



Janet Carsten

LES CASES EN EL RECORD I EL PARENTIU: UNA VISIÓ ANTROPOLÒGICA

En aquesta conferència voldria projectar una antropologia de la casa. Pels antropòlegs, com veureu, les cases no es poden divorciar dels qui les habiten. Que “la gent fa cases” és el missatge central i tal vegada obvi d’aquesta conferència. La relació inextricable entre les cases i els seus ocupants ens portarà al clàssic centre de l’antropologia, el parentiu. Però en apropar-nos a l’antropologia del parentiu mitjançant la casa espero que pugueu veure com la casa pot reanimar el que de vegades ha semblat ser una àrea seca i tècnica de l’antropologia, i xopar-la d’una vitalitat fresca. El parentiu, m’agradaria suggerir, té lloc dins i a través de les cases, i aquestes, pels antropòlegs, senzillament són les relacions socials dels qui les habiten.

Per tant, no és una coincidència que quan vaig començar a buscar material visual per aquesta conferència en treballs antropològics que citaré més endavant, vaig trobar ben poques il·lustracions remarcables de les formes arquitectòniques dels habitatges discutits. Del que es pot treure la conclusió que els antropòlegs molt sovint no són conscients dels aspectes visuals de la casa. Demano disculpes, per tant, pel desigual material il·lustratiu que us ofe-

reixo.

Per a molta gent, el record de les cases que varen habitar durant la infantesa tenen un poder evocatiu extraordinari. Ben segur que és atribuïble a les connexions denses i miríades que uneixen el que passa a les cases –processos d’alimentació i nutrició, les relacions socials carregades d’emoció del parentiu, pràctiques repetitives corporals per mitjà de les quals es codifiquen moltes regles socials de la vida– ben a part de les seves dimensions pràctiques, materials i estètiques.

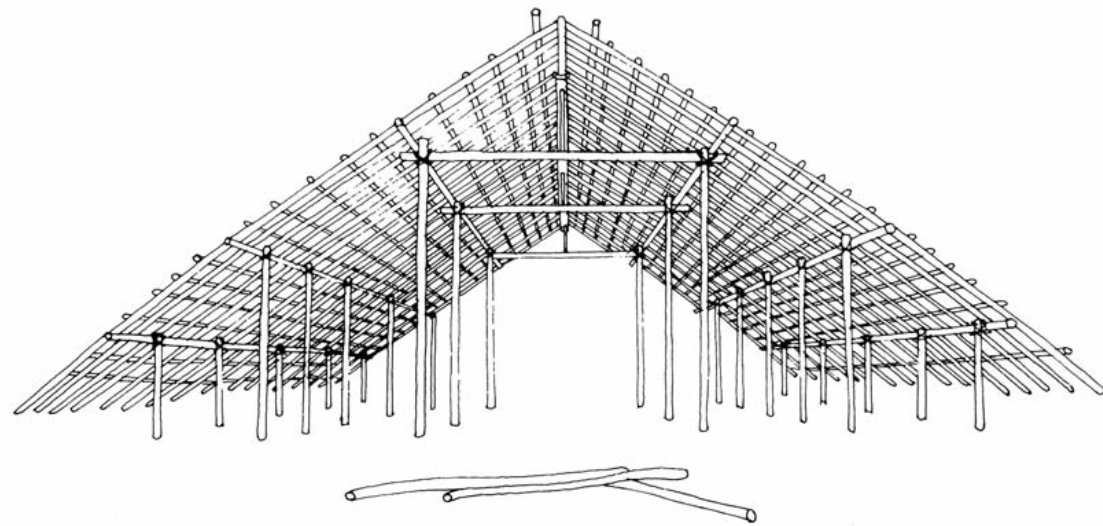
Els meus propis i poderosos “records de la casa” són els d’una taula de cuina gran on no només s’hi cuinava i menjava, sinó on també tenien lloc les discussions familiars, s’hi feien els deures de l’escola i molts jocs. Era el cor de la casa, càlid i de vegades massa escalfat que combinava de forma curiosa elements d’una cultura jueva burgesa del centre d’Europa a principis del segle vint amb l’inconventionalisme d’una bohèmia esquerrana dels anys 30 i amb una intel·ligència londinenca de després de la guerra. La casa tenia un aire passat de moda ben remarcant, o una espècie de qualitat “fora del temps” que sens dubte resultava en part del desarrelament dels

