz, *Vorwort*, in Id. (a cura di), *Gedichte von Edgar Kurz*, Stuttgart und Berlin 1904, (pp. V-XVIII), p. IX.

³⁶ Dr. Schiler, *Edgar Kurz 1853-1904*, in «Südwestdeutsches Ärzteblatt», 5. Jg. 1950, H. 5, (pp. 102-104), p. 103.

³⁷ *Brief von Marie Kurz an Franz Hopf* s.d. [estate autunno 1874.], in StadtA Reutlingen, *Telnachlass Schiler (Marie Kurz)*, Sign. S – 11/97. Dopo il dottorato nel 1874 Kurz assistette come uditore alle lezioni universitarie in Vienna e Praga ed in quell’occasione è chiaramente passato per Norimberga.

³⁸ I. Kurz, *Aus meinem Jugendland*, p. 250.

³⁹ I. Kurz, *Edgar Kurz*, in Id., *Florentinische Erinnerungen* cit., p. 140.

⁴⁰ Cfr. E. Walter, *Isolde Kurz und ihre Familie*, cit., p. 203. La poesia è contenuta in I. Kurz (a cura di), *Gedichte von Edgar Kurz*, cit., p. 6.

⁴¹ *Brief von Marie Kurz an Marie Caspart* del 10.7.1866, *Bestand Isolde Kurz, Telnachlass Marie Kurz* cit.

⁴² *Ivi*, del 12.11.1867.

⁴³ *Ivi*, del 3.4.1874.

⁴⁴ *Ivi*, del 11.8.1876.

⁴⁵ “Oriente” potrebbe essere inteso come semplice metafora della nostalgia per i paesi lontani, tuttavia forse Edgar Kurz aveva un’immagine molto concreta della Turchia: in fondo il teologo ed orientalista di Tubinga Julius Euting (1839-1913) era un collega di suo padre, Hermann Kurz, alla biblioteca dell’Università. Isolde Kurz lo descrive nei suoi ricordi di gioventù ove tra l’altro annota: «Euting a quell’epoca era già stato in Oriente e da allora si dava delle arie da Turco», (I. Kurz, *Aus meinem Jugendland* cit., p. 63).

⁴⁶ Cfr. I. Kurz, *Edgar Kurz*, in Id., *Florentinische Erinnerungen* cit., pp. 140-141.

⁴⁷ I. Kurz *Vorwort*, in Id. (a cura di), *Gedichte von Edgar Kurz* cit., p. VIII.

⁴⁸ I. Kurz, *Aus meinem Jugendland* cit., p. 251.

⁴⁹ Cfr. B. Roeck, *Florenz 1900. Die Suche nach Arkadien*, München 2001, p. 109.

⁵⁰ È possibile che questa sia un’allusione al «rosso albaum», con testi ed illustrazioni della rivoluzione del ’48, che in una festa del 1849 Adolf Bacmeister regalò come «un dono della democrazia» alla sua amica di gioventù Marie von Brunnow, divenuta dopo Marie Kurz. Cfr. E. Walter, *Isolde Kurz und ihre Familie. Biographie* cit. p. 66.

⁵¹ *Bestand Isolde Kurz*, Mappe ‘Kurz, Edgar: Gedichte’ cit.

⁵² Sul panorama internazionale fiorentino degli artisti e intellettuali di quell’epoca, cfr. I. Kurz, *Florentinische Erinnerungen* cit.; M. C. Mocali e C. Vitale (a cura di), *Cultura tedesca a Firenze. Scrittrici e artiste tra Otto e Novecento*, Firenze 2005; B. Roeck, *Florenz 1900* cit.

⁵³ Sul rapporto di Edgar Kurz con Adolf Hildebrand, cfr. anche A. Hildebrand, *Edgar Kurz* (necrologio), in Id., *Gesammelte Aufsätze*, Strassburg 1909, pp. 55-59.

⁵⁴ Cfr. I. Kurz, *Florentinische Erinnerungen* cit., p. 116.

⁵⁵ B. Roeck, *Florenz 1900* cit., p. 113.

⁵⁶ Su Hillebrand, cfr. W. Mauser, *Karl Hillebrand. Leben, Werk, Wirkung*, Dornbirn 1960; I. Kurz, *Florentinische Erinnerungen*, cit., pp. 105-107; B. Roeck, *Florenz 1900*, cit., pp. 83-86 e p. 114. Su Davidsohn, cfr. W. Fastenrath Vinattieri e M. Ingendaay Rodio, *Robert Davidsohn (1853-1937). Uno spirito libero tra cronaca e storia*, Firenze 2000; B. Roeck, *Florenz 1900* cit., pp. 78-81.

⁵⁷ E. Walter, *Isolde Kurz und ihre Familie. Biographie* cit., p. 186.

⁵⁸ *Brief von Marie Kurz an Franz Hopf*, s.d. [1877], cit.

⁵⁹ Cfr. I. Kurz, *Die Pilgerfahrt nach dem Unerreichlichen. Lebensrückschau* cit., p. 266.

⁶⁰ Cfr. L’apprezzamento di Vanzetti fatta da I. Kurz nel suo volumetto commemorativo, *Der Meister von San Francesco. Ein Buch der Freundschaft*, Tübingen 1931, pp. 109-114, la cui parte principale tratta di Adolf Hildebrand.

⁶¹ *Brief von Marie Kurz an Marie Schiler* del 13.12.1889, StadtA Reutlingen, *Teilnachlass Schiler* (Marie Kurz), Sign. S - 9/97.

⁶² Custodito nel ‘Heimatmuseum Reutlingen’.

⁶³ O. Hildebrand, *Edgar Kurz †*, Sonderdruck aus dem Württembergischen Medizinischen Correspondenz-Blatt 1904; p. 4. (Ringrazio Hella Mohr, Tübinga, per avermi consegnato il testo così come per numerose importanti informazioni).

⁶⁴ Cfr. E. Walter, *Isolde Kurz und ihre Familie* cit., p. 199.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 19.

⁶⁶ Cfr. Dr. Schiler, *Edgar Kurz 1853-1904* cit., p. 103.

⁶⁷ I. Kurz, *Florentinische Erinnerungen* cit., p. 153.

⁶⁸ Marie Kurz menziona la «signora di un nobile napoletano» che avrebbe concesso la sua villa per la progettata clinica, così come una contessa inglese che ha promesso a Edgar un «contributo» di 500 franchi per cinque anni (cfr. *Briefe von Marie Kurz an Marie Schiler* del 20.8.[1887?] e 29.4.1890, cit.). Forse Kurz e altri assistettero gratuitamente una baronessa von Weiß (cfr. I. Kurz, *Florentinische Erinnerungen* cit., p. 157) ed una ex regina di Sassonia che aveva lasciato il suo consorte (cfr. Dr. Schiler, *Edgar Kurz 1853-1904* cit., p. 103). Anche in questo caso a Kurz potrebbe essere stato di aiuto «il suo naturale successo con le donne che rasantava il prodigioso» (I. Kurz, *Vorwort*, in Id. (a cura di), *Gedichte von Edgar Kurz* cit., p. XVI).

⁶⁹ *Brief von Marie Kurz an Marie Schiler* del 26.3.1891 cit.

⁷⁰ Cfr. I. Kurz, *Florentinische Erinnerungen* cit., p. 159.

⁷¹ *Ivi*, p. 157. Kurz fa senz’altro percepire ai suoi ben paganti pazienti, ai quali diagnostica solo piccoli dolori, che gli erano meno importanti dei tanti difficili casi che aveva da curare. Questa è anche l’esperienza di Aby Warburg che somatizza molto gli attacchi depressivi e soffre di emorroidi: «da Kurz per farmi spennellare», annota Warburg nel suo diario. «Molto pensieroso, Kurz studia la vecchia storia di un malato; mi spennella» (B. Roeck, *Florenz 1900*, cit., p. 151). Una volta Kurz lo ha apostrofato: «Ma di che cosa ha paura? Vuole dunque star meglio degli altri?» (*Ivi*, p. 248). Altre informazioni mostrano un medi-

co che con piena abnegazione si adopera per i pazienti gravemente ammalati. Ferdinand Runkel, biografo di Böcklin, ne racconta una: Böcklin, nella vecchiaia di tanto in tanto molto fiaccato, nel suo posto di villeggiatura, Forte dei Marmi, non ha voluto rinunciare al bagno in mare e a farsi portare in acqua dalla sua signora: «Nell'immediata vicinanza di Böcklin abitava il suo medico, Dr. Kurz che dalla finestra con il binocolo lo osservava durante il bagno, di nascosto e senza farsi notare da Böcklin che di questa sorveglianza sarebbe stato molto a disagio. Il Dr. Kurz restò tuttavia fedele al suo impegno, in modo da esser sempre pronto a prestare aiuto in un eventuale momento infelice» (F. Runkel e C. Böcklin (a cura di), *Neben meiner Kunst. Flugstudien, Briefe und Persönliches von und über Arnold Böcklin*, Berlin 1909, p. 276).

⁷² Cfr. I. Kurz, *Vorwort*, in Id. (a cura di), *Gedichte von Edgar Kurz* cit., p. XII.

⁷³ *Brief von Marie Kurz an Marie Schiler* del 13.12.1889, cit.

⁷⁴ I. Kurz, *Aus meinem Jugendland* cit., p. 172.

⁷⁵ I. Kurz, (a cura di), *Gedichte von Edgar Kurz* cit., p. 12.

⁷⁶ E. Kurz, *Volkslieder aus der Toscana*, tr. ted. di E. Kurz, Tübingen 1904.

⁷⁷ Il testo di I. Kurz, accolto poi nel suo *Florentinische Erinnerungen* cit., apparve inizialmente nella rivista socialdemocratica «Süddeutsche Monatshefte», 1. Jg. 1904, pp. 782-808.

Bibliografia

Bestand Isolde Kurz, Teilnachlass Marie Kurz, StadtA Tübingen, Bestand O/Ku., in Deutsches Literaturarchiv Marbach.

Bestand Isolde Kurz, Mappe ‘Kurz, Edgar: 6 Kolleg- und Schulhefte’, in Deutsches Literaturarchiv Marbach.

Bestand Isolde Kurz, Mappe ‘Kurz, Edgar: Gedichte’, in Deutsches Literaturarchiv Marbach.

Bestand Isolde Kurz, Mappe ‘E. Kurz, mit Briefen’, in Deutsches Literaturarchiv Marbach.

Bestand Johann Philipp Becker, Sign. D II 704-717, in Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam.

Teilnachlass Schiler (Marie Kurz), Sign. S – 9,11/97, in StadtA Reutlingen.

Boger H. et al.

1980 *Arbeitertübingen. Zur Geschichte der Arbeiterbewegung in einer Universitätsstadt*, Schwaebische Verlagsgesellschaft, Tübingen.

Coulmas P.

1990 *Weltbürger. Geschichte einer Menschheitssehnsucht*, Reinbek.

Dommange M.

1956 *Édouard Vaillant. Un grand socialiste. 1840-1915*, Paris.

Fastenrath Vinattieri W., Ingendaay Rodio M.

2000 *Robert Davidsohn (1853-1937). Uno spirito libero tra cronaca e storia*, Firenze.

Hildebrand A.

1909 *Gesammelte Aufsätze*, Strassburg.

Hildebrand O.

1904 «Edgar Kurz †» in *Württembergischen Medizinischen Correspondenz-Blatt* (Estratto).

Kurz E.

1904 *Volkslieder aus der Toscana*, tr. ted. di E. Kurz, Tübingen.

Kurz I.

1904 *Vorwort*, in Id. (a cura di), *Gedichte von Edgar Kurz*, Stuttgart und Berlin.

1919 *Aus meinem Jugendland* (1918), Stuttgart und Berlin.

1931 *Der Meister von San Francesco. Ein Buch der Freundschaft*, Tübingen.

1937 *Edgar Kurz*, in Id., *Florentinische Erinnerungen* (1910), Tübingen.

