

A. González-Ruibal, *An Archaeology of the Contemporary Era*, Routledge, London and New York, 2019, pp. 250.

Andrés de Casas Sosas, il protagonista del romanzo *La pioggia gialla* di Julio Llamazares, è rimasto, insieme alla sua cagna, unico abitante di Ainielle, un paese disseccato dall'emigrazione dei Pirenei d'Aragona. Durante le nere notti, quando nel buio la solitudine si amplifica e fa mostri, Andrés chiama a raccolta i dipartiti, i morti, gli scomparsi, e in questo travaglio di mancanza gli umani assenti si incarnano nella risacca di quello che resta: i letti in cui hanno fatto nido le vipere, la ruggine, le stanze vuote delle case deserte attraversate dall'alito ghiacciato del vento, unico coro, insieme agli uccelli, ancora possibile. Il ricordo si fa scelta etica di vivere il crollo, la rovina, di farsi rovina, in un tempo fermo e dilatato, attraverso il lascito materiale del quotidiano, compreso il corpo relitto di Andrés. «E oggi, a un passo dalla morte, mi rimbombano ancora nelle orecchie il grido dei sassi sepolti dal muschio e il lamento infinito delle travi e delle porte che marciscono» (Llamazares 2018: 76).

Il tempo del rovinamento attraverso la stasi pervasiva e irradiante dei frammenti di rovina è uno degli elementi portanti dello splendido volume di Alfredo González-Ruibal *An Archaeology of the Contemporary Era*, archeologia del frammento, concrezione di dolore, di oblio, di assenza. Sia esso micro-materiale, come i proiettili esplosi durante la guerra civile spagnola (2019: 178) o macro-materiale, come il tank T-55 abbandonato, in Etiopia (*Ivi*: 180), alla stregua degli oggetti fantasma di Ainielle, il frammento coagula un tempo orizzontale in cui la con-temporaneità, come l'autore esplicita nella primo capitolo, *The Archaeology of the Contemporary Era*, non è la fase più recente del cammino dell'umanità in una logica di discriminare e progressione, ma una compresenza di stati temporali e politici a partire dalle sopravvivenze materiali di «nuda vita», che affratella la grotta preistorica e la trincea. Riproponendo la struttura di *Reclaiming Archaeology. Beyond the Tropes of Modernity* (González-Ruibal 2013), il volume è organizzato per concetti-guida. Il secondo capitolo, *Ruins* è dedicato al tema del collasso. Si parla di collasso "sistemico" per le città tedesche passate alla Polonia dopo il 1945 in cui si distrussero iscrizioni e monumenti, in eco alle sinagoghe e ai cimiteri abbandonati di Galizia (González-Ruibal 2019: 27). E in una logica di distruzione opposta, immobile, il collasso

delle centinaia di costruzioni incompiute della Sicilia, messe in piedi per non essere mai finite, per rispondere a sistemi di potere parassitario elettorale (*Ivi*: 33). L'abbandono progressivo di un immobile ("autofagia"), il fallimento di un progetto, la distruzione di catastrofi, uragani o eruzioni vulcaniche, e, infine, la «distruzione oltre la distruzione» (*Ivi*: 42), l'"annichilimento", come la foresta pluviale in Guinea Equatoriale divelta per la costruzione di un aeroporto. Quel «*ruderal heritage*» (DeSilvey 2020) dove la marcescenza produce nuove creature estranee alle coordinate di partenza. Il terzo capitolo, *Politics*, tema trasversale del volume, rappresenta il manifesto etico di González-Ruibal, la missione di impegno sociale dell'archeologia. Nel corso degli anni Ottanta il dibattito nell'archeologia anglosassone, in particolare nord-americana, aveva consolidato il passaggio dal paradigma storico-culturale di una disciplina "conservatrice", ancella della costruzione ideologica dello Stato-Nazione, a una più radicale, impegnata a documentare l'evidenza materiale dei rapporti di disuguaglianza, della repressione politica e delle forme di dissenso (Hamilakis & Duke 2007; McGuire 2008; González-Ruibal 2018). L'autore rileva come, tuttavia, anche in seno alla *public archaeology* vi siano forme di buonismo e di politicamente corretto rispetto a dinamiche complesse, come la "multivocalità" o il "multiculturalismo", che ne sgommano i risvolti di contraddizione, di discriminazione sociale e di repressione.