meus pares de l'Alemanya nazi i de la subseqüent aversió als canvis per sí mateixos. L'enorme i molt sovint gelada "sala d'estar" acollia una col·lecció de mobles i pintures més aviat pesades i d'estils ben diversos. Presumiblement expressava molt acuradament els gustos d'un habitatge d'una sòlida classe mitjana dels anys 20 a Berlín. No fa falta dir que no s'hi feia massa vida en aquell racó –era un espai reservat per ocasions

diner veritables de Van Gogh. Altres característiques idiosincràtiques de la cuina incloïen una caixa clavada a la paret que en temps anteriors indicava als criats l'habitació on s'havia tocat un timbre per demanar que hi anessin. A la gran taula al centre de l'habitació tothom hi tenia el seu lloc, tal i com tenien el seu paper establert en les representacions sense fi del drama familiar que caracteritzava aquelles cases. Els rituals dels men-

tal família que també ocupaven els seus llocs. Ben segur no sorprendrà doncs, ja que els meus germans i jo vàrem contemplar el procediment gris del desmantellament de la casa després de la mort del meu pare, que l'estudi i la cuina, els centres bessons espirituals d'aquella casa, siguin atacats al final.

Tal i com l'exemple de la casa dels meus pares suggereix, per aquells que



TUCANOS. ESTRUCTURA DE LA GRAN CASA COL·LECTIVA. COLOMBIA

especials i per sopars formals.

En realitat hi havia dos focus en aquesta casa. Un era el dormitori-estudi al primer pis on els meus pares treballaven, llegien i dormien. L'altre focus de la casa era la gran cuina, situada al pis de baix, directament sota l'estudi on la majoria d'activitats familiars tenien lloc. Això també tenia les seves sorpreses, sense modernitzar tot al llarg de l'era de les cuines prefabricades. L'orgull del lloc era una cuina econòmica enorme de ferro, una característica original quan es va construir la casa però que ja no es feia servir des de feia molt temps. A part del seu valor decoratiu, es feia servir per emmagatzemar una col·lecció heterogènia d'estris i equipament de cuina: safates per al forn, eines per podar i el més memorable, un parell de sabates de jar-

jars familiars es complien religiosament i eren el centre de la casa. Les hores eren precises i no es podien negociar. Els convidats inevitablement comentaven el ritual del vespre de fer el cafè que tenia lloc a la taula amb una cafetera Cona antiga que s'encenia amb una làmpada d'alcohol metàl·lic. Funcionava d'una forma similar a un rellotge de sorra victorià amb l'aplicació afegida de calor. Era el meu pare qui sempre s'assegurava que el cafè estés a punt al final de l'àpat, la Cona funcionant com una espècie de medicació del temps domèstic especial per a la casa.

Quan recordo aquella cuina i les moltes discussions i desacords que hi teníem sempre mentre menjàvem ho faig des del punt de vista del meu lloc habitual a la taula, visualitzant els altres membres de

s'emancipen tard, els records de les cases ocupades a la infantesa o per generacions prèvies poden ser especialment poderosos. Les dislocacions en l'espai poden ser esborrades per evocacions de pràctiques del passat a les quals se'ls dona una localització estable dins de la casa. Aquesta formulació ve de l'evocativa descripció de Dar-Refayil de Joelle Bahloul (1996), una casa musulmana jueva a Setif, a l'est d'Algèria, que reconstrueix no solament les relacions de la família de l'àvia materna de l'autora sinó també les d'una societat més àmplia. Des dels anys 30 fins a principis del 60, aquesta casa va ser ocupada tant per musulmans com per jueus. En el complex relat de Bahloul de l'espai, dels seus habitants, els seus ritus de cada dia de cuinar i menjar, de les seves festivitats, de

les seves activitats compartides, descobrim una cultura compartida que continua present en els records dels residents que encara viuen allà i dels que estan ara vivint a França. Diu, "la casa recordada és una cosmologia a petita escala que restaura simbòlicament la integritat d'una geografia destruïda" (1996:28). Bahloul emfasitza la importància del llenguatge espacial i la localització de les activitats en aquests records.

Significativament són els records femenins i les activitats domèstiques comparades els que estan a primer pla de la descripció, ja que Dar Refayil és per damunt de tot la casa de les dones (1996:30). Com en el cas de Kabyle que comentaré ben aviat, les divisions de

Aquí l'anti-semitisme i el racisme per part de la població colonial catòlica va crear una estructura tripartida en la qual els jueus eren superiors al musulmans, amb els quals compartien elements de la vida domèstica però que eren exclosos de la comunitat cristiana (1996:44-50). No és doncs sorprenent que l'harmonia domèstica entre jueus i musulmans apareixi tan extensament en els records de la casa on varen viure plegats, enfosquant les diferències que varen acabar per trencar la seva residència compartida.