1938 *Die Pilgerfahrt nach dem Unerreichlichen. Lebensrückschau*, Tübingen.

Liebknecht W.

1973 *Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten*, vol. I, 1862-1878, curato e rielaborato da G. Eckert, Assen.

Marx K., Engels Fr.

1966 *Werke*, vol. 34, Berlin/DDR.

1969 *Werke*, vol. 18, Berlin/DDR.

Mauser W.

1960 *Karl Hillebrand. Leben, Werk, Wirkung*, Dornbirn.

- Mocali M., Vitale C. (a cura di)
2005 *Cultura tedesca a Firenze. Scrittrici e artiste tra Otto e Novecento*, Firenze.
- Mülberger A.
1899 *P.J. Proudhon. Leben und Werke*, Stuttgart 1899 (Ristampa, Freiburg i.Br. 1979).
- Roeck B.
2001 *Florenz 1900. Die Suche nach Arkadien*, München.
- Runkel F. Böcklin, C. (a cura di)
1909 *Neben meiner Kunst. Flugstudien, Briefe und Persönliches von und über Arnold Böcklin*, Berlin.
- Schmierer W.
1970 *Von der Arbeiterbildung zur Arbeiterpolitik. Die Anfänge der Arbeiterbewegung in Württemberg 1862/63-1878*, Hannover.
- Walter E.
1996 *Isolde Kurz und ihre Familie. Biographie*, Irdning/Steiermark.
- Schiler F.
1950 «Edgar Kurz 1853-1904», in *Südwestdeutsches Ärzteblatt*, 5, a. H. V: 102-104.
- Steiner H.
1966/67 «Die Gebrüder Scheu», in *Archiv für Sozialgeschichte*, VI/VII: 532-538.
- Steuernagel U.
2012 «Palast - Wurstringe und Arbeiterbildung», in *Schwäbisches Tagblatt*, 5 settembre 2012: 23.
- Der Vorbote*, 9 febbraio 1871.
Der Volkswille, 22 aprile 1871.
Der Volksstaat, 15 marzo 1871.
- Warneken B. J.
2008 «Auch die ganze übrige Erde ist unser Vaterland, Eine Wiedererinnerung an Edgar Kurz», in S. Lorenz e V. Schäfer (a cura di), *Tubingensia. Impulse zur Stadt- und Universitätsgeschichte*: 503-522 (Scritto commemorativo per W. Setzler).
edocs.tu-berlin.de/diss/2003/voeckel_anja.pdf (consultato il 16.12.2007).
www.biblioso.org.yu/html/ger/tragovi/1105.htm (consultato il 16.12.2007).

Giuseppe Giordano

Apparatura. *Una forma di artigianato “festivo” a Palermo*

Fino a un recente passato anche in Sicilia erano attivi numerosi artigiani che per mestiere addobbiavano soprattutto chiese ed edifici di rappresentanza (palazzi nobiliari, sedi comunali) in occasione delle feste cittadine. Gli *apparatura* o *apparaturara* (apparatori) operavano sia in occasioni festive di carattere religioso sia nelle ricorrenze civiche, realizzando sontuosi apparati all'esterno e all'interno degli edifici con l'impiego di stoffe e materiali cartacei¹.

Questa forma di arte popolare, oggi quasi del tutto scomparsa, conservava interessanti aspetti riconducibili alle pompe festive di epoca barocca, quando all'allestimento di apparati ceremoniali contribuivano numerose maestranze fra cui falegnami, cartapestai, pittori, cerai, fioristi, pirotecnicci (Isgrò 1981; 1986). La prestazione più impegnativa era quasi sempre quella dei falegnami, i quali si occupavano di costruire anzitutto le strutture in legno: baldacchini, palchi, macchine festive processionali, costruzioni a più piani, ma anche mausolei (nel caso di commemorazioni funebri). Per la realizzazione di queste costruzioni si ricorreva anche alle tecniche della carpenteria edilizia, trattandosi di strutture che dovevano reggere rivestimenti molto pesanti, per cui venivano impiegati anche operai specializzati nell'edilizia. Le strutture erano poi affidate al lavoro dei *cartapistari* che si occupavano del rivestimento utilizzando perlopiù cartone modellato per creare colonne, capitelli, fregi, volute, balaustre e cupole. Con la tecnica dello stampo si creavano statue (puttini, divinità, giganti, mostri e figure allegoriche) poste a ornamento nelle chiese o per le vie della città. In seguito il tutto veniva affidato alle competenze dei pittori che avevano il compito di dipingere le superfici delle strutture e quanto realizzato dai *cartapistari*. Si usavano colori *a sguazzzu*, ovvero colori ottenuti dal processo di lavaggio, calcinazione, cottura e macinazione di minerali mescolati ad acqua e colla. Negli apparati esterni solitamente l'oro e l'argento non erano i colori dominanti, in quanto più costosi e più difficili da preparare. La doratura era utilizzata quasi esclusivamente per l'interno e in strutture che potevano essere riutilizzate. I fioristi realizzavano fiori di car-

ta e altri elementi decorativi, soprattutto con l'impiego di carta argentata sapientemente modellata con l'ausilio di ferri roventi che davano al petalo la forma voluta. I mastri cerai realizzavano candele di diversa lunghezza e spessore a seconda dell'utilizzo. Esse potevano essere per uso interno o per l'esterno, variando la consistenza dello stoppino e la qualità della cera. Nel caso di candele per esterno si realizzavano delle "torce a vento" affinché non si spegnessero e potessero maggiormente illuminare con una fiamma più sostenuta. Era consuetudine inoltre realizzare ceri di colore giallastro in occasione di funerali o commemorazioni funebri². I pirotecnicci realizzavano grandi strutture in legno nelle quali applicavano rivestimenti in cartone o cartapesta a formare colonnati, prospetti di palazzi e chiese, oppure pannelli con scene panoramiche, o ancora immagini di mostri, divinità, puttini. Nelle strutture i *folgarellari* (costruttori di *folgaretti*) in seguito fissavano opportunamente le armature contenenti i materiali pirotecnicci. Le varie miscele di materiali combustibili, così come avviene tuttora, esplodevano o bruciavano realizzando veri e propri giochi di fuoco, con effetti luminosi di varie forme e colori. Alcune strutture pirotecniche erano realizzate con l'impiego di canne intrecciate o curvate fino a ottenere cerchi o altre figure geometriche che messe in movimento dalla spinta del *folgaretto* animavano la scena destando lo stupore degli astanti³. In questo articolato processo creativo si inserisce l'opera degli apparatori, i quali avevano continui rapporti di lavoro, ma anche di scambio e collaborazione, con gli altri artigiani.

Gli organizzatori delle feste con il necessario anticipo prendevano contatti con gli apparatori stipulando contratti che prevedevano, oltre ai costi, le condizioni di pagamento, il genere di lavoro, i materiali da impiegare e i tempi di consegna (Isgrò 1984: 237). Ciascun artigiano metteva in atto le proprie tecniche, la propria esperienza e il proprio ingegno artistico per non deludere le aspettative e le esigenze dei committenti. Gli apparati festivi dovevano anzitutto destare meraviglia, stupore, compiacimento da parte del pubblico, rispecchiando la

grandezza e la magnificenza di chi ne commissionava la realizzazione e rafforzando al contempo il consenso popolare. Alcune devozioni popolari, infatti, diventavano nelle mani dei nobili veri e propri strumenti utili a modellare e affermare la supremazia attraverso un preciso progetto culturale e intellettuale. Le celebrazioni pubbliche, dunque, rappresentavano l'occasione più propizia in cui attraverso tutta una serie di eventi (processioni, sacre rappresentazioni, spettacoli musicali, apparati e macchine sceniche, spettacoli pirotecnicici, orazioni e panegirici) l'aristocrazia, la Chiesa, le associazioni laicali di tipo devozionale (confraternite) e professionali (corporazioni) celebravano i propri meriti e il proprio prestigio sociale, rafforzando il consenso popolare. La festa, soprattutto nel passato, era infatti un momento centrale della vita sociale di una comunità, un tempo "straordinario" utile sia a rinsaldare rapporti orizzontali tra gli stessi membri sia a sancire e riaffermare il rapporto verticale con la divinità, con il sacro (Buttitta A. 1997). Le ceremonie festive costituivano importanti occasioni in cui le comunità potevano meglio rappresentarsi a se stesse e agli altri (Wunenburger 1999). È stato bene osservato, inoltre, come «la ripetizione rituale assicura la coerenza del gruppo nello spazio e nel tempo» (Assmann 1997: 31).

Sono soprattutto le fonti storiche e le documentazioni d'archivio che ci informano, a volte in maniera dettagliata, sugli avvenimenti e sullo svolgersi delle ceremonie nella città di Palermo e nel suo circondario. Fra le ricorrenze civili che vedevano il coinvolgimento diretto degli apparatori, insieme ad altri maestri artigiani, rientravano a esempio gli insediamenti di viceré, le nascite, i matrimoni, gli anniversari, i funerali e i trigesimi di morte: tutte occasioni in cui le classi nobiliari dovevano dare sfoggio della propria ricchezza e dovevano affermare la loro autorità. Più numerose, invece, erano le circostanze religiose, altrettanto attese dal popolo, in cui si allestivano apparati, macchine festive, costruzioni allegoriche, in onore di madonne o santi che godevano di una particolare devozione, per esempio l'Immacolata (nel 1646 eletta Patrona della Sicilia), la Madonna Assunta per la cui festa, il quindici di agosto, era previsto l'allestimento di palchi reali nella periferia della città per consentire ai nobili di assistere alle corse dei *giannetti* (Pitrè 1881), il Festino di Santa Rosalia, così come vanno ricordate le *Quarantore* e il *Corpus Domini* (che prevedeva grandiosi addobbi lungo il Cassaro e in particolare ai Quattro Canti). A queste devono aggiungersi le feste organizzate dalle confraternite in onore del proprio santo protettore e quelle organizzate dalle cosiddette "nazioni", ovvero delle comunità che si erano stanziate a Palermo (i genovesi, i fiorentini, i

catalani, i lucchesi, ecc.) in onore dei propri protettori.

Le cronache del passato forniscono preziose informazioni sugli sfarzosi apparati realizzati da questi maestri in diverse ricorrenze festive o in occasione di ceremonie commemorative⁴. Nel 1713 per l'arrivo del principe Tommaso Savoia a Palermo fu preparata una grande festa di accoglienza, così come apprendiamo dal Diario del canonico Antonio Mongitore (1871: 144-145).

[...] il Cassaro si vide apparato e illuminato da innumerevoli torchi esposti ne' balconi. I quattro Cantoni furono addobbati con arazzi di velluto ricamati con motivi floreali in oro e argento. Al crocevia furon eretti quattro archi trionfali lavorati ad oro e argento [...]

Una preziosa testimonianza del 1742, che qui in buona parte riproduco, informa in maniera dettagliata sulle prestazioni richieste ai mastri apparatori in occasione della festa di San Giusto a Misilmeri, celebrata in quell'anno in maniera più solenne. Si tratta di un contratto stipulato fra gli apparatori e i membri della Deputazione per i festeggiamenti di quell'anno, dalla quale possiamo ricavare diverse informazioni sui tempi di lavoro, sui materiali utilizzati, sulle modalità di allestimento e sui mezzi a disposizione per il trasporto del materiale, oltre che sui costi e i pagamenti⁵.

[...] Il 30 giugno i paratori Gaetano Bucceri Cosimo Caracappa si obbligano vero D. Girolamo Rumbolo Governatore di Misilmeri e verso i Deputati della festa: mastro Carlo Mistretta, Emanuele Di Benedetto e Antonino La Scala di farci nella nostra Madrice il Martirio di detto San Giusto il 22 luglio con l'ombrella a 4 ordini e l'affacciata e pilastri di drappo fiorato e velluto di cremesino con fiori.