Questa posizione è ripresa nel quarto capitolo, *Ethics*, un'analisi luminosa del rapporto tra etica e testimonianza, o meglio "post-testimonianza"; probabilmente la parte più intimista e autobiografica del volume, che anticipa la prospettiva di *The Archaeology of the Spanish Civil War* (González-Ruibal 2020). Qui González-Ruibal evidenzia, a ragione, il monopolio, nella letteratura, degli aspetti normativi del concetto di etica rispetto ai nodi concreti e quotidiani del confronto sociale e politico. L'archeologo che registra i frammenti della violenza o dell'abbandono non è testimone diretto ma ha una visione più ampia attraverso la disseminazione spaziale di una narrazione materiale dell'evento che non poteva essere percepita intera dagli attori del dolore. Nel caso dello scavo delle fosse comuni del franchismo a Palencia, le posture tronche, accidentate, dei caduti, gli oggetti personali, dipanano *tutta* la storia, quello che sul campo, in quei momenti ultimi, non è stato possibile vedere, udire, ognuno concentrato sugli ultimi bagliori del proprio passaggio sulla terra. I resti dicono di quello che è stato taciuto, sepolto. Uno di quei martiri, cioè testimoni incarnati nell'evento, è Catalina Muñoz Arranz, militante di sinistra assassinata il 22

settembre del 1936, accanto alla quale fu trovato il sonaglio dell'ultimo dei suoi quattro figli, allora di otto mesi, lo stesso che 75 anni dopo rifiutò il test del DNA per il riconoscimento dei suoi resti (González-Ruibal 2019: 84). Questa prospettiva si avvicina alla ricerca sulla cultura materiale del dolore dei migranti clandestini messicani attraverso il deserto di Sonora dell'antropologo Jason de León (2015), in chiara risonanza con il volume di González-Ruibal.

Il quinto capitolo, *Aesthetics*, riprende questa mappa silente del dolore confrontando l'archeologia al concetto di «paratassi» del filosofo Jacques Rancière. Per Rancière, da un regime «rappresentativo» dell'arte, durato fino alla fine del XIX secolo, che rendeva visibili e codificava dei sentimenti, si è passati a un codice estetico in cui sono le cose stesse che parlano e tacciono in un campo spazio-temporale di frizione e smottamento. In questo nuovo ordine, il silenzio del frammento estetico traccia, come l'archeologia, ciò che non ha discorso. E allo stesso tempo, gli fa resistenza, distruggendo la discriminazione di classe tra arte d'élite e arte popolare, restituendo un teatro dell'Umano che malassa loggione e palco centrale. L'inclusività in questo caso è un dato di fatto dell'amalgama del Tempo, l'evidenza silenziosa di un destino carnale comune, di una quiete ultima immanente che, nel sesto capitolo, materializza il «super-moderno» attraverso i concetti di «presentismo», «annichilimento», «accelerazione» ed «eterocronia». In questa corrosione indifferente rientrano le politiche di conservazione del patrimonio culturale, in cui un processo di selezione politica porta alla neutralizzazione e alla cancellazione di quei «passati alternativi» che non rientrano nel processo di patrimonializzazione, ossia delle retoriche ufficiali di costruzione di un patrimonio nazionale.

Uno degli elementi salienti del settimo capitolo, *Space*, è l'analisi del rapporto inversamente proporzionale tra l'ottimizzazione della performance tecnologica e l'ineluttabile impoverimento materiale ed esperienziale dell'accelerazione, come nel caso della tecnologia orizzontale delle autostrade o di quella verticale dei grattacieli, implicanti entrambe un'opera di distruzione. Come nota González-Ruibal, nonostante i tagli profondi della storia del Novecento, la temporalità del contemporaneo impoverisce l'eredità e l'introiezione del passato, sempre più ridotta a un «ora» acritico, onnivoro e semplificato. «Siamo diventati poveri. Abbiamo ceduto una fetta dopo l'altra dell'eredità dell'umanità, spesso per doverla depositare al monte di pietà a un centesimo del valore, per ricavarne, in anticipo, la monetina dell'«attuale»» (Benjamin 2018: 57-58).

L'ottavo capitolo, *Materiality*, parla dei *monstra* della proliferazione materiale, dai proiettili della campagna militare di Salya, in Etiopia, al patchwork di artefatti eterogenei che compongono le Watts Towers di Los Angeles, fino allo spettro di Prora, resort nazista sul Mar Baltico. Il mostro fisico si dilata in mostro ontologico. L'ontologia della materialità ha implicazioni morali, porta presenze i cui effetti vanno infinitamente oltre la durata di una vita umana, mediante scopi e crudeltà sempre più sofisticati. Il soldato cyborg della Prima guerra mondiale è mostro non solo perché ibrido di umanità e artificialità ma perché deformato dalle mutilazioni di guerra, "gueule cassée"; così come è mostro la combinazione di materia umana e inorganica compressa nei detriti del post-11 settembre (González-Ruibal 2019: 175). I mostri del buio di Andrés sono creature meno complesse di quelle di Alfredo.