L'exemple algerià, així com l'evocació de la meua pròpia casa natal a Londres deixen clar que els records de les cases del passat no són només personalment evocatiu, que fan pensar en parentius

Langkawi, a assegurar que el parentiu es produeix a les cases a través de compartir íntimament l'espai, el menjar, i el creixement personal dins de l'espai domèstic. I ja que "fer" està normalment oposat a "donar", les cases són un bon lloc per començar a examinar aquest tema.

Però, en quina posició queda l'antropologia de la casa en relació a l'antropologia del parentiu? En els estudis clàssics de mitjans del segle vint dels antropòlegs socials més prominents britànics, com A.R. Radcliffe-Brown (1950), Edward Evans-Pritchard (1940; 1951) o Meyer Fortes (1949), les cases gairebé no figuren com a nuclis de parentiu. Això és perquè aquests antropòlegs contemplaven la importància primària del parentiu

“la casa recordada és una cosmologia a petita escala que restaura simbòlicament la integritat d'una geografia destruïda”

l'espai i de l'activitat no poden ser separades de les distincions del gènere. Però no hi ha cap dubte de l'habilitat d'evocar una cultura més àmplia des d'aquests esdeveniments a petita escala. La disposició en l'espai de diverses famílies de la casa, amb les jueves més a prop del lloc més favorable ocupat pel propietari, les famílies musulmanes més avall, la organització de l'espai per dormir, diverses classes de calefacció i de cuinar, els intercanvis de menjar especial de festa, els petits serveis fets per les dones musulmanes a les dones jueves en el Sabbat, tot porta a parlar de les tensions i interdependències d'una cultura colonial complexa i cosmopolita.

D'una banda hi havia un èmfasi en la qualitat d'una vida social "barrejada", la naturalesa comunal i compartida de la casa. De l'altra, les petites separacions i distincions reflecteixen les tensions i la violència de la vida pública colonial algeriana del món fora de la casa, un món "emmarcat per unes distincions emfàtiques religioses i ètniques" (1996:46).

domèstics –de fet creen parentius– sinó que també tenen una significació política més àmplia. Les cases poden ser llocs d'estabilitat, però part del seu poder per evocar permanència ha de ser entès en juxtaposició a la dislocació de la història –un tema al qual tornaré al final d'aquesta conferència.

LES CASES I EL PARENTIU

El que passa dins les cases succeeix necessàriament en propra juxtaposició. La casa aporta representacions espacials, la vida quotidiana, menjar, cuinar, i compartir recursos amb les sovint íntimes relacions d'aquells que habiten aquest espai compartit. És en la capa de dimensions experimentals diferents de viure junts a les cases on m'agradaria parar-me un moment. Més que distingir elements diferents en allò que fa que les cases es converteixin en llars, suggereixo que la mateixa densitat qualitativa de les experiències en les cases on vivim és el que porta a molta gent de tot el món, inclosa la gent de Malàisia que vivien a l'illa de

com a proveïdora d'una estructura política estable en societats sense estat o institucions governamentals. Les entitats basades en el parentiu, com el llinatge o grups descendents amplis tenien una funció solidària i donaven continuïtat i estabilitat a l'ordre polític. El que coneix com "la teoria del grup descendent" d'aquesta era estava doncs enfocada en les fonts de la cohesió política en "societats sense estats" més que en les minúcies de la vida domèstica. El que passava a les cases era, per definició, una cosa de molt poc interès. El tema central d'aquests estudis era la forma i l'estructura d'agrupaments polítics amplis que eren reclutats per mitjà del parentiu i les seves fonts de continuïtat. Però en els canvis intel·lectuals més generals de l'antropologia social i cultural dels anys 70 i 80 la manera d'estudiar el parentiu pels antropòlegs es va transformar.

Aquests canvis intel·lectuals van ser determinats en part per la dificultat d'aplicar els anomenats "models africans" de parentiu a les societats de



“El pa és el menjar per excel·lència, la font de sosteniment tant físic com espiritual.”

POBLAT AL NORD DE TOGO
FOTO: ALBA VERDERA, AGOST 2002.



