

NUMERO MONOGRAFICO
Fratture culturali e memorie del futuro



Essere nel tempo. Ipotesi di lavoro per un'etnografia delle fratture culturali

ANNA IUSO

“Sapienza” – Università di Roma

Lo spettro del tempo

Disciplina nata con lo spettro del tempo, nel timore dell'ineluttabile cambiamento che esso avrebbe imposto alle comunità oggetto del suo interesse, l'antropologia ha fatto della contemporaneità, dell'analisi sincronica e dell'alterità nello spazio lo zoccolo duro delle proprie *fondamenta epistemologiche*. Tuttavia, la storia della disciplina mostra un interesse per un'antropologia del noi già negli anni Trenta del Novecento, e invoca un solido rapporto con la storia e un approccio diacronico sin dagli anni Cinquanta¹. Se da un lato nascono quindi delle antropologie che si interrogano su epoche trascorse utilizzando un approccio storico-antropologico che con la storia condivide essenzialmente l'adozione del metodo di indagine e l'uso delle fonti scritte², dall'altro nascono delle antropologie che dialogano con la storia interrogandosi sul rapporto al tempo che in-forma l'ordine dell'agire delle comunità studiate (Gell 1992). È su questa seconda linea che si inserisce la riflessione proposta in questo numero monografico, i cui presupposti teorico-metodologici sono l'esito di incontri e commistioni disciplinari che datano ormai di oltre quarant'anni, e che vedono forse in Marshall Sahlins, e in particolare in *Isole di storia*, un momento di riflessione che ha cristallizzato l'incontro fra antropologia e storia e la diffusa

¹ Faccio riferimento, ovviamente, alla *Marett Lecture* di Evans-Pritchard del 1950.

² Quelle che chiameremmo, non senza esitazioni definitive, antropologie storiche o antropologie del passato. Assolutamente doveroso il riferimento a Gallini, che in volumi come *La ballerina variopinta* ci ha lasciato ineguagliabili saggi di antropologia storica.

storicizzazione della nostra riflessione sull'essere nel tempo, che sarà forse opportuno riassumere qui rapidamente.

Com'è ben noto, nella sua analisi sul rapporto che intercorre fra struttura e storia, Sahlins propone una lettura della struttura come "oggetto storico", arrivando quindi a proporre una teoria del mutamento culturale in cui da un lato la storia ha un ordine culturale che è specifico delle diverse società, e dall'altro i modelli culturali hanno un ordine storico poiché vengono progressivamente verificati dai soggetti storici, i quali nella loro azione creativa arrivano a sintetizzare questi due apparenti opposti. Forse ancor più rilevante, per il nostro proposito, è il ruolo che attribuisce a questi soggetti storici: per Sahlins essi orientano la loro azione nel mondo riproducendo un ordine culturale che però rivalutano in relazione alle diverse contingenze storiche (e modificando quindi la stessa struttura della cultura). Sahlins proponeva queste teorie partendo da una serie di ricerche in ambito polinesiano, grazie alle quali ci restituiva quindi una riflessione su ordini di temporalità non occidentali, e le sue suggestioni influirono fortemente su quelle allora in corso in ambito occidentale, dove negli stessi anni alcuni storici stavano portando avanti una riflessione sul rapporto che le nostre società intrattengono col tempo³.

In dialogo aperto con Sahlins è d'obbligo menzionare François Hartog, ormai noto per lo sdoganamento di nozioni come «regime di storicità» e «presentismo». Ponendosi su una lunga diacronia, in *Régimes d'historicité* Hartog propone una riflessione sui modi in cui diverse società, in diverse epoche storiche, hanno scelto di orientare il proprio agire in funzione di una precisa concezione del proprio stare nel tempo. Chiedendosi quali sono le percezioni della temporalità, Hartog opera innanzitutto una distinzione fra società a tempo ciclico e società a tempo sagittale, e nella storia di queste ultime individua diversi modi di relazionarsi al tempo tripartito, diverse esperienze della temporalità a seconda che le diverse società diano preminenza al passato, al presente o al futuro. Per la nostra contemporaneità Hartog riscontra una sorta di irresistibile ascesa del presente che sancisce, a fine Novecento, l'impossibilità di riproporre modelli del passato e di immaginare una configurazione positiva del futuro, lasciando l'Occidente nelle maglie del «presentismo». La fine, e il fallimento, del regime modernista avevano però in serbo qualche sorpresa, che stava intercettando e mettendo a fuoco negli stessi anni lo storico Pierre Nora, da cui