[...] Parare il cornicione della Madrice di velluto tinto, con mettere alla fronte di detto cornicione un filo di bracchittoni nuovi, due fili di galloni d'oro, un filo di ricinto di xiuruni grossi e pampine riccie, un filo di intaglio che pende alla fronte del medesimo, due fili di gallone di filo bianco, due fili di gallone d'oro, con che l'intaglio deve essere di carta d'argento, lustro, largo 4 dita, la fascia lavorata, conforme a quella della Madrice Chiesa della Città di Palermo, con sue teste di Serafini e suoi galloni di partina. Alla fronte dell'architravo mettere un filo di bracchittoni nuovi grandi, un filo di ricinto paro di quello del cornicione e due fili di gallone d'oro. Dentro la vela un filo d'intaglio largo un palmo grasso ed un filo di gallone d'oro. Con parare la facciata di velluto buono tinto con filo di bracchettone, un filo di ricinto uguale a quello della fronte del cornicione, un filo di gal-

lone d'oro, un gallone di carta d'argento largo 3 dita. Con aver da parare il sottoarco di velluto buono, due fili di guarnizzionetta, due fili di gallone d'oro, un filo di ricinto attaccato a schiena. Con fare una cortina di velluto nuovo dietro l'arco, la frinza di pampine riccie e fiori matti, due fili di galloncello d'oro, uni filo di ricinto, 3 fiori d'argento, pampine riccie e stagnola, con metterci 4 Angeli piccoli per ogni arco e 2 Angeli vestiti di carta d'argento grandi. Con avere a far un festone all'arco, come quello della Madrice di Palermo. Con metterci uno specchio alla chiave dell'arco con suo ovato di fiore, come quello della Madrice Chiesa di Palermo, con 2 Angeli grandi che lo mantengono. Con avere a parare il pilastro di velluto buono. Sopra il terzo pilastro uno specchio uguale a quello della chiave dell'arco con metterci 5 fili di specchi stretti allo pilastro. Lo terzo fatto alla Salamona con 2 bombi di fiori, 3 fili di guarnizzionella stretta, 4 fili di galloni d'oro. Con aversi a mettere un quadrone nello scacco, una cortina di teliglia d'oro attorniata. Con fare nel Cappellone un'ombrella a 6 ordini di velluto e drappo a suco d'erbe ricchi di fiori. La scalonata deve essere di specchi e palio e raja grande dietro la Cassa del Santo tutta di specchi, come quella di S. Rosalia di Palermo, il timpagno della porta tutto parato e ricinto tutto di fiori nuovi e tutta quella quantità di ninfe che vi saranno di bisogno. La torciera sopra il cornicione, li festoni alle finestre, con parare le Cappelle a caduta di robba buona. La facciata sola sopra l'altare con ricinto di fiori nuovi. Con parare tutti li chiamati della fabbrica dell'ordine bastardo, finestre, pilastri, e cornicioni con metterci li ramoni sopra e dove resta la fabbrica, cioè le faldi con farci giocare festini di fiori incarnati. Con mettere li ramoni sopra li cornicionelli e fare la funzione del Carro del Santo dentro e volo nella Chiesa conforme si fece anni addietro. Detti paratori devono essere franchi di mettere legname che vi sarà bisogno. Quale apparato deve essere ricco di fiori e ben visto dal Rev.do D. Domenico Costa ed alli detti Deputati e s'obbligano detti mastri paratori di dare lesto il suddetto apparato per il Venerdì la sera ante vigilia del Santo.

Il tutto per il prezzo di onze 26, cioè: onze 4 date da D. Girolamo Rumbolo Governatore di Misilmeri e le restanti onze 22 dai detti Deputati: Mistretta, Di Benedetto e La Scala, date subito finita che sarà detta Festa. Detti Deputati metteranno a disposizione dei detti paratori due bestie per il carico e pure per sella, come pure il mangiare senza alcuna altra cosa e damente commoveranno per fare il suddetto apparato darci il posento, cioè due letti e casa franchi tumoli 3 di frumento, un barile e mezzo di vino, rotoli 15 di carne e rotoli 50 di neve. [...]

Altre preziose informazioni vengono dai docu-

menti che attestano le spese del senato palermitano in occasione del Festino di Santa Rosalia. Gli appimatori realizzavano i propri lavori anche sulla base di progetti affidati agli architetti del senato. La Cattedrale in queste occasione cerimoniale era rivestita interamente lungo la navata con drappi e frange. Nel 1704 venne realizzato per la prima volta, su disegno dell'architetto palermitano Paolo Amato, una sorta di "controtetto" a *dammuso*, ovvero una copertura "a botte", con riquadri rivestiti di carta e tela pitturata, lungo tutta la navata della Cattedrale (Isgrò 1986: 66).

Anche per le ricorrenze funebri (funerali, trigesimi e anniversari) di nobili del tempo, ma anche di cardinali e prelati, venivano allestiti sontuosi apparati nelle chiese o nei palazzi dove veniva esposta la salma. Così, per esempio, si legge in una relazione sui funerali del principe di Piemonte avvenuti nel 1715 nella Cattedrale di Palermo⁶.

[...] Si parò la chiesa dal tetto sino a terra di panni negri con galloni tramezzati di galloni bianchi con scudi, trofei, imprese, iscrizioni e figure tutte in chiaro scuro bronzino. Il cappellone del cornicione dell'i piedi dell'angelo sino al bancone degli Apostoli parato di panni negri con galloni; sopra l'altare vi era il tosello d'argento [...]

Questo forma di artigianato, funzionale a creare oggetti tanto grandiosi quanto effimeri, rappresentava dunque uno dei più validi mezzi per ostentare pubblicamente ricchezza e fasto di nobili, confraternite e ordini religiosi. Venivano innescati processi competitivi in cui l'intento principale era quello di superarsi a vicenda di paese in paese, di anno in anno, di festa in festa, con addobbi e macchine decorative che dovevano prestarsi alla maggiore apparenza possibile, esaltando al contempo la magnificenza di Dio, della Vergine o del santo cui erano tributati gli onori anche attraverso l'ostentazione rituale dei simulacri posti al centro degli apparati, in una posizione ben visibile a tutti (Faeta 200:43). Questi dati spiegano, a esempio, perché anche le confraternite meno numerose, quelle più povere, pur di dar prova del proprio prestigio e della loro devozione, in un accesa dinamica concorrenziale all'interno di città e di paesi, cercavano di non venir visti ogni anno all'allestimento di sontuosi apparati nelle chiese o lungo il percorso processionale. Si tratta di fenomeni che per certi aspetti risultano ancora oggi pienamente osservabili in alcune feste tradizionali di carattere religioso, soprattutto laddove non siano ancora intervenuti processi volti alla promozione e fruizione turistica dell'evento festivo, che quasi sempre hanno determinato, o forse imposto, una netta trasformazione dell'impianto cele-

brativo originario. La festa, proprio per la sua natura mitica, continua a essere un mezzo attraverso cui si attua «una razionalizzazione della realtà che vive e si giustifica nel tempo breve che in quanto definito è di per se tempo diverso» (Lima 1984: 282), appunto un Tempo sacro che si innesta attraverso la forza dei simboli nell'omogeneità del tempo profano, il tempo ordinario dell'uomo (Buttitta A 1996; Eliade 1973).

Oggi in Sicilia di *apparatura* ne sono rimasti davvero pochi, soprattutto se consideriamo che fino agli anni Cinquanta del secolo scorso nella sola città di Palermo si contavano almeno 5 ditte artigiane a gestione familiare, con a carico diversi operai per ogni ditta.

Sebbene il sistema festivo in Sicilia sia rimasto sostanzialmente ancorato a pratiche tradizionali, soprattutto riguardo alle ceremonie di carattere religioso, è altrettanto vero che diversi mutamenti socio-economici hanno influito, seppure indirettamente, sull'organizzazione stessa della festa (Buttitta I. E. 2013). Oggi si tende maggiormente rispetto a qualche decennio fa a ridimensionare ogni aspetto della festa, dagli addobbi floreali, all'impiego delle luminarie lungo il percorso processionale, all'intervento della banda musicale⁷, agli spettacoli pirotecnicci, riservando maggiore fastosità quasi esclusivamente alle feste patronali o in occasioni particolare (per esempio anniversari di confraternite, ricorrenze festive a cadenza quinquennale o decennale). Queste dinamiche socio-economiche non hanno risparmiato neppure gli apparatori, costringendo alcuni di loro ad abbandonare il mestiere o a esercitarlo solo occasionalmente, talora svolgendo anche compiti che nel passato erano invece affidati, come è stato detto, ad altre maestranze.

Fino a circa un ventennio addietro gli ultimi eredi della famiglia Brucato, *apparaturari* da diverse generazioni, erano ancora attivi a San Giovanni Gemini, piccolo centro in provincia di Agrigento. Svolgevano la loro attività soprattutto nel circondario (Cammarata, Bivona, Santo Stefano di Quisquina, San Biagio Platani, Castronovo, etc.). Questa famiglia di artigiani, inoltre, aveva il compito di apporare il *Carro* di Gesù Nazareno, macchina festiva di grandi dimensioni portata annualmente in processione a San Giovanni Gemini la seconda settimana di giugno.

A San Cataldo (Cl) è ancora oggi presente un *apparaturi* della famiglia Giambra. Oltre a occuparsi dell'addobbo delle chiese in occasione delle feste religiose, il signor Giuseppe Giambra, anche per una questione economica, si occupa tuttora di realizzare addobbi (anche di tipo floreale) in occasione di funerali. A lui è stato affidato per alcuni anni l'addobbo del carro trionfale di Gesù Nazareno a

San Giovanni Gemini (Ag) e sporadicamente ha addobbato anche il carro festivo della Madonna di Loreto ad Altavilla Milicia (Pa).

San Giuseppe Jato, località vicino a Palermo, vanta una lunga presenza di *apparaturara* che dura da più di duecento anni. Fino agli anni Quaranta del secolo scorso in paese questa attività era svolta dalla famiglia Manzo, *apparaturara* di lunga tradizione, di cui Francesco è stato il più celebre, tanto che ancora oggi il suo ricordo è vivo nella memoria degli anziani del paese. I Manzo erano collaborati dalla famiglia Liotta che si occupava di realizzare esclusivamente le strutture con canne e legno. Nei primi anni Quaranta Francesco Manzo insieme alla sua famiglia emigrò in America, lasciando l'intero corredo del mestiere (stoffe, guarnizioni, galloni e varie strutture) a Benedetto Liotta che da allora continuò insieme al figlio Filippo ad esercitare in maniera autonoma questa attività. Oggi a portare avanti la tradizione degli *apparaturara* a San Giuseppe Jato è Ignazio Liotta, che sebbene principalmente svolga un'altra professione, non ha voluto interrompere questa tradizione di famiglia, continuando ad allestire apparati sia nel suo paese sia in diversi paesi in cui si recava già da bambino col padre (fra questi Lercara, Marineo, Montelepre, Borgetto, Grisi, etc.).

Gli ultimi apparatura di Palermo

I fratelli Eugenio e Giovanni Gennaro sono gli ultimi depositari di una lunga tradizione di famiglia che si perpetua almeno da quattro generazioni nella città di Palermo. Sono stati più volte con loro durante gli allestimenti di alcuni apparati, osservandoli, ascoltando i loro dialoghi e chiedendo loro, tra i battiti di martello e un continuo appuntare di spilli su stoffe colorate, di parlarmi del loro mestiere, delle loro esperienze professionali e dei loro ricordi di famiglia che qui proverò a riassumere. Sebbene entrambi non siano stati in grado di fornirmi informazioni precise sul loro bisnonno paterno, sembrerebbe, dai pochi ricordi che si tramandano in famiglia, che avesse origini partenopee e che già lui facesse l'*apparaturi* per mestiere in quella città.