“EL PRIMER EDIFICI” SEGONS VIOLLET-LE-DUC

Melanèsia i Polinèsia a les quals els antropòlegs dedicaven la seva atenció (vegeu Barnes 1962). Però potser més important va ser que també es van inspirar en una lectura més històrica de les societats africanes i asiàtiques que reconeixien els efectes profunds del colonialisme i el poder estatal en formes polítiques contemporànies. Un pas més enllà de veure les societats tancades dins “d’un present e t n o g r à f i c ” i aïllat dels efectes de la història i del contacte, necessàriament significava que el parentiu no es podia considerar més com simplement la font del funcionament estable de l’ordre polític. L’antropologia dels processos polítics va incloure cada vegada més l’estudi de la història i dels records, del colonialisme i de l’estat i dels règims d’autoritat i control.

Mentre que els estudis de parentiu de meitat de segle vint s’havien concentrat en la seva totalitat en el paper de l’home mantenint l’ordre polític, la participació femenina va donar un impuls als estudis que es van dirigir a les vides de les dones i els processos domèstics. Des dels anys 70 en endavant la significació quotidiana del que passava a les cases –tasques domèstiques, la natalitat, l’economia domèstica– es va qüestionar cada vegada més. Una comprensió més desenvolupada del parentiu, que permetia un èmfasi experimental més gran en la forma que es vivia el parentiu, ressaltava la importància de la casa com a lloc per a la comprensió quotidiana i com a pràctica del parentiu. Encara que retrospectivament els avenços que he citat aquí es poden caracteritzar com que tenien lloc d’una forma directa i lineal, de fet, la transició de la forma a la substància i de la forma al procés, no va ser del tot suau. En l’antropologia del parentiu dels anys 70 i 80 podem també discernir un tornar característic a un estil més antic en el qual es posava més èmfasi en l’estructura i les formes reafirmant nous aspectes. I aquí veurem també que l’antropologia de la casa tenia un paper.

He afirmat que per a molta gent el parentiu es dona a dins i a través de les cases

i que les cases són les relacions socials dels que les habiten. La significació del que es crea i s’aprèn a les cases també ens porta fora d’elles. Voldria ressaltar les comprensions compartides, les pràctiques corporals i els records dels que han viscut plegats. Les cases formen part de la codificació i de la interiorització dels principis jeràrquics que donen forma a les relacions entre generacions, edats i gèneres diversos. I aquestes valoracions tenen una significació que va més enllà de l’esfera íntima i quotidiana del que passa a les cases. Poden estar implicades en la forma com les distincions socials més àmplies de govern o d’estat apareixen d’una forma natural, donada i completament ineludible.

“Les cases formen part de la codificació i de la interiorització dels principis jeràrquics que donen forma a les relacions entre generacions, edats i gèneres diversos.”

En aquesta conferència faré esment a alguns d’aquests temes donant exemples del que constitueix una casa a Algèria, Madagascar, Malàisia, Polònia, Colòmbia, Portugal i Egipte. Els exemples no pretenen donar un panorama complet de l’etnografia de la casa sinó, més aviat, suggerir que podem aprendre del de vegades eventual i fortuït “costat per costat” del que passa dins de les cases. Podem arribar a entendre les relacions socials del parentiu en contextos particulars a través de les coses que la gent fa i en la comprensió quotidiana del que comporta viure plegats. I d’aquesta forma podem obrir portes a noves formes de comprensió de les relacions socials quotidianes.

LES CASES I LES LLARS

A molts llocs el centre simbòlic de la casa és la cuina, la llar, el lloc on es cuina. Les

activitats més importants de les cases són aquelles que emanen d’aquí. Cuinar i menjar, compartir els menjars de cada dia són d’alguna forma els marcadors més obvis del que tenen en comú els que viuen plegats. Però tot i ser importants per sí mateixos, aquests processos guanyen una perspectiva adicional de les seves connotacions i elaboracions simbòliques. En la regió de l’Alto Minho al nord de Portugal, João de Pina-Cabral ha descrit la llar com “el nucli sagrat de la vida de pagès” (1986:39). Aquí la casa és també coneguda com a “lar”, llar o casa, o com a “fogo”, llar de foc. El que defineix la família és el comensalisme dels que viuen sota un mateix sostre. Però el foc per cuinar també té poders fortament purificadors i el foc juga un paper en mol-