³ Inaugurate, com'è forse superfluo ricordare, da Heidegger con *Essere e Tempo*.

Hartog (2007, 2020) riprende diversi spunti. Faccio ovviamente allusione all'esperienza intellettuale rappresentata da *Les lieux de mémoire*.

Come ricorda lo stesso Nora nella sua ampia introduzione all'opera, lo spunto per questa vastissima ricerca interdisciplinare nasceva dalla sua constatazione dell'importanza che acquisivano in quegli anni i fenomeni memoriali, che gli sembrarono essere un logico corrispettivo della perdita di una tradizione che la Francia stava registrando a fronte del progressivo sfaldamento del mondo rurale e la correlata scomparsa della sua memoria orale. Contemporaneamente gli parve evidente il crescente interesse per alcuni luoghi che condensavano queste memorie, le quali nella classica distinzione operata da Maurice Halbwachs (1950), da memoria viva si trasformavano, morendo, in memoria storica. Ma soprattutto, centrale per i nostri propositi, il fatto che la scomparsa di un mondo, oltre a determinare l'esaltazione della funzione della sua memoria, sembrava comportare l'innalzamento di questo ricordo a patrimonio.

Ma ciò che più mi preme sottolineare qui è che, assieme all'instaurarsi di un regime di storicità presentista, si rimarcava l'esaltazione del passato come risorsa, come patrimonio, e l'arrivo di quella che sarebbe stata l'ondata, ancora oggi attiva, dei *memory studies*.

A ben guardare dunque, nella limpida lettura della preminenza, a seconda delle epoche, di una temporalità sull'altra (ad esempio preminenza del futuro nel regime di storicità modernista, ecc.), emerge una feconda mobilità: nel piatto presentismo della nostra epoca si articolano in realtà degli addentellati per cui il passato risorge come risorsa, e il futuro, apparentemente negato, riappare nelle memorie, come dimostrava negli stessi anni la luminosa nozione di «futuro passato».

Nel suo nuovo e ricchissimo lessico storiografico, e nella sua proposta di un vocabolario della modernità (2009), nella sua complessa analisi della crisi, che emerge come cifra esistenziale della nostra modernità, Reinhardt Koselleck proponeva, già dalla fine degli anni Settanta, una lettura storicizzata della storicità. Nell'osservare la coesistenza di tempo naturale (quello astronomico, misurabile in termini fisico-matematici) e tempo storico (legato alle azioni di gruppi politici e sociali concreti e attivi, che agiscono attraverso istituzioni e organizzazioni) Koselleck rimarcava che si può parlare solo di tempi storici ai quali però noi applichiamo misure e unità di tempo tratte dalla natura, intesa in termini fisico-matematici, suggerendo quindi che suddividiamo i tempi storici seguendo una suddivisione del tempo che è di ordine naturale. Di conseguenza, utilizzando il tempo naturale come griglia di

rappresentazione dei tempi storici, sviluppiamo delle periodizzazioni, delle interpretazioni delle grandi epoche che a volte si sovrappongono. Ne consegue l'importanza delle esperienze storiche del tempo, cioè dei modi in cui le società tematizzano la relazione fra una certa forma di passato e una certa forma di futuro⁴. Questa visione non lineare individua sfasature, discrepanze, slittamenti che portano a concetti stimolanti quanto sorprendenti come il «futuro passato», o quelle che abbiamo chiamato le «memorie del futuro».