Il loro nonno, Paolo Gennaro, a cavallo tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento già esercitava questa attività a Palermo, avendo alla sua dipendenza anche diversi operai che lo collaboravano (questo dato conferma la consistente richiesta di lavoro che interessava questi artigiani). Seppure in maniera abbastanza confusa Eugenio riferisce di certi rapporti di lavoro tra il nonno e alcuni apparatori napoletani, dai quali questi avrebbe appreso diverse tecniche e alcuni gusti decorativi in seguito

tramandati dai figli. Dice Eugenio che nel passato, soprattutto nelle occasioni festive di rilievo (il Festino di santa Rosalia, il *Corpus Domini*, le *Quarantore*), o in alcune ceremonie (per esempio le visite di rappresentanza, o anche alcuni funerali) gli *apparatori* palermitani richiedevano il supporto dei loro "colleghi" partenopei (dato interessantissimo se considerato nella prospettiva più ampia di uno scambio di gusti artistici che per il passato ha interessato anche altri forme artistiche o espressive: l'architettura, la scultura, la musica, il teatro ecc.).

Paolo Gennaro aveva tre figli maschi, tra cui Giuseppe (padre di Eugenio e Giovanni). Tutti e tre i figli sin da ragazzi lavoravano insieme al padre, fin quando ciascuno di loro decise di continuare in maniera autonoma il mestiere. Giuseppe Gennaro ha svolto l'attività di *apparatori* da quando era bambino fino alla morte, avvenuta a 64 anni. Era collaborato dapprima da alcuni operai e in seguito dai due suoi figli maschi. Sia Eugenio che Giovanni tengono a ricordare che il loro padre venne anche insignito del titolo di "Cavaliere del lavoro" dal Presidente della Repubblica Saragat.

Oggi Eugenio ha settantatré anni e Giovanni ne ha settanta. I due fratelli hanno svolto insieme questa attività lavorativa iniziando da bambini a seguire prima il nonno e poi il padre giornalmente dopo gli orari della scuola e imparando da loro le tecniche e i saperi del mestiere.

Il lavoro dell'*apparatori* nel passato permetteva a diverse famiglie di vivere in maniera dignitosa. Eugenio ricorda la presenza in città di almeno altre tre ditte di apparatori: i Matracìa, i Ferruggia (di cui Nunzio fu l'ultimo artigiano in attività) e i Li Causi. Tutte e tre le ditte erano a conduzione familiare, ma assumevano regolarmente anche del personale, soprattutto nei periodi dell'anno in cui il lavoro era più intenso (per esempio nel periodo di Natale o di Pasqua, o in prossimità della festa dell'Immacolata o di San Giuseppe). Tra gli *apparatori* operanti a Palermo vi erano però buoni rapporti, a volte anche di collaborazione. Dice Eugenio: «Nessuno si permetteva di togliere la chiesa all'uno o all'altro; ognuno aveva i propri clienti e se li gestiva». Ma col passare degli anni le ditte cominciarono a cessare l'attività soprattutto a causa di una richiesta di lavoro sempre più scarsa. Per ultima cessò l'attività la famiglia Matracìa, alla fine degli anni Settanta circa. Da allora a Palermo hanno continuato l'attività soltanto i fratelli Gennaro.

Eugenio e Giovanni continuano a fare gli *apparatori* mettendo in luce tutta la propria abilità nell'allestimento di apparati secondo le tecniche tradizionali, trattandosi di un lavoro affidato esclusivamente all'esperienza, all'ingegno creativo e al lavoro manuale. Oggi come ieri sia Eugenio sia

Giovanni fanno ancora uso degli stessi attrezzi, degli stessi materiali, sfidando ancora il pericolo nel percorrere gli stretti cornicioni delle chiese, praticando ponteggi e scale molto alte per posizionare ganci metallici e corde utili ad issare gli apparati.

Sono tanti i ricordi che affiorano alla mente di Giovanni e di Eugenio. Ricordi d'infanzia, quando dal padre impararono a costruire il primo *tosellu* o quando nei pomeriggi d'inverno, approfittando di un periodo in cui le feste erano meno intense, a casa si preparavano i materiali utili a guarnire gli apparati (festoni, cartelli, drappi, frange ecc.). All'operazione partecipavano anche le donne della famiglia: si lavorava con giornali, cartone, colla, fil di ferro. Per non fare indurire la colla durante la preparazione delle guarnizioni si utilizzava *a tannura*⁸, ovvero un congegno costituito da una latta (all'interno della quale stava la colla) posizionata su un lumino di cera che serviva a tenere calda la colla e dunque a mantenerla liquida. Tanti anche i ricordi legati ai luoghi di lavoro, alle persone incontrate, ai paesi dove si allestivano gli apparati.

Eugenio ricorda quasi con orgoglio che da bambino si recava insieme al padre e al nonno a San Mauro Castelverde (Pa), piccolo centro a 1.200 metri di altezza al confine tra le provincie di Palermo e Messina, per allestire l'apparato dell'Assunta e quello del santo patrono, San Mauro Abate, quando ancora in paese non era arrivata la corrente elettrica. Si andava in treno fino a Pollina e poi si saliva in paese con il carretto messo a disposizione dalla parrocchia, sul quale si trasportavano anche le stoffe, le canne, le corde e quanto era utile ad allestire l'apparato. Il materiale infatti si trasportava solitamente a bordo di carretti (il padre ne possedeva uno) oppure, nel caso di apparati che richiedevano un impiego maggiore di materiale, si affittavano le carrozze. Per la festa della Madonna della Milicia, a esempio, il materiale si spediva con il treno da Palermo fino alla stazione di Altavilla Milicia (Pa) e poi da lì si trasportava in paese con quattro carretti, data la quantità del materiale impiegato per l'allestimento degli altari e soprattutto del Carro trionfale (che continuano ancora oggi ad addobbare).

Il mestiere dell'*apparatori* fino a un passato non troppo remoto era abbastanza redditizio, principalmente a motivo di una continua richiesta di lavoro soprattutto da parte delle confraternite che gestivano i culti o degli stessi parroci. Il lavoro era distribuito in maniera abbastanza regolare durante l'intero ciclo dell'anno, tuttavia con una maggiore intensità nei mesi estivi quando si svolgevano la maggior parte delle feste patronali. Sebbene si lavorasse abbastanza in occasione delle feste patronali nei paesi della provincia (tra i quali Misilmeri, Bolognetta, Godrano, Villafrati, Ciminna, Baucina,

Termini Imerese, Caccamo, Casteldaccia, Trabia), il lavoro risultava tuttavia molto più intenso nel periodo di Natale e della Settimana Santa. Infatti, mentre per le altre feste il lavoro era circoscritto alle sole chiese dove si svolgevano le celebrazioni, per Natale e soprattutto per la Settimana Santa si addobbavano quasi tutte le chiese di Palermo e dei paesi limitrofi, dalle parrocchie alle rettorie agli oratori delle confraternite. La sola ditta Gennaro in prossimità della Pasqua addobbava a Palermo circa trentacinque chiese, tra cui la Cattedrale, San Domenico, le chiese del quartiere Capo e quelle del Borgo Vecchio. Per tale ragione si cominciava almeno un mese prima ad *apparare* le chiese, contando anche sull'aiuto di diversi operai assunti in questo particolare periodo. Le chiese dove erano custoditi i simulacri del Cristo morto e dell'Addolorata utilizzati per le diverse processioni del Venerdì Santo si apparavano "a lutto", ovvero con drappi neri e bianchi.

Ma il compito principale degli *apparatura* in prossimità della Pasqua era quello di stendere le varie "tele" (operazione indicata con l'espressione *mettiri a tila*) che durante la Quaresima coprivano i presbiteri delle chiese in segno di mestizia. Questa operazione solitamente richiedeva l'aiuto di più persone, tra quelle disposte sul presbiterio e quelle posizionate nel sottotetto. La "tela" veniva sollevata con l'ausilio di corde calate attraverso alcuni fori praticati sulla volta fino ad agganciarla ad un meccanismo costituito da un'asse rotante su se stessa munita di alcuni uncini posti in corrispondenza di ogni foro sulla volta. Ai lati della tela erano posizionati due tiranti che dalla volta giungevano quasi fino al pavimento della chiesa, fungendo da "guida" durante la rapida caduta, evitando così di farla oscillare.

La vigilia di Pasqua gli apparitori si organizzavano per la "calata della tela" nelle diverse chiese della città chiedendo la collaborazione di altri operai, così da assegnare a ciascuno un numero di chiese variabile da tre a cinque. Erano operazioni che richiedevano una certa rapidità, considerato che orientativamente il momento rituale che evocava la resurrezione avveniva in ciascuna chiesa intorno alla mezzanotte⁹. «Ci si spostava a piedi o in bici-cletta e sempre di corsa da una chiesa all'altra – racconta Eugenio – e il prete aspettava il nostro arrivo per cantare il *Gloria*, intrattenendo i fedeli con prediche e canti».

Esistevano due sistemi per fare "calare la tela". In alcune chiese (soprattutto in quelle più piccole) l'operazione poteva svolgersi attraverso un sistema di corde comandate dal presbiterio, dunque senza doversi recare nel sottotetto. Nelle chiese in cui vi erano "tele" di maggiori dimensioni, invece, biso-

gnava andare nel sottotetto per ruotare manualmente la lunga asse alla quale questa era agganciata. Una volta giunto nel sottotetto la prima operazione che l'*apparaturi* faceva era quella di legarsi al polso sinistro una cordicella che attraverso un foro praticato sulla volta cadeva in corrispondenza del transetto, ovvero nei pressi dell'altare maggiore. All'intonazione del *Gloria in excelsis Deo* il sagrestano tirava la cordicella facendo scuotere il braccio dell'*apparaturi* che stava nel sottotetto, avvisandolo in questo modo di dover sganciare la "tela". Questo sistema è ancora oggi adottato dai fratelli Gennaro il Sabato Santo a mezzanotte nella Chiesa di San Domenico a Palermo, dove tuttora durante la Quaresima si usa coprire il presbiterio con la preziosa "tela" settecentesca¹⁰.

Un'altra festa di rilievo in cui si realizzavano grandi apparati all'interno della Cattedrale e lungo l'attuale Corso Vittorio Emanuele era la Solennità del *Corpus Domini*. Fino agli anni Sessanta circa tutta la Cattedrale si addobbava con drappi di colore bianco e giallo. Ma gli apparati che dovevano destare più meraviglia si realizzavano ai Quattro Canti. In quel punto infatti avveniva la solenne benedizione eucaristica impartita dal Cardinale. Si realizzavano dunque sontuosi apparati con altari, baldacchini, grandi raggiere dorate. Si trattava di costruzioni sempre nuove anno per anno, realizzate appositamente con strutture in canne e tavole rivestite di stoffe, frange, galloni e anche sculture in cartapesta (angeli adoranti, putti, calici). Ancora viva nella memoria di Giovanni ed Eugenio è la grande "mitria papale" (tiara) realizzata circa cinquant'anni fa nella medesima occasione festiva. La struttura, sospesa tramite una serie di corde al centro dei Quattro Canti, era realizzata in canne, cartone dipinto e stoffe varie. Dalla mitria partivano diversi drappi gialli con galloni e frange che raggiungevano i quattro angoli dell'incrocio. Il progetto fu realizzato prendendo spunto da una semplice immagine trovata su un giornale che raffigurava appunto una tiara. L'uso di realizzare questi grandi apparati per il *Corpus Domini* è cessato circa quarant'anni addietro.