L'*human waste* implicito nella materialità è il processo di reificazione della vita umana rovinata in vita e in morte. Le tombe di massa ci dicono che non vogliamo né abbiamo bisogno di questi corpi, che lasciamo diventare spazzatura, a volte mischiati a spazzatura, rifiuti del prodotto delle operazioni politiche della modernità (*Ivi*: 181). Qui affiorano gli anni di scavo sui siti della guerra civile spagnola, intrecciati alla memoria familiare, di González-Ruibal, per il quale scopo del libro è «rendere le ingiustizie visibili, mostrare l'amore e la promessa di redenzione insita in ogni palata di sporco che scaviamo» (*Ivi*: 191, trad. dell'autrice). Eppure, come nel caso di Catalina Muñoz Arranz, in questi resti, parti per il tutto scartato, nelle fosse imputridite da un dolore inaudibile, da un'impotenza oleosa, tutto è possente vita. Una materialità di aneliti grassi, di cuori in sangue, che per la sua carica icastica di sopravvissuta scavalca il muro tra vincitori e vinti, vittime e assassini, fascisti e resistenti. Così è la croce di madreperla intagliata dal legionario Valeriu Dafencu per la sua amata Elisabeta poco prima di morire nella prigione comunista di Târgu Ocna, in Romania. Dafencu non lasciò mai la prigione ma la croce arrivò a Elisabeta (*Ivi*: 157).

L'amplessimo, quasi stordente, teatro antropocenico intessuto da González-Ruibal rappresenta una sponda fertile per un confronto tra archeologia e antropologia che deve tener conto della differenza di percorso delle due discipline nell'Europa occidentale e nei Paesi anglosassoni, dove l'*anthropology* comprende sin dalla fondazione della rivista *American Anthropologist* (1888) e dell'*American Anthropological Association* (1902), l'antropologia fisica e l'archeologia. Quella stessa differenza di percorso che ha determinato, per metodi e afferenze disciplinari, accezioni diverse di

espressioni fondanti quali *material culture/culture matérielle/cultura materiale*, o *ethnography/ethnographie/etnografia*. Basterebbe comparare l'*ethnography* anglosassone funzionalista, profondamente legata alla metodologia di campo, all'*ethnographie* francese tra le due guerre mondiali, una galassia che unì arte, ricerca scientifica, museografia e letteratura; un *air du temps* su cui si innesterà la «chaîne opératoire» di Leroi-Gourhan e il connubio tra corpo e tecnica di eredità maussiana (Leroi-Gourhan 1964; Mauss 1936), che rimase fundamentalmente distante dagli orientamenti dell'archeologia nord-americana degli anni Sessanta (Audouze 2002).

Negli ultimi quindici anni c'è stato uno sviluppo trasversale e sempre più inclusivo negli *heritage studies*, accelerato dall'avvio, nel 2014, dell'*Association of Critical Heritage Studies*, che ha avvicinato archeologia e antropologia su binari ulteriori rispetto all'organizzazione sociale e alla mobilità spaziale della *New Archaeology* (Binford 1962) e all'"archeologia simbolica e strutturalista" della prima *post-processual archaeology* (Hodder 1985, 2004, 2007). In archeologia, al di là degli aspetti metodologici e comparativi, si è avviato un ripensamento epistemologico che ha catalizzato dei processi di ibridazione con la teoria antropologica, la geografia umana, l'arte e la storia radicale, in particolare rispetto alle sfere dello Spazio/Tempo, della materialità e della corporalità e al rapporto tra politiche museali e clima (Holtorf & Piccinni 2011; Harrison & Sterling 2021). A ciò si aggiunge l'implicazione degli archeologi, in particolare nord-americani, in ambiti di cambiamento sociale sempre più estesi, dove temi familiari, come l'indigenismo o il traffico di reperti archeologici, hanno integrato l'emergenza climatica, passando per Black Lives Matter e la discriminazione di genere. Ne è esempio, tra luci e ombre che non sarebbe possibile evocare in questa sede, la Lettura Plenaria dell'archeologa Morag Kersel (Dipartimento di Antropologia, De Paul University), all'edizione 2021 del convegno annuale della Society of Overseas Research (ASOR).