Ossimorica e stimolante, questa nozione ci regala una riflessione sulle temporalità e sull'esperienza del tempo che incrina la rigidità del posizionamento del soggetto nel tempo attraverso delle concezioni dinamiche dell'essere nel tempo: ogni soggetto storico vive contemporaneamente più tempi attraverso l'articolazione del proprio percorso biografico.

Riconnettendoci a Sahlins, e grazie a queste intuizioni koselleckiane, potremmo affermare che il soggetto storico si muove dentro configurazioni che sono determinate dal verificarsi delle contingenze ma anche dalla loro mancata realizzazione; esse dirigono l'azione del soggetto che, in virtù dei successi o dei fallimenti, ri-orienta il proprio agire. In questo senso si muove l'antropologia che comincia a riflettere sul futuro come fatto culturale, come strumento per l'orientamento dell'agire (Appadurai 2013; Gardini & Massa 2022; Grimaud & Wacquez 2023), come crisi (Kleist & Jansen 2016), come strumento di configurazione del presente (Bryant & Knight 2019), discussants del resto nel convegno da cui questo monografico prende le mosse⁵, o di un'antropologia che segue, con una felice intuizione, il ruolo che la fantascienza ha avuto negli ultimi decenni della nostra modernità, come chiave e strumento della nostra immaginazione del futuro (Dei, Dimpflmeier & Vietti 2023).

Il futuro dunque, così come la memoria (Di Pasquale 2018) è un fatto culturale, tant'è vero che ha una sua storia: lo stesso Koselleck ne ha scritto la storia ("tesi Koselleck-Hölscher"), fissando nella modernità la comparsa della nozione stessa di futuro, che nasce nel momento in cui i soggetti storici cominciano ad immaginare di poter influire sul mondo a venire attraverso le proprie azioni. Burke più tardi sfumerà, allargandola, questa datazione, ma confermerà questa definizione (Burke 2008).

⁴ Per poi arrivare ad una riflessione sull'esperienza della storia (Koselleck 1997).

⁵ Questo numero monografico nasce da un panel proposto al Terzo Convegno Nazionale della SIAC, *Antropologia del futuro, futuro dell'antropologia*, "Sapienza" – Università di Roma, 22-25 settembre 2021. Titolo del panel: *Fratture culturali e memorie del futuro*.

La frattura come varco analitico

Nell'ultimo mezzo secolo, dunque, le difficoltà nel leggere gli sconvolgimenti del presente hanno condotto diversi studiosi a rimarcare la comparsa del futuro come “fatto sociale” (Koselleck 1986; Burke 2008), decretare la sua scomparsa (Hartog 2003; 2020; Bauman 2017) e poi la sua riapparizione (Appadurai 2013). Denunciata su più fronti e sempre più avvertita a seguito delle crisi sociali, economiche, ecologiche e pandemiche dell'ultimo decennio, la crescente consapevolezza di non riuscire più a inventare un obiettivo verso cui tendere e verso il quale orientare le proprie azioni quotidiane ha portato a smarrimento, cinismo e anche a complesse forme di nostalgia (Angé & Berliner 2016; Iuso 2020). Immaginare qualcosa, tanto più il futuro, è dunque una pratica sociale attraverso la quale si proietta l'orizzonte del proprio agire, ma nel momento in cui questo orizzonte diviene inerte e incapace di produrre un valore teleologico i “futuri smentiti” diventano un doloroso ricordo, un rimpianto, ed entrano a far parte di una memoria (Traverso 2016; Jedwloski 2017) spesso al centro dei conflitti generazionali tra chi questi “futuri smentiti” li ha vissuti, e chi no.