In occasione delle feste rionali della città si usava addobbare le edicole votive (*cappelli* o *cappilluzzi*) poste davanti alle abitazioni domestiche e in alcuni casi si usava realizzare degli altari dove si esponeva un'immagine sacra (quasi sempre quella relativa al santo festeggiato). Si addobbavano dunque le edicole del quartiere Capo per la festa della Madonna della Mercede o quelle del Borgo Vecchio per Sant'Anna o altrove per Santa Rosalia, San Giuseppe, Sant'Antonio e per altri santi. In quel caso ogni devoto si rivolgeva ad un *apparaturi* per commissionargli l'addobbo secondo i propri gusti e

secondo la propria disponibilità economica. Si realizzavano anche dei *tuselli* (baldacchini) sospesi con delle corde al centro della strada lungo il percorso processionale così che durante la processione vi potesse sostare per pochi minuti il simulacro. Succedeva dunque che nello stesso quartiere si ritrovavano a realizzare gli addobbi diversi *apparatura*, per cui si veniva a creare un meccanismo di competizione sia fra i devoti sia soprattutto fra gli stessi artigiani. Dunque si faceva a gara per realizzare l'addobbo più bello e soprattutto il *tusellu* migliore. Su alcuni *tuselli* oltre alle luci si posizionava un angioletto (spesso un bambolotto vestito da angelo) rivolto verso il basso con un cesto in mano che attraverso una cordicella nel momento opportuno veniva fatto ruotare facendo cadere petali di rose sul simulacro in sosta, destando meraviglia fra i devoti. Afferma Eugenio che da questa consuetudine cittadina deriva il detto *Mittemu i tusielli e addumamu!* («Mettiamo i *tuselli* e accendiamoli») che quasi sempre il banditore con il tamburo ripeteva alcuni giorni prima della festa percorrendo le vie del quartiere¹¹.

Nel passato altre occasioni di lavoro erano i funerali, i trigesimi e gli anniversari di morte. A contattare l'*apparaturi* poteva essere un familiare del defunto oppure il parroco o ancor più spesso il sacrista. In queste circostanze le chiese si *apparavano* con addobbi più o meno sontuosi a seconda della disponibilità economica del committente. Nell'addobbo funebre si faceva un uso assai limitato di galloni o guarnizioni cartacee e prevedeva l'impiego di stoffe di due soli colori: il nero (utilizzato come fondo) e il bianco (utilizzato come contorno). A questo proposito i fratelli Gennaro ricordano un particolare interessante: la quantità delle stoffe bianche impiegate nell'addobbo funebre dipendeva dal sesso e dall'età del defunto. Per le morte di nubili, per quella di persone giovani e soprattutto per la morte di bambini si utilizzava una quantità maggiore di bianco. Inoltre per i funerali di bambini era ammesso anche l'uso di galloni e frange dorate. L'apparato "a lutto" prevedeva anche l'allestimento del cosiddetto *purtali*, ovvero l'addobbo esterno del portale di ingresso della chiesa con drappi neri e con il cartello nel quale stava scritto il nome del defunto, le date di nascita e di morte e la dicitura "Presente salma" per il funerale. Per allestire un apparato funebre in occasione di un funerale il lavoro risultava molto stancante in quanto si lavorava anche fino a notte fonda dato il poco tempo a disposizione. Si richiedevano apparati "a lutto" anche in occasione del trigesimo e dell'anniversario della morte. In questi casi oltre all'addobbo della chiesa e del portale d'ingresso (dove oltre al nome e alle date di nascita e morte del defunto si scriveva

"Trigesimo" o "Anniversario" a secondo della circostanza) si realizzava anche il catafalco (*tàlamu*), una struttura simile a un sarcofago posta al centro della chiesa e addobbata con drappi neri e sulla quale si scriveva il nome del defunto e negli ultimi tempi si esponeva anche la fotografia. Eugenio ricorda in particolare i sontuosi addobbi che si realizzavano in occasione dei funerali nelle borgate di Ciaculli o di Croce Verde Giardini a Palermo. «Lì ci abitava gente di rispetto – racconta Eugenio sorridendo – e si addobbava tutta la chiesa dal tetto alle pareti sia per il funerale che per il trigesimo o l'anniversario». Racconta inoltre che nei primi anni Sessanta in occasione di un trigesimo celebrato nella chiesa di Ciaculli hanno realizzato un catafalco copiandone la forma dal sarcofago di Ruggero II custodito nella Cattedrale di Palermo.

I fratelli Gennaro ancora oggi continuano a realizzare apparati in diversi paesi dove prima di loro operavano il padre e il nonno, nelle medesime circostanze festive e ininterrottamente, anno per anno. A San Mauro Castelverde (Pa) dove ancora oggi si usa allestire un grande apparato la vigilia di ferragosto durante una sacra rappresentazione denominata *Acchianata à Maronna* che si svolge nella chiesa di Santa Maria de Francis. A Monreale tuttora vengono allestiti diversi apparati lungo il tragitto della processione del Crocifisso. Ad Altavilla Milicia in occasione della novena in preparazione alla festa della Madonna (dal 30 agosto al 7 settembre) si usa addobbare alcune edicole votive dove ogni giorno i devoti del quartiere vi recitano il rosario. Inoltre nello stesso paese ancora oggi, come nel passato, i fratelli Gennaro hanno il compito di addobbare la grande macchina processionale trainata dai buoi la vigilia e il giorno della festa che si celebra l'8 settembre.

Nonostante la richiesta di lavoro da parte delle confraternite o dei parroci in questi ultimi anni sia di molto diminuita (principalmente per l'esiguità delle risorse economiche ma anche per un mancato apprezzamento verso questa forma di arte popolare oggi considerata insignificante e scadente dagli stessi parroci), c'è tuttavia da considerare che l'assenza di altri artigiani che svolgono lo stesso lavoro ha indirizzato la maggior parte delle committenze verso i pochi *apparatura* che ancora oggi esercitano questo mestiere.

Da quando le occasioni di lavoro sono state sempre più circoscritte alle sole festività religiose di rilievo sia Eugenio che Giovanni hanno pensato di estendere il proprio lavoro anche ad altri settori. Si sono occupati di allestimenti di sale congressi, di addobbi di palchi per comizi o concerti, di addobbi di tribune (per esempio nelle caserme in occasione delle ceremonie del giuramento militare) o di ad-

dotti di piazze o strade nelle festività civili. Il 4 novembre, a esempio, spesso venivano contattati per addobbare con bandiere tricolore piazze e corsi principali di diversi paesi. Si sono occupati altresì anche di rivestimenti in moquette di pedane o palchi.

Oggi le richieste di addobbi festivi sono sempre minori e soprattutto non continue. Molte chiese vengono addobbate ad anni alterni o soltanto in occasioni più particolari e inoltre si richiedono apparati sempre meno sfarzosi, che non permettono agli artigiani di mettere in pratica tutto il loro sapere e di esporre i loro materiali, con il rischio concreto che di molti aspetti di quest'arte popolare se ne perda del tutto memoria.

I materiali e le tecniche

La realizzazione di questi apparati avviene, oggi come nel passato, attraverso un lavoro del tutto manuale, con strumenti e metodi tradizionali. Gli attrezzi da lavoro non sono mai cambiati: scale, chiodi, lunghe aste di legno, seghetto, fil di ferro, uncini metallici, corde e soprattutto spilli. Questi ultimi sono indispensabili per il lavoro dell'*apparaturi*, perché con gli spilli si modella la stoffa, la si piega e vi si appuntano i galloni, le frange e ogni altra guarnizione. Per questa ragione dice Eugenio: «*Hannu a tràvagghiari i spìnguli*» («devono lavorare gli spilli»), nel senso che sono indispensabili per il loro lavoro. E aggiunge inoltre sorridendo: «*Si m'avissi-ru datu un centèsimu pi ogni spìngula chi àiu misu nnà me vita a Berlusconi mancu u virissi*» («se mi avessero dato un centesimo per ogni spillo che ho appuntato nella mia vita a Berlusconi non lo vedrei») nel senso che sarebbe ancora più ricco di lui. Gli *apparatura* utilizzano un tipo di spillo leggermente più spesso rispetto al normale spillo da sartoria, in quanto lo usano sia per modellare le stoffe sia per appuntarle sulle strutture in legno con l'aiuto di un martello, al pari di un chiodino. L'*apparatu-ri* tiene gli spilli nella *vurza*, una particolare borsa che questi lega con dello spago all'altezza dell'addome così da poterle estrarre con facilità durante il lavoro. Ancora oggi Giovanni ed Eugenio per abitudine continuano a misurare le stoffe in *canne*, antica misura siciliana (una *canna* equivale a circa 2 metri). Per cui nella scelta delle stoffe si parla di *pezzi di tri canni* (stoffe da tre canne), *pezzi di menza canna* (stoffe da mezza canna), *pezzi di na canna e menza* (stoffe da una canna e mezza). Così come molti degli attrezzi utilizzati continuano ad essere chiamati con il loro nome dialettale.

La preparazione delle guarnizioni cartacee è ancora oggi affidata interamente al lavoro manuale

degli artigiani e può avvenire nelle abitazioni o nei depositi dove si conserva il materiale, utilizzando metodi del tutto tradizionali. Soltanto qualche materiale oggi non più in commercio è stato recentemente sostituito da altri. Questa fase del lavoro nel passato prevedeva anche la collaborazione delle donne della famiglia e si svolgeva principalmente nei mesi invernali, quando la riduzione delle feste (e dunque delle occasioni di lavoro) offriva agli artigiani e alle loro famiglie maggiore tempo a disposizione. Le decorazioni quasi sempre rispecchiavano i motivi ornamentali dell'architettura classica. Si realizzano capitelli, volute, cornucopie, conchiglie, addobbi con motivi floreali, stelle, foglie, *giuummi* (nappe), ma anche raggiere, ostensori, angeli e lettere stilizzate di diversa dimensione utili a comporre iscrizioni sugli stessi apparati. Questa operazione prevedeva l'impiego di carta, perlopiù riciclata da scatole, giornali e vecchi libri¹², di colla, spago e colori ad acquerello per permettere un'asciugatura più rapida. Nel passato si utilizzava anche *a pannedda*, un tipo di carta argentata o dorata molto simile alla carta stagnola ma più resistente a motivo di un maggiore spessore, usata per la decorazione delle guarnizioni. Oggi non si trova più in commercio e dunque è stata sostituita dai pennarelli argentati o dorati che al dire degli stessi artigiani risultano qualitativamente molto inferiori.

Si continuano a realizzare anche *i frinzi* (le frange), che possono essere di due tipi: *frinza i carta* (frangia di carta) e *frinza a cunnuzze* (frangia a cannuce). La prima, di dimensioni maggiori, è utilizzata nelle parti più alte degli apparati (per esempio negli archi trionfali o nei baldacchini), mentre la *frinza a cannuzzi* è adoperata di solito negli apparati di dimensioni minori, anche perché si presta meglio a seguire le pieghe più articolate. La parte superiore della frangia è detta *fascia*, mentre il brandello sottostante è detto *battàggħiū*. Solitamente la *frinza a cannuzzi* viene realizzata in "pezzi" da tre metri di lunghezza, mentre a *frinza i carta* è realizzata in "pezzi" da 40 centimetri circa, così da poterli assemblare a seconda della lunghezza richiesta dall'addobbo.

Le guarnizioni possono avere la forma di conchiglie, margherite, stelle, foglie, cornucopie (con l'orientamento verso destra o verso sinistra) o semplicemente possono essere delle fasce decorate da assemblare. I galloni, che un tempo erano di stoffa, da diversi anni sono realizzati esclusivamente con la carta tagliata a strisce larghe circa 5 centimetri decorate con motivi floreali o semplicemente colorate in oro o argento (un tempo si faceva uso della *plat-tina*, ovvero sottilissime lamine in metallo dorato o argentato).

Oltre alle guarnizioni cartacee, seppure con mi-

nore frequenza, gli *apparatura* continuano a fare uso di elementi ornamentali realizzati in cartapesta, polistirolo o più raramente in ferro ricoperto da tessuti. Soprattutto nel passato si realizzavano grandi corone in stile imperiale, arabeschi di diversi motivi ornamentali, ghirlande, volute etc. Si assemblavano colonne, capitelli, cornici e timpani formando di volta in volta strutture sempre diverse con l'impiego degli stessi materiali. Non di rado anche alcuni temi dell'arte popolare ispiravano i gusti artistici di questi artigiani (soprattutto nella realizzazione delle strutture architettoniche destinate agli esterni delle chiese)¹⁵.