tes cases i en rituals de poble. Es pensa que les ànimes dels morts són propenses a seguir un foc que es remou a una casa on hi ha un mort i ser incapaces de tornar a trobar el seu camí. En la vetlla de Sant Joan, el mes de juny, s’encenen focs al pati de cada casa així com a cada masia i a cada cantonada de cada parròquia. Saltar sobre aquests focs és una manera de protegir les cases del dimoni però també és, per suposat, una font d’entreteniment i diversió. En un naixement, és la llar de la casa la que purifica el nadó consumint el cordó umbilical, i apartant així el nen d’influències brutes, antisocials i prenatales. En totes aquestes formes i en d’altres se’ns diu com la llar simbolitza la unitat d’aquells que viuen plegats i dota a aquesta unitat amb característiques sagrades (Pina Cabral 1986:39-41).

El més sagrat de tots els processos que



TOGOVILLE, SUD DE TOGO
FOTO: ALBA VERDERA, JULIOL 2002.

es refereixen a la llar de la casa en l'Alto Minho és fer el pa. El pa és el menjar per excel·lència, la font de sosteniment tant físic com espiritual. Juga un paper especial en el simbolisme cristià i això dona a la producció i consum un aspecte sagrat dins de la casa. No és sorprenent que fer el pa sigui una forma particularment ritual de cuinar. L'estri per amassar i fer aixecar la massa, la "maciera" ha d'estar ritualment net. Cada casa hauria de produir el seu propi pa i el procés està relacionat estretament amb la reproducció sexual. Però aquesta és una reproducció sense les connotacions impures del sexe. Quan s'estableix una nova família, l'esposa barreja massa de la casa de la seva mare amb farina amassada fresca i aigua però sense llevat. Després d'haver-la marcat amb una creu, la massa es deixa que pugui amb una ampolla petita de vinagre enganxada o els pantalons o el barret del marit al seu costat. El vinagre, que se'l descriu com a "aspre" o "raspós" i la roba són els elements masculins. En un d'aquests moments on el simbolisme es converteix insuportable-

ment explícit, si la massa no puja, es pot demanar que el cap de família posi literalment el cap sobre la tapa de la "maciera". Una vegada ha pujat, es descriu la massa com "viva" i aquí la idea de fer el pa com una expressió purificadora de la reproducció biològica de la parella casada és molt transparent. Pina-Cabral demostra com fer el pa està també relacionat simbòlicament en la concepció de Crist. La casa, el seu sosteniment i reproducció estan associats a través de la pujada del pa amb l'embaràs de la Mare de Déu i amb els mites cristians de la creació (1986:41-5).

Algunes d'aquestes idees i associacions poden ser familiars a una audiència europea però són replicades de diverses formes en contextos no europeus. En la seva etnografia de Colòmbia, Stephen Gudeman i Alberto Rivera (1990) mostren com la casa casa subratlla un model indígena d'economia. Aquí el menjar cuinat en el fogó de la llar és important ja que proporciona "força" o "fortalesa" als treballadors de la casa, i poden així treballar

la terra i produir el menjar que garanteix la viabilitat i la productivitat de les cases.

La fortalesa es cospa de la terra i s'utilitza a mida que els humans en van aconseguint més. El control sobre aquest procés s'estableix a través de la casa ja que en utilitzar els recursos de la casa per sostenir el seu treball la gent aconsegueix el control sobre els resultats dels seus esforços. (1990:30).

Per tant, no és sorprenent mantenir que la casa significa simultàniament mantenir-la físicament i donar de menjar als seus habitants. La casa com a entitat física és també un assumpte social i econòmic i la metàfora de "l'economia-igual a-casa" és a Colòmbia poderosa i persuasiva. Amb aquests exemples en ment és possible veure alguns exemples clàssics de l'antropologia social britànica de mitjans del segle vint sota un prisma diferent. Els antropòlegs avui dia pensen que l'estudi de Evans-Pritchard (1940), The Nuer, és un compendi "de la teoria del grup descendent" tal i com he mencionat fa un

moment. Però sembla que Nuer pensava en ells no en termes de llinatge, sinó en localitats i residències compartides. Ens diuen que el que Evans Pritchard anomenava un llinatge és de fet una llar (thok mac) o "l'entrada a la cabana" (thok dwiel) (Evans-Pritchard 1940:195). Aparentment, els informadors de Nuer molt sovint tenien dificultats per entendre les preguntes d'Evans Pritchard de qui pertanyia a quin llinatge (1940:205). Gudeman i Rivera han comentat com hauria estat de diferent la història de la teoria del parentiu si Evans-Pritchard hagués elaborat la imatge de la llar i de la casa en comptes d'importar l'aparentment corporació aliena de la teoria del grup descendent (Gudeman i Rivera 1990:184).