Infatti di fronte a crisi, guerre, catastrofi (Foot 2009; Gribaudi 2020) mutamenti, fratture e momenti di sconvolgimento degli orizzonti di senso, il delicato rapporto con la triplice dimensione del tempo deve essere spesso re-immaginato, ri-articolato, ri-costruito portando alla faticosa necessità di ripensare l'influenza del passato, la densità del presente e le potenzialità del futuro. Ci troviamo quindi di fronte a un quadro molto articolato in cui, facendo in qualche modo nostra la lezione koselleckiana, che ci ha insegnato gli scarti e le sovrapposizioni delle temporalità, possiamo tentare di cogliere la sfida conoscitiva della frammentarietà e della dinamicità delle esperienze del tempo e della storia.

Sebbene schiacciato in un'ottica presentista, mi sembra che il nostro attuale presente si configuri come un “intervallo fra passato e futuro” nel quale, a ben guardare, si articolano due correlati ordini di discorso: il diligente riferimento al passato e l'ossessiva richiesta di un futuro.

Il discorso sul passato fa emergere un uso pubblico e sociale della storia che si esprime anche in chiave patrimonializzante (Iuso 2018; 2022), fondandosi sulla visione della dinamicità del passato come “luogo” dal quale trarre infinite potenzialità (Lowenthal 1985) e sulla rivalutazione, di fatto, della tradizione come principio di autorità (nonché di autenticità ed autoctonia), con buona pace della lente analitica delle scienze sociali che

a fine Novecento hanno scardinato questa nozione, ponendola non più sotto il segno dell’immutabilità, bensì, al contrario, sotto il segno del mutamento (Hobsbawm & Ranger 1983). Come studiare queste forme così complesse del nostro attuale modo di essere nel tempo?

In queste dinamiche di accelerazione (e frammentarietà) della percezione dei tempi storici mi sembra che l’antropologia del contemporaneo possa trovare nella nozione di *frattura culturale* un varco analitico per cogliere etnograficamente la percezione dell’esperienza del tempo e della storia aprendosi ad un’antropologia della discontinuità culturale.

Essa esprime una possibilità narrativa ed esistenziale (Bruner 2019) che articola l’esperienza nello iato fra un prima o un dopo, un modello cognitivo ed esperienziale che articola la realtà per dare un senso simbolico e morale a cambiamenti percepiti come irreversibili, dentro la narrabilità e la configurazione umana del tempo (Ricoeur 2016). Se da un lato infatti la frattura culturale permette di individuare, selezionare e idealizzare il cambiamento, dall’altro essa rende il presente e il futuro pensabili, al riparo dalle minacce dell’imponderabile, così come essa si configurerebbe se vista come fine *del* mondo, e non di *un* mondo (De Martino 2019).

Fare etnografie dei momenti di sofferenza, di messa in memoria e di rinuncia a una data configurazione del futuro potrebbe consentire di individuare le fratture culturali nel loro farsi e il variare delle cornici valoriali a cui si ispirano, cogliendo la necessità di inventare il senso del proprio presente, costruire una continuità col passato e immaginare dei possibili futuri.

Questo numero monografico parte dunque dal presupposto che si possa fare etnografia concentrandosi sui modi di organizzare lo scorrere del tempo, il fare memoria, l’esperienza del presente e le aspettative verso il futuro, ricostruendo le narrazioni di questo “stare nel tempo”.

Riflettere sulla relazione fra memoria e futuro significa quindi osservare il rapporto tra la costruzione del ricordo e le incertezze quotidiane, lo scarto tra esperienza vissuta – o immaginata – e il suo ricordo (Iuso 2023), e quali narrazioni trasformano questa esperienza in passato. Parlare di memoria e futuro ha dunque una doppia valenza: significa osservare come nell’agire quotidiano produciamo continuamente i materiali con cui costruire le memorie che avremo e sulla cui base agiremo in futuro, ma anche individuare le narrative attraverso cui futuri smentiti diventano oggetto di nostalgia.