Le stoffe più utilizzate rimangono tuttora il raso, il velluto, il damascato o il broccato (queste ultime usate molto di rado per il costo elevato). Più sporadicamente si fa uso anche di stoffe sintetiche dorare o argentate. I colori impiegati sono soprattutto il bianco, il rosso, il bordò, l'azzurro, il celeste, il giallo, il nero. Solitamente un addobbo si realizza con l'impiego di due soli colori, tra cui il bianco. Quest'ultimo, infatti, non può mai mancare in quanto essendo un colore neutro lo si utilizza come fondo o per guarnizione. La scelta dei colori solitamente è affidata al committente (il parroco o la confraternita) o allo stesso *apparaturi* e dipende sia dallo stile della chiesa sia soprattutto da alcuni fattori culturali che associano certi colori a precise devozioni. Per esempio, nel caso di una addobbo realizzato per una festività mariana si utilizzano soprattutto l'azzurro o il celeste, per un santo martire si utilizza il rosso o il bordò, per il Sacramento o per le *Quarantore* si utilizza il giallo con molto impiego di guarnizioni dorate. Per gli addobbi funebri del Venerdì Santo (nel passato anche per i funerali) si continua a utilizzare il nero o più raramente il velluto bordò.

La realizzazione di un apparato avviene secondo precisi criteri, seguendo un ordine logico. Si comincia sempre dall'alto verso il basso, ovvero si realizzano per prime tutte quelle strutture e quegli addobbi che andranno ad occupare la parte superiore dell'apparato. La prima operazione in assoluto da compiere è dunque il posizionamento delle corde che serviranno a sollevare le strutture. Questa operazione è abbastanza delicata e soprattutto molto pericolosa in quanto l'*apparaturi* deve spesso raggiungere i cornicioni della chiesa tramite scale metalliche, compiendo a volte delle vere e proprie acrobazie (per esempio camminare sui cornicioni lungo tutta la navata), al fine di posizionare ganci metallici e carrucole nelle quali scorreranno le corde. In seguito quasi tutte le operazioni potranno essere gestite da terra.

La parte centrale dell'apparato è quasi sempre costituita dalla *spaddiera* (spalliera/fondale) in stof-

fa sormontata dal *tosellu* (baldacchino). Questo è realizzato su una struttura in legno che può avere forma rettangolare o "a raggiera", ottenendo due effetti ornamentali differenti. Sulla parte centrale della struttura si annoda la corda con la quale verrà sospeso. Il fondo del *tosellu* (chiamato *cielu*) solitamente si realizza dello stesso colore della spalliera, invece per la parte esterna (chiamata *mantovana*) si utilizza lo stesso colore delle fasce laterali. Sull'asse posteriore del baldacchino si appuntano i drappi che costituiranno la spalliera insieme alle due fasce laterali.

La spalliera può essere *pieghettata* (quando vi si creano pieghe in senso verticale) oppure *ntaviddata* (quando con gli spilli vi si creano pieghe in orizzontale dette appunto *tavieddi*). Quando una spalliera viene *ntaviddata* si utilizzano delle guarnizioni di piccole dimensioni (solitamente a forma di fiori, di foglie o di gocce) per coprire gli spilli usati per la pieghettatura e al contempo ad arricchire l'addobbo. Sulla *mantovana* e alle estremità delle fasce laterali viene applicata la frangia. Alla parte centrale dell'apparato (costituita dal *tosellu* e dalla *spaddiera* con le fasce laterali) possono aggiungersi altri elementi che servono ad arricchire e rendere più o meno sfarzoso l'addobbo.

Sulla volta della chiesa possono essere realizzati gli archi trionfali (*l'arcu*) con una struttura un tempo realizzata con le canne, oggi con listelli di legno curvati. Si possono realizzare da uno a tre archi a seconda della lunghezza della navata centrale. Solitamente (ma questo non costituisce una regola) gli archi vengono realizzati in quelle chiese che hanno il soffitto a botte, in quanto la struttura dell'arco si inserisce meglio nell'architettura stessa della chiesa. La realizzazione degli archi prevede un impiego maggiore di materiale cartaceo (festoni, guarnizioni, frange, etc.) e poca stoffa. Da ogni arco partivano delle lunghe fasce opportunamente lavorate e guarnite con galloni che giungevano quasi al pavimento. Sull'arco principale, ovvero quello più vicino all'altare, spesso si applicava al centro un grande fregio incorniciato con morivi floreali che conteneva una iscrizione inneggiante al santo festeggiato (per esempio «*W. San Giuseppe*» oppure «*IHS*» per il *Corpus Domini*, o ancora una grande «*M*» in stile gotico per le festività mariane).

In sostituzione dell'arco trionfale (soprattutto nel caso in cui non si disponga di uno spazio molto ampio) possono realizzarsi altri addobbi sulla parte alta della navata. *A viela* (la vela), per esempio, è un tipo di addobbo più semplice rispetto all'*arcu*. È formato da un listello in legno posto in orizzontale rivestito da guarnizioni di carta (conchiglie o cornucopie) dal quale si allargano stoffe di due colori differenti: la stoffa centrale è detta *sciarpa* e le due

fasce laterali sono chiamate *cuntorni* (contorni). *U fistuni* (il festone), a differenza della *vela*, è un addobbo più largo che prevede quattro *sciarpi*, anziché due, e cinque fasce di diversa lunghezza (più corte quelle centrali e più lunghe le due laterali).

Un altro tipo di decorazione che gli *apparatura* realizzano è il cosiddetto *pannu vutatu* (panno rovesciato) che viene realizzata sovrapponendo due stoffe di diverso colore appuntate in listelli di legno sospesi con delle cordicelle a formare quasi delle volute, facendo intravedere così l'interno della stoffa di un colore e l'esterno di un altro colore, simulando un effetto quasi prospettico attraverso il gioco dei colori.

La fascia che solitamente viene appesa in corrispondenza di colonne o ai lati del presbiterio o anche lungo la navata viene chiamata *surdatu* (soldato), denominazione che allude alla posizione diritta e composta del militare. Per realizzare questo tipo di addobbo è necessario preparare anzitutto *a valanza* (la bilancia) ovvero un sostegno costituito da un listello della lunghezza di circa cinquanta centimetri alle cui estremità viene annodata una cordicella utile ad equilibrare il peso. Sul listello, dopo che si appunta la stoffa di fondo e quella di guarnizione vengono applicate anche alcune decorazioni cartacee.

Nel caso degli apparati “a lutto”, oggi realizzati quasi esclusivamente per il Venerdì Santo, si fa molto uso di guarnizioni cartacee al fine di rendere l'addobbo più sobrio. Per tale ragione si utilizzano solitamente pochi elementi decorativi, tra cui frange di piccole dimensioni e *giummi* (nappe).

Una riflessione conclusiva porta sicuramente a volgere lo sguardo al presente. Oggi molti aspetti connessi alle feste, che forse convenzionalmente usiamo ancora definire “tradizionali”, sono certamente cambiati. Assistiamo a una continua metamorfosi che coinvolge ogni aspetto delle ceremonie festive (dai tempi agli spazi, dal paesaggio sonoro alle forme rituali). Nello specifico, molto è cambiato rispetto a un recente passato in cui gli *apparatura* operavano a pieno ritmo nelle nostre città e nei nostri paesi. Oggi le richieste di addobbi festivi sono sempre minori e soprattutto non continue. Molte

chiese vengono addobbate ad anni alterni o soltanto in particolari occasioni festive (ricorrenze specifiche, centenari di chiese o confraternite, etc.) e inoltre si richiedono apparati sempre meno sfarzosi che non permettono agli artigiani di mettere in luce tutto il loro sapere, di esporre i loro materiali, di ostentare la propria creatività, con il rischio concreto che molti aspetti di quest'arte popolare vengano del tutto cancellati anche dalla nostra memoria. In molti paesi non vengono più realizzati gli apparati festivi perché ritenuti molto costosi in tempi di crisi e dunque considerati superflui dagli stessi parroci (così come avviene anche per altre componenti della scena festiva, come è stato già osservato), costringendo questi artigiani a estendere la propria abilità, il proprio sapere, anche ad altri settori per certi versi del tutto distanti dal loro mestiere. Non mancano i sacerdoti che fanno assoluto divieto alle confraternite e ai comitati di contattare gli apparatori, spesso disprezzando la loro arte e asserendo che questi addobbi poco si addicono al decoro dell'ambiente liturgico.

Soltanto in pochi, forse, hanno compreso che dietro gli incerti ed effimeri contorni di un apparato festivo ci sta anche una lunga storia fatta di uomini, di idee, di gusti artistici, di devozione e di fede: una fede che si è servita e continua a servirsi anche della meraviglia e dello stupore per farci comprendere la magnificenza del Sacro. Ci consola sapere che da qualche anno alcuni giovani, mossi anzitutto dal desiderio di non far declinare o addirittura scomparire del tutto certe consuetudini locali, hanno ripreso l'uso di addobbare le chiese dei propri paesi sullo stile degli apparati tradizionali che fino a un recente passato vi si realizzavano, suscitando quasi sempre il consenso e la gratitudine delle comunità che si sono viste restituire un tratto determinante della scena festiva locale.

Cambiano i tempi, cambia il contesto sociale e culturale, cambia il modo di intendere e di vivere la festa nella sua più intima essenza, ma non cambierà di certo la natura dell'uomo, che continuerà a percepire il mondo attraverso i sensi e dunque avrà ancora bisogno di sorrendersi, di meravigliarsi, di emozionarsi davanti alla bellezza¹⁴.

Immagini

Le immagini 24, 25, 26, 27, 28 appartengono all'Archivio della Chiesa Madre di Misilmeri. Le immagini 31, 32 appartengono alla collezione di Ignazio Liotta. Le altre fotografie sono state realizzata da chi scrive.



1. Frinza i carta



2. Frinza i carta cu giummi



3. Frinza a cannuzzi



4. Conchiglia



5. Foglie



6. Cuoinnucòpia (cornucopia)



7. Fascia di decorazione



8. Fascia per decorazione



9. Fascia per decorazione



10. Stoffa pieghettata



11. Stoffa nta viddata



12. Allestimento del tusiellu e della spaddiera



13. Preparazione del pannu vutatu



14. Preparazione della valanza



15. Sollevamento dell'apparato tramite le corde



16. Applicazione della *frinza a cannuzzi* (Giovanni Gennaro)



17. Applicazione di guarnizioni (Eugenio Gennaro)



18. *A vurza* contenente gli spilli



19. Ntaviddari



20. Preparazione della spalliera



21. Applicazione dei galloni in carta



22. Arganu posto nel sottotetto della chiesa di san Domenico a Palermo



23. Asse per la “calata della tela” posto sulla volta della chiesa di san Domenico di Palermo



24. Portale allestito per un funerale – Misilmeri 1955



25. Apparato per la festa dell'Immacolata – Misilmeri 1955



26. Apparato per la festa di san Giuseppe – Misilmeri 1955



27. Apparato per la festa di san Giusto – Misilmeri 1957



28. Apparato per la festa di san Giusto – Misilmeri 1980 (?)



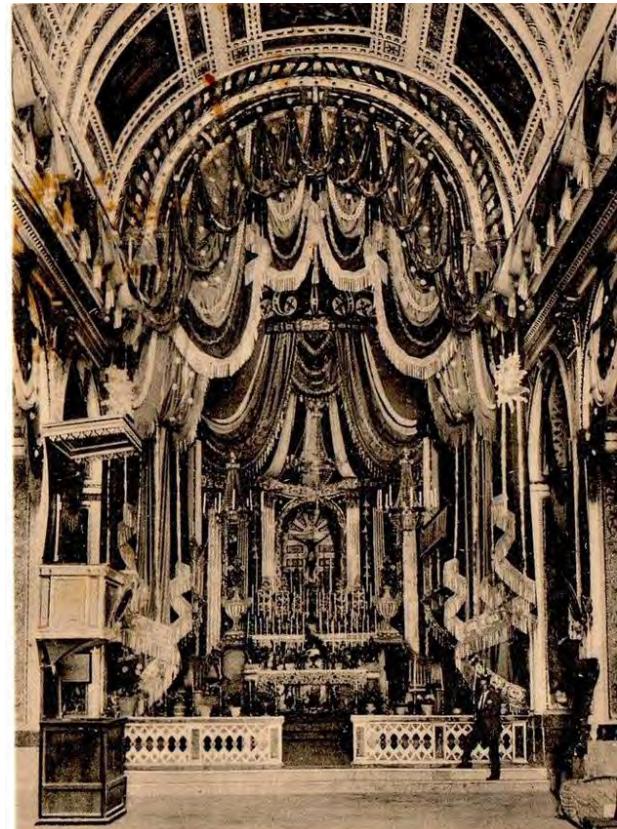
29. Addobbo di una edicola votiva per il Festino – Palermo (Monte di pietà) 2008