Nell'ultimo capitolo del volume, *Beyond Anthropocene*, dedicato alla riflessione sul nesso tra la materialità della Distruzione e dell'Eccesso e sul concetto di Antropocene, González-Ruibal afferma che, a differenza dell'antropologia, della geologia o della filosofia, l'archeologia contemporanea promuove un rapporto dinamico e orizzontale tra non-moderno e super-modernità, confermando una visione della disciplina come resistenza e testimonianza, atta a registrare un dolore interstiziale di cui si fa eco la presenza immobile degli oggetti. In particolare, gli antropologi non avrebbero sottolineato abbastanza la coabitazione tra queste due polarità, temendo di

essere accusati di «alloctronia», di considerare altri “primitivi”, come se «l’omocronia», la contrazione delle esperienze nell’era della modernità, scrive l’autore, fosse un peccato minore (González-Ruibal 2019: 190).

Credo che questo importante passo avrebbe meritato più respiro, tenendo conto dell’evidente interesse per l’antropologia di questo volume, nonché dei densi lavori pregressi dell’autore e del fertile confronto recente tra archeologia e antropologia (Shankland 2012). In alcuni di essi il riferimento all’antropologia è stato più esplicito e argomentato, evidenziando la porosità tra *archaeological ethnography*, *ethnography* e *ethnoarchaeology*, che González-Ruibal definisce complessivamente “archeologia”, pur riconoscendosi nell’approccio dell’*archaeological ethnography* in ragione della sua trasversalità, e tra queste branche e l’antropologia (González-Ruibal 2014: 1-6).

Un’analisi articolata dei fondamenti dell’*archaeological ethnography* e, più in generale, della *contemporary archaeology* esulerebbe dalla finalità di questa nota; mi limiterò pertanto ad alcune considerazioni utili a un confronto con l’antropologia rispetto alle prospettive dell’«assemblaggio» e della forma, concetti declinati attraverso tutto il volume di González-Ruibal. In Deleuze e Guattari, la forma, secondo il principio del rizoma, è l’unione di elementi eterogenei non prestabiliti che può connettersi e rompersi in qualunque suo punto, un «agencement», un’«alliance» (nel senso di amalgama, lega, legatura) (Deleuze & Guattari 1980, 33-36). Questo principio si applica all’arte, come alla lotta sociale, alla scrittura e alla cellula; è la condizione del fare mentre fa e disfa sé stessa. Madeleine Akrich, Michel Caillon e Bruno Latour hanno rielaborato l’*agencement* attraverso la teoria dell’*acteur-réseau*, secondo una visione del mondo non per gruppi sociali ma per *réseaux* (reti), o meglio in “associazione”, l’interazione tra attanti eterogenei, rigettando la separazione tra umano e non-umano (Akrich, Caillon & Latour 2006). Il filosofo Manuel DeLanda ha implementato la teoria dell’“assemblaggio”, che Deleuze e Guattari avevano lasciato in germe. Allontanandosi dall’ontologia relazionista di Akrich, Caillon e Latour, DeLanda promuove l’indipendenza dell’identità delle parti della relazione dalla relazione stessa, e, rispetto alla visione binaria di Deleuze e Guattari, una maggiore varietà di *social agency* (DeLanda 2016: 65).

L’*archaeological ethnography* propone un passaggio paradigmatico dell’archeologia dall’approccio analogico e spaziale del “reperto” a un “assemblaggio” che si rivela sia nell’adozione di teoria e metodo eterogenei che nelle prospettive di ricerca. Essa si presenta come uno spazio mobile mul-

tidisciplinare e transculturale di condivisione orientato sulle declinazioni dello Spazio/Tempo e della materialità (Hamilakis & Anagnostopoulos 2009; Hamilakis 2011) che permetterebbe di superare il tradizionale divario, ritenuto obsoleto, tra un'archeologia disciplina del passato, lontano e inerte, e un'antropologia disciplina del vivente. Si professa pertanto una postura di attenzione per una corrispondenza che potremmo definire cosmica, tra entità eterogenee interagenti, tra cui corpo e materia, attraverso un'«archeologia sensoriale» (Hamilakis 2013, 2021; Skeates & Day 2019), che riprende diversi orientamenti consolidati dell'antropologia e della filosofia che unisce sensorialità e memoria (Stoller 1989; Howes 1991; Classens 1997; Plessner 2008). Citerei alcune pubblicazioni francofone in storia e antropologia sensoriale (Corbin 1990; Julien & Warnier 1999; Laplantine 2005; Le Breton 2006), ereditate dalla fucina degli *Annales* (Febvre 1941) e la corposa letteratura sul concetto di «rovina» (Egaña & Schefer 2015). Mi permetto di menzionare anche miei lavori sul confronto tra evidenza archeologica, memoria del paesaggio e biopolitica rispetto ai cercatori di terrecotte antiche in Mali (Panella 2002, 2015; Panella, Schmidt, Polet & Bedaux 2005). Nel contesto dell'antropologia italiana, si ricorderà lo studio sull'olfatto di Alessandro Gusman (2004), l'antropologia «della visione» e «dei sensi» di Antonio Marazzi (2008, 2010) e il prezioso contributo sulla medicina nauha di Alessandro Lupo (2012). Mi sembra soprattutto importante sottolineare, per l'archeologia, l'approccio sensoriale che ha caratterizzato sin dalla fine degli anni Settanta del Novecento, l'«archeologia della bellezza», tra cui le tracce dell'effimero, tra arte, etnoarcheologia visuale e sonora, e poesia promossa dall'architetto, etnoarcheologo e artista performativo Giulio Calegari (Calegari 1978, 2017, 2019).