L'associació de la casa en sí i els seus habitants a través de la llar i el menjar que s'hi cuina és molt extensa. A moltes parts del Sudest d'Àsia el mitjà pel qual les cases i la gent estan units uns amb els altres i amb la terra és l'arròs. Per a la gent de Malàisia amb la que vaig fer treball de camp a principis dels anys 80, l'arròs és la primera font de nutrició i força i en especial d'una sang sana. El consum de menjars a base d'arròs cuinat a la llar no solament dona força als lligams existents de parentiu entre els membres de la família, sinó que també pot crear aquests lligams amb els que han arribat recentment per compartir residència, per exemple els nens adoptats o casaments afins. Es diu que un fetus està compost de sang de la mare i del semen del pare. Després de néixer, però, la sang del nen es forma progressivament a través del consum del menjar fet en la llar de la casa. En el procés de viure plegats en una casa a través del temps, de fer els àpats junts, la sang d'aquells que habiten una casa es fa progressivament més similar –i això és especialment veritat amb la sang dels germans i germanes de la qual es diu que és més igual que en qualsevol altra categoria de la família. El punt important aquí és que els àpats compartits i viure en la mateixa casa va plegat i aquests dos processos creen progressivament parentiu encara que aquells que viuen junts no estiguin units per lli-

gams de procreació sexual. No és sorprenent que també hi hagi un valor moral molt fort adscrit a aquests processos: seran probablement mirats amb sospita els motius de la gent que habitualment vagin a un altre lloc a menjar. Tal i com se'm va dir repetidament, les cases no van tenir mai més d'una llar. La divisió de mesures per cuinar i per menjar parlen d'una divisió entre aquells que haurien d'estar junts, els que comparteixen una casa. Aquests punts remarquen la forma amb la qual la casa abarca tant els aspectes materials com simbòlics i molt sovint és difícil lliurar l'un de l'altre.

Que les llars poden freqüentment representar tota la casa i que menjar plegats és molt sovint una de les activitats més emfasitzada dins de la casa, fan obvi que les relacions entre les cases i la gent que les habita, i que les connexions entre aquells que viuen plegats, poden ser expressades en termes de menjar i sosteniment corporal. Aquesta és una forma amb la qual

“A moltes parts del món la vitalitat de les cases ve expressada en termes del cos humà o d'un esperit animat de la casa.”

poden ser expressades les cases, els cossos humans i les seves connexions. Però un altre tema que emergeix en veure les cases a través de les seves llars és la relació entre la casa i el casament.

LES CASES I EL CASAMENT

L'etnografia de Pina-Cabral del nord de Portugal fa explícita la forma de com el nou establiment d'una casa nova està relacionada amb el potencial creatiu de la seva llar en termes de producció de pa, i

simultàniament, amb la reproductivitat del marit i la muller que estableixen la casa a través del naixement dels fills. Tal vegada no és sorprenent que fer fills i pa estiguin relacionats metafòricament.

Que el casament és la relació central en la qual les cases es basen ha estat suggerit per Claude Lévi-Strauss en els seus escrits on utilitza els termes "sociétés à maison" o societats de casa (Lévi Strauss 1983:1987). En el seu primer treball sobre el parentiu, Lévi-Strauss havia emfasitzat els principis estructurals universals que subratllaven diferents sistemes de casament. Per a Lévi-Strauss, era el casament, més que la família, el que era central en la comprensió del parentiu. Però en contrast amb els seus contemporanis britànics, a Lévi-Strauss no li interessava en particular el funcionament dels grups socials. A Les Estructures Elementals del Parentiu, publicat per primer cop en francès el 1949, i traduït a l'anglès el 1969, els principis estructurals de l'intercanvi i la reciprocitat que emfasitzen diverses classes de sistemes de casaments estaven delineats d'una manera que eren abstrats de les realitats desordenades i de l'experiència real del parentiu i del matrimoni. Els principis d'intercanvi i de reciprocitat eren per a Lévi-Strauss, les manifestacions de propietats universals del pensament humà que molt sovint s'expressaven oposadament com elements parells tal com calor/fred, mascle/femella, sobre/sota. Aquestes parelles unides de termes oposats es manifestaven més òbviament en l'estructura dels mites als quals Lévi-Strauss va donar atenció una vegada va tenir clar que els principis importants del parentiu estaven sempre predisposats a ser tapats per factors històrics i demogràfics més contingents.