30. Apparato per il 1° centenario della confraternita dell'Immacolata – Misilmeri 2005



31. Apparato per la Madonna della Provvidenza - San Giuseppe Iato 2010



32. Apparato per la festa del Crocifisso – Montelepre 1960

Note

¹ La denominazione, *apparatura* o *apparaturara*, varia a seconda delle zone della Sicilia. In particolare nelle zone del Nisseno e dell'Agrigentino questi artigiani vengono frequentemente chiamati *apparaturara*, mentre nel resto della Sicilia e in particolare nel Palermitano vengono denominati *apparatura* o in taluni casi *paratura*. Nel *Vocabolario Siciliano* di A. Traina alla voce *Apparaturi* si legge: «Artefice che para: paratore; Quelli che parano le chiese: *festajuolo*». Nel *Vocabolario Siciliano* di S. Macaluso Storace alla voce *Apparaturi* si legge: «Colui che in occasione di feste adorna con drappi, arazzi ed altro le chiese o altri luoghi: *Paratore*».

² Questa consuetudine è tuttora in uso in diverse processioni della Settimana Santa in Sicilia, in cui i confratelli o i devoti recano in mano ceri di colore giallastro su cui a volte vengono applicati nastri neri in segno di lutto.

³ Sulle tradizioni pirotecniche in Sicilia si consulti il saggio di Buttitta I. E. 1999. Più in generale, sull'uso del fuoco nelle pratiche rituali si consulti anche Buttitta I.E. 2002.

⁴ Numerose informazioni sugli apparati festivi realizzati a Palermo tra il XVII e XVIII secolo sono contenute nei volumi sulle feste reali in Sicilia del Marchese di Villabianca (vedi bibliografia).

⁵ Documento originale conservato presso l'Archivio di Stato di Palermo: Notaro Antonino Giuseppe Bruno, Minuti, Stanza 6, vol. 6220, p. 997. Nell'Archivio storico della Chiesa Madre di Misilmeri si conserva una fotocopia del documento.

⁶ *Relazione del funerale fatto in Palermo a spese reali nella Cattedrale al Serenissimo principe di Piemonte*, manoscritto custodito presso la Biblioteca Comunale di Palermo, ms BCP Qq.F.1, n. 15.

⁷ Non di rado oggi, per ragioni di carattere prettamente economico, l'intervento della banda musicale viene da frequente circoscritto al solo momento processionale, evitando i costi destinati alle sfilate previste nel pomeriggio della vigilia (la cosiddetta "entrata") e nella mattina del giorno festivo, quando la banda accompagnava anche il giro di questua. Da diverso tempo, inoltre, è scomparsa quasi ovunque la consuetudine di prevedere durante i giorni di festa alcuni momenti musicali gestiti dai complessi bandistici del luogo (la cosiddetta "banda in palco"). Sulle bande musicali in Sicilia segnalo in questa sede: Pennino-Politi 1987; Bonanzinga 2014: 89-90.

⁸ Con lo stesso termine (*tannura*) solitamente era indicato in Sicilia il contenitore per la brace utile a scaldare il cibo, oppure era indicata la cucina domestica.

⁹ Prima della riforma liturgica della Settimana Santa entrata in vigore nel 1955 la resurrezione di Cristo veniva celebrata a mezzogiorno del Sabato Santo.

¹⁰ A Palermo questa consuetudine si conserva ancora oggi nella chiesa di San Domenico, in quella di Sant'Ippolito e nella basilica di San Francesco d'Assisi. Nella borgata di Ciaculli, presso la chiesa del Santissimo Crocifisso viene tuttora posizionata la "tela" durante la Quaresima ma viene tolta privatamente la mattina del Sabato Santo. Anche in altri paesi della provincia si usa ancora stendere le antiche "tele" quaresimali, o in taluni casi queste sono state sostituite da drappi o arazzi di dimensioni minori che anziché coprire l'intero presbiterio nascondono soltanto l'immagine del Cristo risorto.

¹¹ Una testimonianza è contenuta in una registrazione di un *tamburinaio* (Giuseppe Augello) del quartiere Borgo Vecchio di Palermo in occasione della festa di Sant'Anna che nell'annunziare la festività invita i devoti con la frase *Mittemu i tusielli e addumamu* (Bonanzinga cd1996, brano 1).

¹² Per esempio, alcune antiche guarnizioni che ho avuto modo di vedere e fotografare (custodite presso una famiglia di appuratori) recano ancora ben visibili sul retro (sul lato non pitturato e decorato) parti di notazione musicale gregoriana, trattandosi di pagine di grandi libri co-rali settecenteschi che solitamente si utilizzavano nei monasteri.

¹³ Per una più ampia conoscenza della questione riguardante i temi dell'arte popolare in Sicilia si rimanda in particolare al lavoro di Gabriella D'Agostino 1991.

¹⁴ Alle persone incontrate durante le ricerche e in particolare a Ignazio Liotta e ai fratelli Giovanni ed Eugenio Gennaro va il mio sincero ringraziamento per il tempo che mi hanno dedicato raccontando le loro storie e i ricordi di famiglia, consentendomi di documentare il loro lavoro.

Riferimenti bibliografici

- Assmann J.
1997 *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino.
- Bonanzinga S.
1996 (a cura di), *I suoni delle feste*, cd (collaborazione di Rosario Perricone), Folkstudio, Palermo.
2014 *Sugli strumenti musicali popolari in Sicilia*, in G.P. Di Stefano, S.G. Giuliano, S. Proto (a cura di), *Strumenti musicali in Sicilia*, Centro regionale per l'inventario, la catalogazione e la documentazione grafica, fotografica, aerofotografica, audiovisiva e filmoteca regionale siciliana, Palermo: 53-90.
- Buttitta A.
1990 (a cura di) *Le forme del lavoro. Mestieri tradizionali in Sicilia*, Flaccovio, Palermo.

- 1996 *Dei segni e dei miti. Una introduzione all'antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo.
- 1997 *Del tempo e dello spazio ovvero delle feste come rappresentazione del mondo*, in P. Grimaldi (a cura di), *Rivoltare il tempo. Percorsi di etno-antropologia*, Centro Studi Cesare Pavese – Guerini e Associati, Milano: 59-68.
- Buttitta I. E.
- 1999 «Gli artifici del fuoco», in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, a. II (1999), n. 1/2: 173-206
- 2002 *Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali*, Sellerio, Palermo.
- 2013 *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*, Bonanno Editore, Acireale-Roma.
- D'Agostino G.
- 1991 *Arte popolare in Sicilia. Le tecniche, i temi, i simboli*, Flaccovio, Palermo.
- Eliade M.
- 1973 *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino.
- Faeta F.
- 2000 *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*, Sellerio, Palermo.
- Isgrò G.
- 1981a *Festa, teatro, rito nella storia della Sicilia. Storia dello spettacolo in Sicilia*, Cavallotto, Palermo.
- 1984 «Macchine e artigiani nelle feste religiose e civili a Palermo (secc. XVII-XVIII)», in AA.VV., *I mestieri. Organizzazione Tecniche Linguaggi*, “Quaterni del Circolo Semiologico Siciliano”, n. 17-18, Palermo: 235-265.
- 1986 *Feste barocche a Palermo*, Flaccovio, Palermo.
- Lima A. I.
- 1984 *La dimensione sacrale del paesaggio. Ambiente e architettura popolare di Sicilia*, Flaccovio, Palermo.
- Mongitore A.
- 1871 *Diario Palermitano delle cose più memorabili accadute nella città di Palermo* (vol. VIII), in G. Di Marzo (a cura di), *Biblioteca storica e letteraria di Sicilia*, Pedone Lauriel, Palermo.
- Pennino G., Politi G.
- 1989 (a cura di), *Bande musicali di Sicilia*, cofanetto alb 22, 3 dischi (con libretto allegato), Folkstudio, Palermo.
- Pitrè G.
- 1881 *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Pedone Lauriel, Palermo.
- Villabianca
- 1989 *Lutti e funerali in Sicilia* (ristampa a cura di A. J. Lima), Edizioni Giada, Palermo
- 1991a *Le feste reali in Sicilia nel secolo XVII* (ristampa a cura di M.C. Ruggieri Tricoli), Edizioni Giada, Palermo.
- 1991b *Le feste reali in Sicilia nel secolo XVIII* (ristampa a cura di M.C. Ruggieri Tricoli), Edizioni Giada, Palermo.
- Wunenburger J. J.
- 1999 *Filosofia delle immagini*, Einaudi, Torino.

DOSSIER ANTHROOPEN
<https://www.anthroopen.org>

Dossier Anthroopen

Anthroopen is an ongoing open access dictionary of anthropology. In this dossier the reader will find a brief description both of its aims and its promoters. The project started with the publication of *The Lausanne Manifesto* (Montréal, Liber, 2011), where the authors stand up for a non-hegemonic anthropology and try to promote a critical anthropology in order to renew the methods and the concepts of the discipline.

The online dictionary *Anthroopen* will publish a series of key words connected with the diverse anthropological fields and theories. The reader will find in the dossier some examples of key words. The editorial team takes this opportunity to launch a call for future contributions. The interested readers can find more information on the website of *Anthroopen*: <https://www.anthroopen.org>.

Keywords: Open access resource; Critical anthropology; Concepts; Theories; Non-hegemonic anthropology

Dossier Anthroopen

Anthroopen è un dizionario di antropologia *open access* di prossima uscita. In questo dossier il lettore troverà una breve descrizione dei suoi obiettivi e dei promotori. Il progetto ha avuto inizio con la pubblicazione del *Manifesto di Losanna* in cui gli autori sostengono una antropologia non egemonica e promuovono una antropologia critica al fine di rinnovare metodi e concetti della disciplina.

Il dizionario on line *Anthroopen* pubblicherà una serie di parole chiave relative ai diversi ambiti antropologici e alle diverse teorie. Il gruppo di lavoro coglie questa opportunità per lanciare un appello per futuri contributi. I lettori interessati troveranno maggiori informazioni sul sito: <https://www.anthroopen.org>.

Parole chiave: Risorsa *open access*; Antropologia critica; Concetti; Teorie; Antropologia non egemonica

SHAHRAM KHOSRAVI
 Department of Social Anthropology
 Stockholm University
 Shahram.khosravi@socant.su.se

Writing Iranian Culture

Anthropology has played a significant role in the formation of the nation-state and of instances of nationalism in Iran. The State's economic and political interests needed the people making up the nation to be fixed in their places. This agenda fitted perfectly with anthropology's tendency to fix, through the act of 'writing culture', people and cultures in time and space. This article aims to critically explore the context in which anthropology has been developed and practiced in Iran. I will in particular examine the Tehran-centric approach which has characterized the development of anthropology in Iran and its production of an internal, Iranian, *other*. This paper will hence look at the role of anthropology in the emergence of the modern Iranian national imagination and explore the extent to which the constructing of a domestic 'primitive' people has contributed to the building of a Tehran-centric national culture.