Possiamo osservare questo fenomeno dirigendo lo sguardo sulle vicende autobiografiche degli individui, osservando in che modo drammi indi-

viduali (liti, lutti, incidenti, etc.), sociali e generazionali vengono utilizzati per ripensare la propria traiettoria di vita. Allo stesso modo, spostando l'osservazione etnografica su fenomeni più collettivi, possiamo osservare il modo in cui i soggetti storici vivono e percepiscono i grandi cambiamenti dei loro territori, e lo smentirsi di determinate visioni di progresso, cercando di comprendere attraverso quali narrative queste ultime vengano usate per spiegare le difficoltà del presente.

All'interno di questo numero monografico viene proposta dunque un'analisi della dimensione antropologica di eventi di separazione rilevanti, esplorando come essi siano vissuti, interpretati e narrati in memorie individuali e collettive; insomma la frattura come evento, come ricordo e come struttura narrativa di forme di vita rispetto alle quali essa segna lo spartiacque fra un prima e un dopo.

L'intervento di Aliberti ci porta nella periferia di Roma, dove l'autore esplora il confronto/scontro culturale fra due generazioni di abitanti del quartiere. La diversità e il susseguente cambiamento delle caratteristiche morali del territorio – e talvolta anche fisiche – vengono giustificate grazie all'intervento di un agente esterno che viene letto da entrambe le parti in causa come capace di creare una vera e propria faglia nel tempo: la diffusione di Internet. Aliberti propone infatti un'esplorazione del concetto di “nativi digitali” e dei modi in cui esso viene utilizzato nel contesto locale per articolare una frattura culturale legata all'ampia diffusione dei media digitali. La frattura culturale in questione risulta essere un dispositivo narrativo attraverso cui gli abitanti del quartiere immaginano lo scorrere del tempo come diviso tra un “prima” e un “dopo” l'apparizione di queste tecnologie, connettendo a tale scansione cronologica una serie di riflessioni sul cambiamento dell'etica, della morale e in particolar modo dell'attenzione e della cura riversati sul territorio.

L'intervento di Cozza ci porta nella provincia di Cassino, dove l'autore confronta due diverse modalità di narrazione del passato del territorio. Uno, quello legato all'organizzazione di giochi popolari, richiama un imprecisato passato medievale e mezzadrile; l'altro è invece legato alla ricerca archeologica, che propone nel territorio importanti scoperte di archeologia romana. Nella lettura di Cozza queste diverse forme della costruzione dell'identità locale insistono sull'esigenza di riparare una frattura culturale la quale – in chiave nostalgica – inquadra l'avvento della fabbrica come l'inizio di un decadimento incarnato dalla figura del cosiddetto “metalmezzadro”. Pur nella differenza sostanziale tra i due casi, qui come nell'articolo

di Aliberti l'arrivo di un agente esterno, in questo caso l'impianto Fiat di Cassino, viene inquadrato come momento simbolico di costruzione di una frattura culturale che porta alla scomparsa di orizzonti futuri. Come nel caso dei nativi digitali, anche i "metalmezzadri", figure che originano dopo l'arrivo della fabbrica, incarnano in chiave negativa una serie di problemi connessi alla contemporaneità. In entrambi i casi quindi la riproduzione della frattura culturale comporta il rischio della stigmatizzazione dei soggetti che vengono interpretati come da essa "prodotti".

Anche nel caso riguardante Gela, proposto da Lorenzo d'Orsi, la frattura culturale sembra organizzarsi intorno a vicende industriali, in questo caso la chiusura dell'impianto petrolchimico Eni. Se infatti l'apertura dell'impianto negli anni Sessanta aveva trasformato Gela da piccola realtà agricola a polo industriale del meridione italiano, offrendo alla città un inedito senso di centralità e avanguardia, d'Orsi evidenzia come la dismissione dell'impianto lasci un territorio in cui le promesse di futuro precedentemente legate all'industrializzazione sono state disattese e risultano oramai in "rovina", in un paesaggio puntellato da ruderi industriali e progetti urbanistici mai completati. In questo senso la frattura culturale rappresentata dal periodo industriale ormai tramontato viene legata ad altre "rovine", quelle dell'antica colonia greca presenti sul territorio, utilizzate per idealizzare il passato rurale e cancellare dalla memoria la stagione industriale.