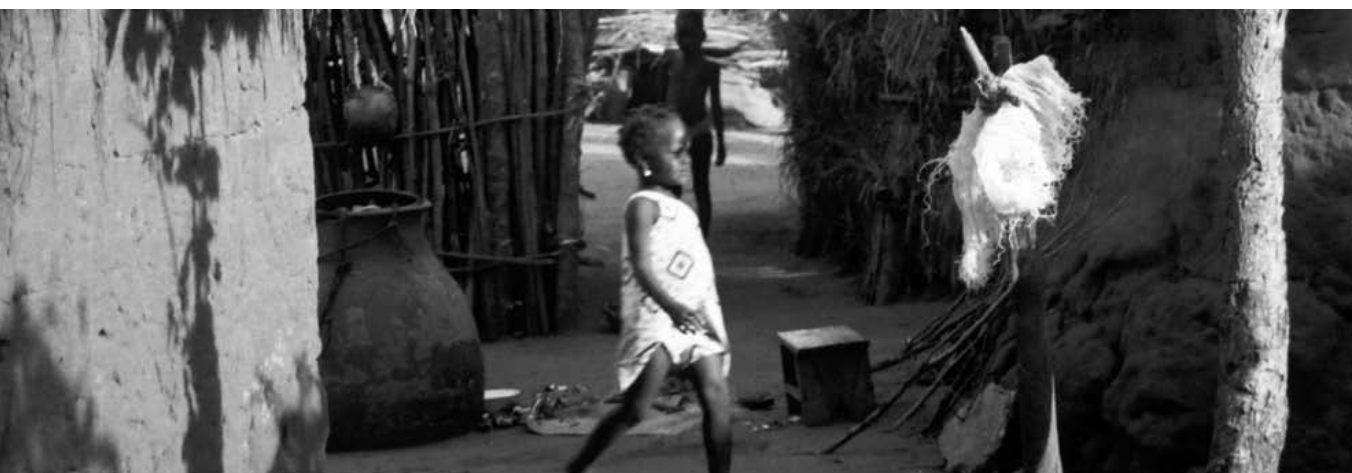
El treball de Lévi-Strauss sobre la casa representa una orientació completament radical des d'aquesta postura estructural en el sentit que el seu punt de partida és una institució social particular, "la casa", que s'ha d'entendre dins del seu context social i històric. És un intent per delinear una classe de societat específica en la qual les cases no són només significatives



POBLAT A SOBRE DE L'AIGUA. GAMBIE, BENIN. JULIOL 2002



POBLAT ALS AFORES DE TOGOVILLE, SUD DE TOGO. JULIOL 2002



POBLAT ALS AFORES DE TOGOVILLE, SUD DE TOGO. JULIOL 2002

socialment, sinó que prenen una forma social en particular – una que les categories existents d'anàlisi de parentiu no li apliquen fàcilment. En el cas de les cases nobles europees, per exemple, s'anomenen entitats que posseeixen una riquesa ritual així com estats materials. A través de processos d'herència i successió, aquesta classe de “cases” no deixen d'existir quan els seus membres moren, sinó que són institucions socials que aguanten, perpetuades tant pels descendents com pels casaments. Lévi-Strauss, per tant, subratlla un model de “casa societat” que es posiciona dins d'un marc evolutiu. La casa societat és una espècie de forma social intermediària que té lloc d'alguna forma entre les societats que estan regulades pel parentiu i aquelles que operen a través de les classes.

D'alguna manera podem així veure el model de Lévi-Strauss com un punt de partida des del seu treball anterior molt més abstracte i tècnic sobre els sistemes de casament. La noció de la casa societat ha donat una terra fèrtil per què els etnògrafs puguin explorar (veure Carsten i Hugh-Jones 1995); Joyce i Gillespie 2000); Macdonald 1987). Alguns d'aquests escrits més recents sobre les cases també han suggerit que en delinear les característiques de les casa societats amb una tipologia diferent, Lévi-Strauss tendeix a tornar enrera una vegada més cap a una comprensió més rígida del parentiu, que a la llarga reverteix en un èmfasis en l'estructura i la forma a expenses del contingut i el procés. Però un dels atributs de les cases com a punt central de les institucions que Lévi-Strauss sembla haver assenyalat molt acuradament és la seva relació amb el casament, i això obre una avinguda per explorar els processos socials en els quals les cases hi estan involucrats.