Una seconda scala dell'assemblaggio è una visione che potremmo definire cartografica, presente, a titolo di esempio, nella prospettiva dell'archeologo Yannis Hamilakis, particolarmente evidente nei suoi contributi sul campo profughi di Moria (Hamilakis 2016, 2021). Qui l'elemento umano, fondamentale nella costruzione di senso del campo stesso, è inserito in una scala relazionale di potere di cui i ricercatori sono parte (Cabot 2019). Paradossalmente però, malgrado una sintesi generale delle condizioni di vita nel campo e un interessante approccio alle diseguaglianze sociali attraverso una lettura materiale dei pasti offerti ai migranti, gli attori principali, questi ultimi, sembrano rimanere sullo sfondo. L'autore si chiede quali dovrebbero essere gli strumenti teorici per dare testimonianza dei migranti «senza documenti» evitando la strumentalizzazione per fini acca-

demici e l'estetizzazione del dolore (Hamilakis 2016: 132). Tuttavia, essi “appaiono”, pur nella loro, di fatto, assenza, anche per l'evacuazione del campo dopo l'incendio del settembre 2020, parte dell'assemblaggio (González-Ruibal 2021) di un paesaggio materiale spazialmente determinato, narrati, quasi in modalità cinematografica, proprio secondo quella “discorsività” auto-referenziale che per González-Ruibal caratterizzerebbe uno dei limiti della conoscenza antropologica (González-Ruibal 2014). Malgrado, sulla scorta dell'archeologia sensoriale di John Barrett (Barrett 1988), si professi l'importanza della corporalità e di un'«archeologia della presenza», questa «bodily immediacy» (Hamilakis 2021a: 242), appare più vicina a una dimensione visuale che incorporata, e costituisce quindi un nodo epistemologico inevitabile per un confronto con l'antropologia.

È chiara l'intenzione della *contemporary archaeology* di fondare un approccio federatore e trasversale in cui l'archeologia esca da una connotazione *object-oriented* e divenga una postura omni-comprensiva transmaterica e transtemporale di sguardo sul mondo, concepito come un'«archeosfera» in cui l'azione umana è embricata nella molteplice evidenza dei suoi effetti (Edgeworth 2021). Tuttavia, a fronte della dichiarata vena postcoloniale e biopolitica di una «archaeology-cum-activism, prioritizing witness and care» (Hamilakis 2021: 531), la restituzione di una «presenza» archeologicamente intesa (Hamilakis 2021a: 242) e, soprattutto, la ragion d'essere della testimonianza si confrontano con una disciplina antropologica dove la presenza degli esseri umani di carne, futuri “relitti” del *post-human*, e dell'incontro/scontro delle antropologhe e degli antropologi con un'altrità nel qui e ora reattiva e cangiante continua ad essere pregnante e ineludibile. Questo solleva interrogativi metodologici ed epistemologici, soprattutto rispetto al rapporto tra la dichiarazione di intenti e campi di ricerca, come Moria, dove l'elemento umano vivente è nodale dal punto di vista etico e metodologico.

Il versante speculare dell'assemblaggio cartografico è la terza scala, quella del frammento, della parte per il tutto; quella dei “corpi” della guerra e dello scarto di González-Ruibal: residuati bellici, resti umani, agglomerati di fusione termica tra umano e non-umano, scheletri architettonici morsi e deserti. Questa prospettiva appare familiare all'antropologia sociale e filosofica. Essa rende *An Archaeology of the Contemporary Era* una vena aperta e silenziosa attraversata da una compassione temeraria che fa pulsare di sangue vivo i blindati arrugginiti e gli occhi ciechi delle case abbandonate. Come se tutto, dalle cartucce dei franchisti alle facciate dei mastodonti di

cemento delle ideologie fosse pelle. In antropologia, la prospettiva dell'assemblaggio è rivelatrice in contesti di incorporazione ibridi come quello della ricerca mineraria artigianale, non soltanto rispetto al binomio corpo/tecnica ma anche a quello corpo/materie prime, con effetti sull'organizzazione sociale e i rapporti di genere e inter-generazionali (D'Angelo 2021), cartina al tornasole dei rapporti di disuguaglianza sociale che sottendono il mercato globale dell'hi-tech e le politiche ecologiche (Panella & De Putter, in preparazione).