Uscendo dal contesto italiano, Miceli ci porta in Nuova Caledonia, dove ancora una volta è il rapporto con un agente esterno legato alla produzione industriale ad essere identificato come momento di costruzione d'una faglia nel tempo. La presenza di un sito di estrazione del nichel è infatti un fatto storico a Thio, nella costa sudorientale della Grande-Terre, isola principale della collettività d'Oltremare francese della Nuova Caledonia, nel Pacifico meridionale. Nel 1984 l'occupazione dell'impianto da parte di nazionalisti kanak, legata all'inevitabile esaurimento della risorsa naturale che imponeva il ripensamento del futuro del territorio, segna un punto di svolta che oggi viene letto come una netta frattura culturale. Il 18 novembre 1984 viene infatti pensato dagli abitanti del territorio come momento intorno cui si addensano delle narrative capaci di proporre futuri alternativi, in un contesto segnato dall'occupazione coloniale. In questo caso quindi la frattura non viene identificata in un periodo ampio, bensì in una precisa giornata che viene interpretata come un punto di svolta, e soprattutto di rottura tra passato e presente, che permette il ritorno all'immaginazione di un futuro di libertà.

Il caso proposto da Haas conclude questo focus sul rapporto tra produzione industriale e faglie nel tempo, proponendoci l'analisi di un caso di conversione agroindustriale riguardante la comunità Guarani in Bolivia, dove viene osservata la rappresentazione che localmente viene data del passaggio da un'agricoltura di sussistenza a quella meccanizzata. Haas mostra come questo passaggio venga interpretato come una frattura culturale, come centro narrativo intorno al quale i cambiamenti economici vengono connessi a processi di ridefinizione dei ruoli e delle prospettive individuali e collettive. Gli agricoltori infatti iniziano a dipendere completamente dalle aziende che commercializzano i loro prodotti. Nella ricostruzione etnografica proposta da Haas possiamo osservare come il passato venga idealizzato come un periodo di maggior "naturalità", ma anche di maggiore agentività e libertà individuale che si ricorda con nostalgia.

Chiudono il numero due etnografie di contesti in cui le dinamiche di ripensamento del rapporto con il tempo derivano essenzialmente dall'impatto di cambiamenti globali sui contesti locali.

Michela Buonvino presenta il caso etnografico di Sefrou, dove la prolungata sospensione del principale evento pubblico della città, il Festival des Cerises, ha provocato crisi profonde, generando nuove narrative per rinnovati tentativi di immaginazione del futuro. Fulcro di una politica di riconfigurazione delle relazioni stato-città, nel contesto marocchino i festival rappresentano, assieme alle morfologie urbane, dei potenti dispositivi di rielaborazioni identitarie. Le fratture create dalle sospensioni del Festival des Cerises vengono lette come dispositivi atti ad elaborare dei discorsi alternativi per la comprensione della storia e della memoria della comunità. Si osserva il mutamento della morfologia urbana, connessa all'organizzazione di festival che assumono le funzioni di rielaborazione della storia e del discorso sul futuro, in un percorso di democratizzazione della memoria che si rielabora intorno a delle fratture culturali legate al loro mutamento di segno.

Nicolò Santelia, infine, analizza il modo in cui un gruppo di Ayoreo di Puerto María Auxiliadora (Carmelo Peralta, in Paraguay) gestisce la transizione dalla fine del loro Mondo – Eami – precedente al contatto, fino ad oggi, seguendo le modalità con cui sono stati ripensati i principali modelli di leadership, di cui l'autore individua tre figure: il *cacique*, il *pa'i* e il *lider*. Nella sua interpretazione queste figure si rivelano utili per leggere l'apocalisse di *Eami*, e rappresentano tre fasi storiche che hanno guidato la comunità Ayoreo dall'impatto col Mondo Nuovo alla sua integrazione.