Keywords: Anthropology; Iran; Tribes; Nation-State; Nationalism

Scrivere la cultura iraniana

L'antropologia ha svolto un ruolo significativo nel processo di costruzione dello stato nazione e delle istanze nazionaliste in Iran. Gli interessi economici e politici dello Stato richiedono che i popoli che costituiscono la nazione siano collocati nei loro luoghi. Questo programma coincide perfettamente con la tendenza dell'antropologia a bloccare, mediante l'operazione dello "scrivere la cultura", persone e culture nel tempo e nello spazio. Questo articolo si propone di analizzare criticamente il contesto entro il quale l'antropologia si è sviluppata ed è stata praticata in Iran. In particolare prendo in esame l'approccio "Teheranocentrico" che ha caratterizzato lo sviluppo dell'antropologia in Iran e la sua produzione di un 'Iraniano' interno, *altro*. L'articolo dunque segue il ruolo giocato dall'antropologia nell'emersione dell'immaginazione nazionale iraniana moderna e si domanda quanto costruire un popolo "primitivo" domestico abbia contribuito alla edificazione di una cultura nazionale centrata sulla capitale.

Parole chiave: Antropologia; Iran; Tribù; Stato-nazione; Nazionalismo

PAOLO FAVERO
Visual and Digital Cultures Research Center (ViDi)
Dept. of Communication Studies
University of Antwerp
paolo.favero@gmail.com

*Liquid Visions.
Digital images between anthropology, consumer technologies and contemporary art*

The present paper addresses the role and meaning of digital images in a dialogue between examples offered by the world of consumer technologies and contemporary art. Acknowledging the centrality and ubiquity of digital images in the lives of social actors living in the “wired” part of the world, this article enquires into the cultural significance of this phenomenon. To what extent does this ubiquity change our understanding of what images mean to us? In order to respond to such question the paper identifies five key theoretical topics that will be developed as propositions. The paper will hence enquire into digital images’ changing relation to: reality, locality, immersiveness, sensoriality/materiality, and the frame.

Keywords: Digital images; Visual Culture; Digital Culture; Contemporary Art; Consumer technologies

*Visioni Liquide.
Le immagini digitali tra antropologia, tecnologie di consumo e arte contemporanea*

L'articolo prende in esame il ruolo e il significato delle immagini digitali collegando esempi tratti dal mondo dei consumatori di tecnologia e di arte contemporanea. Partendo dal riconoscimento della centralità e ubiquità delle immagini digitali nell'esistenza degli attori sociali che vivono nella parte “cablata” del mondo, l'articolo indaga il significato culturale di questo fenomeno. Fino a che punto questa ubiquità modifica la nostra comprensione di ciò che le immagini significano per noi? Al fine di rispondere a questo interrogativo l'articolo identifica cinque figure teoriche chiave che sono sviluppate come proposizioni. Il testo quindi entra nel significato delle immagini digitali riflettendo sulle trasformazioni della loro relazione con la realtà, con la località, con la “immersività”, con la sensorialità/materialità e con la cornice.

Parole chiave: Immagini Digitali; Culture Visive; Culture Digitali; Arte Contemporanea; Tecnologie di consumo

DONATELLA SCHMIDT
Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità (DISSGeA)
donatella.schmidt@unipd.it

Note su Femen e la sua protesta. Alla ricerca di chiavi interpretative

Anna Hustol ha pubblicamente dichiarato che la principale ragione d'essere di Femen, movimento di cui è presidente, è portare alla luce l'impatto negativo che il turismo sessuale e la prostituzione hanno sull'Ucraina. Con questa dichiarazione Femen sembra volersi iscrivere alla lista di altri gruppi di attivisti per i diritti di genere nel paese, come Ofenzywa o la Orange Revolution. Tuttavia, le modalità di retorica e di pratica del movimento mirano a una visibilità che viene percepita oltre gli abituali confini in cui si muovono gli altri gruppi e oltre le accettabili pratiche del femminismo. Nel saggio, ci proponiamo di riflettere sulle modalità con cui i messaggi vengono convogliati e di soffermarci sulle più convincenti interpretazioni di Femen. La nostra intenzione principale è quella di restituire lo stato dell'arte della discussione, senza necessariamente prediligere una linea di lettura determinata, lasciando al lettore o alla lettrice questo compito. Anche se, al termine del saggio, suggeriamo le chiavi interpretative che ci sembrano più fertili.

Parole chiave: Femen; Ucraina; Corpo; Politica; Performance

Notes on Femen and its protest. Looking for interpretative keys

Anna Hustol has publicly stated that the main raison d'être of Femen, movement of which she is the leader, is to unearth the negative impact that sex tourism and prostitution have on Ukraine. With this statement she seems to subscribe Femen in the list of other activist groups for gender rights in the country, such as Ofenzywa or the Orange Revolution. However, the movement aims at a visibility that is perceived beyond the borders in which other groups act and beyond acceptable practices of feminism. In the essay that follows, we like to reflect on the modalities in which messages are conveyed and to dwell on the most convincing interpretations of Femen. Our main intention is to return State-of-the-art discussion, more than decide for a specific line of reading, though suggesting, at the end of the text, promising interpretative keys.

Keywords: Femen; Ukraine; Body; Politics; Performance

BERND JUERGEN WARNEKEN
 Ludwig-Uhland-Institut für Empirische
 Kulturwissenschaft
 Universität Tübingen
 bernd-juergen.warneken@uni-tuebingen.de

Impegno politico e civile di Edgar Kurz: da Tubinga a Firenze

Il saggio propone al ricordo una significativa e positiva esperienza umana in un momento, come l'attuale, di grandi flussi migratori e di risorgenti nazionalismi. Il suo contenuto rimanda al concetto di 'ponte', una metafora che coglie molto bene il nocciolo della personalità di Edgar Kurz (1853-1904). Egli seppe tradurre la propria adesione ad una concezione politica in un generoso impegno a favore dei più deboli e concretizzò la sua dimensione transnazionale vivendo in due città, Tubinga e Firenze. Nonostante fosse pienamente integrato in queste due realtà, Kurz mantenne un anelito cosmopolita e la consapevolezza, a volte conflittuale, di appartenere a mondi differenti.

Parole chiave: Viaggio; Cultura; Patrimonio; Transnazionalità; Filantropia

Political and civic commitment of Edgar Kurz: from Tübingen to Florence

The essay represents a significant and positive human experience during a phase such as the actual one, characterized by migration and resurgent nationalism. Its content refers to the concept of 'bridge', a metaphor that captures very well the quintessence of the personality of Edgar Kurz (1853-1904). He was able to transform his own adherence to a political conception into a generous commitment to helping the poor and materialized his transnational existence by living in two cities, Tübingen and Florence. Despite being fully integrated into these two realities, Kurz maintained a cosmopolitan yearning and at times the conflicting awareness that he belongs to different worlds.

Keywords: Travel; Culture; Heritage; Transnationalism; Philanthropy

GIUSEPPE GIORDANO
 Università degli Studi di Roma Sapienza
 giusegiordano@teletu.it

Apparatura. Una forma di artigianato "festivo" a Palermo

Fino a un recente passato in Sicilia, come altrove, erano attivi diversi artigiani che si occupavano per mestiere di addobbare le chiese o altri edifici in occasione delle feste. Gli *apparatura*, così chiamati in Sicilia, operavano soprattutto in occasioni festive di carattere religioso realizzando sontuosi addobbi all'interno delle chiese con l'impiego di stoffe e materiali cartacei di abbellimento realizzati con tecniche e metodi del tutto artigianali. Le trasformazioni culturali e il modo di intendere e vivere la festa nella società moderna hanno causato la quasi totale scomparsa di questa forma di arte popolare che conservava interessanti aspetti riconducibili alle pompe festive barocche. Gli apparati dovevano infatti destare meraviglia, stupore, compiacimento da parte del pubblico, rispecchiando in qualche maniera la grandezza e la magnificenza di chi ne commissionava la realizzazione. Questo lavoro, risultato di una ricerca avviata ormai da alcuni anni, vuole porre l'attenzione sul lavoro degli ultimi artigiani *apparatura* oggi operanti in Sicilia che portano avanti una tradizione che altrimenti sarebbe del tutto scomparsa. In particolare la ricerca è stata condotta su una famiglia di artigiani *apparatura* ancora oggi attivi nella città di Palermo.

Parole chiavi: Apparato festivo; Apparatore; Addobbo sacro; Festa; Sicilia

Apparatura. A form of craftsmanship in Palermo

In Sicily and in some other places in our country, there were several artisans whose jobs were to decorate some churches, some buildings for holy or traditional festivals. In Sicily, we had the *apparatura*, so called, because they worked especially during the religious holidays, making gorgeous decorations inside the churches with handma-de materials. The cultural changes and a new lifestyle in our society have caused the disappearance of this king of popular art whose interesting features dating back to the Baroque prosperity. In fact, the *apparatura* were won-derful and amazing for the audience, in some way, reflec-ting the greatness and the magnificence of those who commissioned their realization. This study is the result of a personal research started some years ago and it testi-fies the latest craftsmen's job who are still existing in Si-cily and based on an ancient tradition that otherwise would have completely disappeared. In particular, the decoration is focused on the so called *apparatura*, a craftsmen family that still is operating in Palermo.

Keywords: Festive decoration; Sacred ornament; Traditional festivals; Sicily

Istruzioni per gli autori

L'Archivio Antropologico Mediterraneo accetta contributi in italiano, francese, inglese, spagnolo. La redazione si occupa della valutazione preliminare dei contributi proposti (articoli, recensioni di libri, recensioni di iniziative di interesse antropologico, ecc.).

I membri del comitato scientifico, in stretta collaborazione con la redazione, possono proporre iniziative editoriali (numeri monografici, atti di convegni, ecc.).

Gli articoli ricevuti dalla redazione sono sottoposti, in forma anonima, al giudizio di uno o più membri del comitato scientifico o della redazione e a quello di referees esterni, secondo la procedura "a doppio cieco".

Il manoscritto definitivo, una volta accettato e redatto, **secondo le norme fornite agli autori (scaricabili dal sito)**, deve essere inviato alla redazione in formato elettronico.

Gli articoli non supereranno le 20 cartelle (2000 battute per pag., complessivamente 40000 battute spazi e note inclusi). Contributi più lunghi possono essere accettati su parere favorevole del comitato di redazione. Le eventuali illustrazioni dovranno essere inviate su CD alla redazione in formato JPG BASE 15 cm. I rinvii alle immagini all'interno del testo dovranno essere chiaramente indicati in questa forma: (Fig. 0).

Ogni immagine dovrà essere corredata di didascalia dell'indicazione della provenienza ed eventualmente del copyright.

Ogni contributo dovrà essere accompagnato da:

- a) un abstract in italiano e in inglese (max. 1000 battute spazi inclusi);
- b) cinque parole chiave "in italiano e in inglese";
- c) la traduzione del titolo in inglese.

Ogni autore dovrà indicare la sede di lavoro, l'indirizzo elettronico. Le recensioni non supereranno le 20000 battute.

La presentazione dei volumi recensiti dovrà presentare: il nome e il cognome dell'autore in maiuscolo e grassetto, il titolo dell'opera in corsivo, luogo e data di pubblicazione, numero di pagine, ISBN e prezzo e l'immagine della copertina.

Per proporre un contributo scrivere a:

Gabriella D'Agostino: gabriella.dagostino@unipa.it

Ignazio E. Buttitta: ibuttitta@yahoo.it

Vincenzo Matera: vincenzo.matera@unimib.it

Redazione Archivio Antropologico Mediterraneo

Università degli Studi di Palermo

Dipartimento 'Culture e Società'

Edificio 2, primo piano, Viale delle Scienze, 90128, Palermo.