Accanto alle implicazioni sopra accennate, il volume comporta importanti elementi per l'antropologia, in particolare italiana, che, a differenza, ad esempio, dell'arte contemporanea, sembra rimanere poco intra-attiva rispetto all'archeologia (si vedano i contributi in Nizzo 2011, 2021). Si disegna un approccio all'*heritage* trasversale, multi-materico e trans-temporale che rende la dimensione del "retaggio" più pertinente di quella del "patrimonio" per rappresentare la trasmissione. E ciò non solo attraverso le pratiche del «patrimonio immateriale» (Bortolotto 2012) ma anche attraverso la stasi, la testimonianza silenziosa di marcescenza e trasformazione sul piano materico e sociale. Quell'insieme contraddittorio e immanente di scarto e creazione che definiamo, condividendo il disagio di Ugo Fabietti, «cultura». In senso più ampio, il volume è prezioso per la nostra disciplina in particolare rispetto a tre punti. In primo luogo, ci spinge a chiederci come restituire il cambiamento a partire dal silenzio e dalla stasi. Al di là delle "pratiche" di riappropriazione, come modella una presenza "fuori-tempo", "fuori-norma", "fuori-canone" come il "reliitto", il mostro, la nostra percezione dell'Alterità e della trasmissione? Il "reliitto" divide o unisce? C'è una variazione di percezione tra il discrimine etico e ontologico di una presenza "scomoda" materiale e immobile, come ad esempio, il resort nazista di Prora, e una vivente? Come gioca l'immobilità nella nostra percezione di Valore? In secondo luogo, la benevola constatazione di *pruderie* dell'antropologia avanzata da González-Ruibal ci fa riflettere su quanto le declinazioni dei termini "anti-moderno", "arcaico", siano presenti, oggi, nel vivente, nel sociale. Cosa rappresentano? Con quali conseguenze? Chi, oggi, è arcaico? Ha questo termine una connotazione di estraneità o di inconscia appartenenza? Cos'è oggi contemporaneo? Chi è nostro contemporaneo? Quale umanità riconosciamo come a noi presente, e quale scartiamo o ignoriamo? In terzo luogo, González-Ruibal attribuisce una senienza alla materia ferma, all'immobilità. Fa di queste sopravvivenze testimoni del dolore e dell'indifferenza, della gravidanza della presenza di

per sé. Tuttavia, allo stesso modo c'è una profonda carnalità, una saturazione di vita fondamentalmente antropologica nella consunzione quotidiana degli esseri umani che non viene rilevata dall'antropologia delle pratiche. A mio avviso questo non è un dettaglio secondario. Come restituire un'etica dell'esistenza *di per sé* a prescindere dal supporto della materialità, delle pratiche sociali e della relazione? È possibile per l'antropologia esplicitare una dignità dell'esistenza *di per sé* pari a quella della retorica intrinseca della materialità riconosciuta dalla *archaeological ethnography*, anche tramite espressioni di conoscenza (relativamente) alternative come, ad esempio, la poesia, per cui l'assemblaggio è, da sempre, sua intrinseca postura?

Per concludere, aspettando il 2053 per vedere l'archeologia e l'antropologia formare un solo ramo affrancato dalla connotazione dell' "arqueo-" e dell' "antropo-" (Ingold 2012), mi sembra che, pur tenendo presente le conseguenze della pandemia COVID-19 sulla ricerca di campo e il ripensamento epistemologico e metodologico che ne è derivato (Rutherford 2020), la "presenza" nella sua contraddittorietà incorporata resti, oggi, un *discrimen* ineludibile per promuovere una dinamica di incontro tra archeologia e antropologia dal punto di vista etico, metodologico e, *tout simplement*, esistenziale. A fronte di un interesse crescente nelle Scienze Sociali per una super-modernità dell'Intelligenza Artificiale e dei simbiotici, alla vigilia di un'antropologia del turismo e del cinema spaziali, Gonzáles-Ruibal ci riporta a un mondo, per il momento l'unico nostro mondo di carne e ossa, in cui ancora camminano e riverberano attraverso i loro resti i "popoli in lacrime" dimenticati dalla Storia. Quelli che hanno avuto in lascito le guerre per l'acqua. In *An Archaeology of the Contemporary Era*, l'analisi accademica si fa lamento, preghiera laica. Uno scorrimento sordo e continuo, anamnesi di un *nostos* privato composto da distacchi incarniti, da lampi d'infanzia, da odori spariti tenuti accanitamente al riparo, da lutti sconosciuti e incombenti. Stati di memoria liminari dove «la miseria del mondo» risale dai cunei del tempo per offrirsi esposta nella dignità delle cose che non hanno per bagaglio che se stesse. Per ricordare che ogni frammento di scheggia litica, ogni brandello di giacca, di femore, è araldo di un esercito di piante nascosti. Che il dolore degli esseri viventi è sempre uno solo.