Gli autori di questi contributi hanno dunque ri-osservato alcuni dei loro campi di ricerca etnografica attraverso la nozione di frattura culturale – vista come il centro narrativo e cognitivo attorno al quale si costruiscono gli usi sociali della storia – restituendoci, in contesti etnografici molto eterogenei, le micro-dinamiche del quotidiano attraverso le quali la frattura viene immaginata, definita, pensata e vissuta, e i modi in cui essa viene gestita e addomesticata.

Bibliografia

- Angé, O. & D. Berliner (a cura di) 2016. *Anthropology and Nostalgia*. New York-London: Berghahn.
- Appadurai, A. 2013. *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*. New York: Verso.
- Bauman, Z. 2017. *Retrotopia*. Bari: Laterza.
- Bruner, J. 2019 (1990). *La ricerca del significato: per una psicologia culturale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Burke, P. 2008. La storia del futuro, 1500-2000. *Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, 74, 3: 567-575.
- De Martino, E. 2019. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- Dei, F., Dimpflmeier, F. & F. Vietti (a cura di) 2023. Antropologia e fantascienza. *Rivista di Antropologia Contemporanea*, 4, 1.
- Di Pasquale, C. 2018. *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*. Bologna: Il Mulino.
- Foot, J. 2009. *Fratture d'Italia. Da Caporetto al G8 di Genova, la memoria divisa del paese*. Segrate: Rizzoli.
- Gardini, M. & A. Massa (a cura di) 2022. Antropologia dei futuri passati. *Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, 88, 2: 183-197.
- Gell, A. 1992. *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- Gribaudi, G. 2020. *La memoria, i traumi, la storia. La guerra e le catastrofi nel Novecento*. Roma: Viella.
- Grimaud, E. & J. Wacquez (a cura di) 2023. Futurofolies. *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 79.
- Halbwachs, M. 2007 (1950). *La memoria collettiva*. Trezzano sul Naviglio: Unicopli.
- Hartog, F. 2007 (2003). *Regimi di storicità: presentismo ed esperienze del tempo*. Palermo: Sellerio.
- Hartog, F. 2020. *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*. Paris: Gallimard.
- Hobsbawm, E. & T. Ranger (a cura di) 1987 (1983). *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.

- Iuso, A. 2018. *Il senso della storia. Saperi diffusi e patrimonializzazione del passato*. Roma: CISU.
- Iuso, A. 2020. Quindici donne nella storia. Memoria, futuro e nostalgia dell'89 rumeno a trent'anni dalla caduta di Ceausescu. *Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, 86, 3: 555-571.
- Iuso, A. 2022. *Costruire il patrimonio. Prospettive antropologiche*. Roma: Carocci.
- Iuso, A. 2023. Correspondances féminines après la chute de Ceausescu. Une mémoire historique saisie sur le champ, in *La mémoire à l'épreuve de l'interdisciplinarité*, a cura di I. Luciani & C. Souchay, 49-62. Aix-en-Provence: PUP.
- Jedlowski, P. 2017. *Memorie del futuro: un percorso tra sociologia e studi culturali*. Roma: Carocci.
- Koselleck, R. 1986 (1979). *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Genova: Marietti.
- Koselleck, R. 1997. *L'expérience de l'histoire*. Paris: Gallimard-Le Seuil.
- Koselleck, R. 2009 (2006). *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*. Bologna: Il Mulino.
- Lowenthal, D. 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nora, P. 1997. Présentation, in *Les lieux de mémoire*, t. 1, 15-44. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, P. 2016 (1983). *Tempo e racconto*. Milano: Jaca Book.
- Sahlins, M. 2016 (1986). *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud*. Milano: Raffaello Cortina.
- Traverso, E. 2016. *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*. Milano: Feltrinelli.