Cristiana Panella

AfricaMuseum-Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren

Bibliografia

- Akrich, M., M. Caillon & B. Latour 2006. *Sociologie de la traduction: textes fondateurs*. Paris: Les Presses des mines.
- Audouze, F. 2002. Leroi-Gourhan, a Philosopher of Technique and Evolution. *Journal of Archaeological Research*, 10, 4: 277-306.
- Barrett, J. 1988. Fields of discourse. Reconstituting Social Archaeology. *Critique of Anthropology*, 7, 3: 5-16.
- Benjamin, W. (1931) 2018. *Esperienza e povertà*. Trad. e cura di Massimo Palma. Roma: Castelveccchi.
- Binford, L. R. 1962. Archaeology as Anthropology. *American Antiquity*, 28, 2: 217-225.
- Bortolotto, C. 2011. *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Cabot, H. 2019. The business of anthropology and the European refugee regime. *American Ethnologist*, 46, 3: 261-275.
- Calegari, G. 2017. *Aperture all'immaginario. Tra archeologia africana e incertezze*. Macerata: Quodlibet/ Milano: Fondazione Passarè.
- Calegari, G. 2019. Convergences: Archaeology and Art in D. Gheorghius & Th. Barth (eds.) *Artistic Practices and Archaeological Research*, pp. 13-20. Oxford: Archeopress Publishing Ltd.
- Classen, Constance 1997. Foundations for an anthropology of the senses. *International Social Science Journal*, 153: 401-412.
- Cornaggia Castiglioni, O. & G. Calegari 1978. *Corpus delle pintaderas preistoriche italiane*. Milano: Sezione di paletnologia del Museo civico di Storia Naturale.
- Corbin, A. 1990. Histoire et Anthropologie sensorielle. *Anthropologie et Sociétés*, 14: 13-24.
- D'Angelo, L. 2021. Technology in L. D'Angelo & R.J. Pijpers (eds.) *The Anthropology of Resource Extraction*, pp. 167-183. London & New York: Routledge.
- DeLanda, M. 2016. *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. & F. Guattari 1980. *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DeSilvey, C. 2020. Ruderal Heritage, in *Deterritorializing the Future. Heritage in, of and after Anthropocene*, R. Harrison & C. Sterling (eds.), pp. 289-310. London: Open Humanities Press.
- Earle, K.T. & R. Preucel 1987. Processual Archaeology and the Radical Critique. *Current Anthropology*, 28, 4: 501-538.
- Edgeworth, M. 2021. Transgressing Time: Archaeological Evidence in/of the Anthropocene. *Annual Review of Anthropology*, 50: 93-108.
- Egaña, M. & O. Schefer (eds.) 2015. *Esthétique des ruines. Poétique de la destruction*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Febvre, L. 1941. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La Sensibilité et l'Histoire. *Annales d'Histoire Sociale*, (1939-1941), 1-2: 5-20.

- González-Ruibal, A. 2013. *Reclaiming Archaeology. Beyond the Tropes of Modernity*. London & New York: Routledge.
- González-Ruibal, A. 2014. *An Archaeology of Resistance. Materiality and Time in an African Border*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- González-Ruibal, A. 2018. Ethics of Archaeology. *Annual Review of Archaeology*, 47: 345-360.
- González-Ruibal, A. 2020. *The Archaeology of the Spanish Civil War*. London & New York: Routledge.
- González-Ruibal, A. 2021. Subaltern assemblages. The archaeology of marginal places and identities. *World Archaeology*, 53, 3: 369-383.
- Gusman, A. 2004. *Antropologia dell'olfatto*. Roma-Bari: Laterza.
- Hamilakis, Y. 2011. Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 40: 399-414.
- Hamilakis, Y. 2013. *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory and Affect*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilakis, Y. 2016. Archaeologies of Forced and Undocumented Migration. *Journal of Contemporary Archaeology*, 3, 2: 121-134.
- Hamilakis, Y. 2021. Food as affirmative biopolitics and the border: liminalities, eating practices, and migration in the Mediterranean. *World Archaeology*, 53, 3: 531-546.
- Hamilakis, Y. 2021a. From fields of discourse to fields of sensoriality: rethinking the archaeological records, in *Far from Equilibrium: An Archaeology of Energy, Life and Humanity*, M. Boyd & R. Doonan (eds.), pp- 239-257. Oxford: Oxbow.
- Hamilakis, Y. & Ph. Duke (eds.) 2007. *Archaeology and Capitalism: From Ethics to Politics*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Hamilakis, Y. & A. Anagnostopoulos 2009. What is Archaeological Ethnography?. *Public Archaeology*, 8, 2-3: 65-87.
- Harrison R. & C. Sterling (eds.) 2021. *Reimagining Museums for Climate Action*. London: Museums for Climate Action (open access).
- Hodder, I. 1985. Postprocessual Archaeology. *Advances in Archaeological Method and Theory*, 8: 1-26.
- Hodder, I. 2004. Daily Practice and Social Memory at Çatalhöyük. *American Antiquity*, 69, 1: 17-40.
- Hodder, I. 2007. *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holtorf, C. & A. Piccinni 2011. *Contemporary Archaeologies*. New York: Peter Lang.
- Howes, D. (ed.) 1991. *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ingold, T. 2012. No more ancient, no more human: the future past of archaeology and anthropology in *Archaeology and Anthropology. Past, Present and Future*, D. Shankland (ed.), pp. 77-90. London: Routledge.

- Julien, M.-P. & J.-P. Warnier (eds.) 1999. *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*. Paris: L'Harmattan.
- Laplantine F. 2005, *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*. Paris: Téraèdre.
- León (de), J. *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Sonoran Desert Migrant Trail*. Berkeley: University of California Press.
- Leroi-Gourhan, A. 1964. *Le geste et la parole* (1, Technique et Langage). Paris: Albin Michel.
- Llamazares, J. (1988) 2018. *La pioggia gialla*. Milano: Il Saggiatore.
- Le Breton, D. 2006. *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*. Paris: Métailié.
- Lupo, A. 2012. *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi*. Roma: CISU.
- Marazzi, A. 2008. *Antropologia della visione*. Roma: Carocci Editore.
- Marazzi, A. 2010. *Antropologia dei sensi. Da Condillac alle neuroscienze*. Roma: Carocci Editore.
- Mauss, M. 1936. Les techniques du corps. *Journal de psychologie*, 32: 363-386.
- McGuire, R. 2008. *Archaeology and Political Action*. Oakland: University of California Press.
- Nizzo, V. (a cura di) 2011. *Dalla nascita alla morte: archeologia e antropologia a confronto. Atti dell'Incontro Internazionale di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*. Roma: E.S.S. Editorial Service System S.r.l.
- Nizzo, V. (a cura di) 2021. *Antropologia e Archeologia dell'Amore* (tomo I e II). Atti del IV Incontro Internazionale di Studi su Antropologia e Archeologia a confronto. Roma: Fondazione Dià Cultura.
- Panella, C. 2002. *Les terres cuites de la discorde. Déterrement et écoulement des terres cuites anthropomorphes du Mali*, Leiden: CNWS Publishers.
- Panella, C. 2015. Rhétorique du matériel, corporéité et inégalité sociale. Une réflexion biopolitique sur les représentations du 'phénomène du pillage' in *African Memory in Danger - Mémoire africaine en péril*, A. Mayor, V. Negri & E. Huysecom (eds), Journal of African Archaeology Monographs Series (JAAMS), pp. 39-51. Francoforte: Africa Magna Verlag.
- Panella, A. Schmidt, J. Polet & R. Bedaux 2005. Le contexte du pillage in *Recherches archéologiques à Dia dans le Delta intérieur du Niger, Mali: bilan des saisons de fouilles 1998-2003*, R. Bedaux, J. Polet, K. Sanogo & A. Schmidt (éds), pp. 15-25. Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Research School CNWS, Leiden University.
- Panella, C. & Th. "De Putter. The invisible lives of cobalt miners and green traceability discourses" (in preparazione).
- Plessner, H. 2008. *Antropologia dei sensi*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Rutherford, D. 2020. The Future of Anthropological Research: Ethics, Questions, and Methods in the Age of COVID-19, Part I, *The Wenner-Gren Blog*. <<http://>

blog.wennergren.org/2020/06/the-future-of-anthropological-research-ethics-questions-and-methods-in-the-age-of-covid-19-part-i/ [23/02/2022].

Shankland, D. 2012. *Archaeology and Anthropology. Past, Present and Future*. London: Routledge.

Skeates, R. & J. Day 2019. *The Routledge Handbook of Sensorial Archaeology*. New York: Routledge.

Stoller, P. 1989. *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.