La relació entre el casament i la casa molt sovint s'expressa materialment. Els casaments són l'ocasió per construir la casa, per renovar-la o fer-la més gran. Les festes que celebren normalment un casament molt sovint tenen lloc a la casa dels pares que ha de ser preparada adequa-

dament per a la ocasió. A Colòmbia, Gudemand i Rivera descriuen com els ritus del passatge són ocasions d'un desplegament públic luxuriós i són coneguts com “llençar la casa per la finestra” (1990:45). Les festivitats de casament Malàisia també representen com a mínim una o preferentment dues cases de pares que es converteixen en espais públics per menjar comuns. Les parelles acabades de casar aquí no estableixen normalment una casa nova fins que no han tingut un o més fills. En comptes d'això viuen per un temps tant amb els pares de la dona o del marit i la casa dels pares pot ser engrandida o reconstruïda parcialment per al casament.

Una expressió vívida de la relació entre el casament i la casa la dóna els Zafimaniry de Madagascar. Maurice Bloch (1995)

“La casa és un món jeràrquic i la jerarquia fonamental en la qual està basada és la que hi ha entre les dones i els homes.”

descriu com, pels Zafimaniry, el procés gradual de construcció d'una casa i el de preparar un casament són de fet dues formes d'un mateix fenomen. El procés comença quan una parella jove fa la seva relació, fins aleshores secreta, visible als seus respectius pares. Aquesta revelació és, de fet les esposalles i va seguit de la construcció per part del nuvi del que és, en aquells moments, una casa nova més aviat feble i fràgil. La casa està establerta quan la llar s'encén d'una forma ritual i perquè passi això la nova núvia ha de proveir els necessaris estris per poder cuinar. La llar en sí combina elements del mascle i de la femella i una vegada més el procés de cuinar és tota una clara metàfora del sexe. Però les cases, com els casaments no són fundacions estables fins que la parella comença a tenir fills. La fertilitat és l'expressió d'un bon casament, però això només s'estableix gradualment.

La dona torna a casa dels seus pares durant el seu primer embaràs (i fins i tot pels següents), i el nuvi ha de festejar-la. A mida que la parella va tenint fills, el nuvi i els seus parents reforcen i reconstrueixen la casa, substituint el bambú tou i permeable per fusta dura. Els Zafimaniry parlen de cases “que adquireixen ossos” (1995:78), i la imatge no podria ser més descriptiva de la qualitat corpòria de les cases i de la seva relació amb els cossos dels qui les habiten. Amb el temps un matrimoni feliç es fa evident amb molts fills i amb una casa dura, decorada i bonica. Aquestes cases es converteixen en font de ritus de benedicció, “cases sagrades” pels seus descendents.

Aquest exemple que porta conjuntament una estètica de la casa amb una estètica de les relacions humanes també subratlla

la naturalesa processal de tant la casa edificada com de las relacions de família. L'èxit del matrimoni es fa evident a través del temps amb la bellesa de la casa i amb el número i salut dels seus fills.

CASES, COSSOS I PERSONES

Mentre que el casament pot ser que estigui al cor de la casa, no és l'única relació. El cas dels Zafimaniry també descobreix la forta associació entre la casa i els seus fills. Els malais, com molta altra gent, fan aquesta connexió tangible enterrant la placenta d'un nou nadó, la qual cosa pensen que és com si l'esperit del nen s'agermani amb la terra de sota la casa. Les cases i els grups de nens estan connectats físicament.

S'associa fortament els grups de nens amb la casa i cada nen també té una essència espiritual, “semangat”, que a la vegada es pensa que és una part del grup de germans. Ja que, per aquests

malais, els grups de germans i germanes se suposa que són el paradigma de l'harmonia de la família i de la moralitat, es fa tot el possible per salvaguardar les seves bones relacions. A mida que van creixent en una casa i es casen i tenen fills, se'n van a cases diferents i deixen de viure plegats. S'entén que després que els homes o les dones joves han establert les seves famílies conjugals ja no posaran més en primer lloc els interessos dels seus germans o germanes. És normal que les baralles apareixien entre germans i això és el que és més desagradable de totes les disputes precisament perquè els germans han d'estar fortament units per viure amb harmonia. Per tal de prevenir aquestes baralles se suposa que els germans casats i les seves mullers no han de viure mai dins de la mateixa casa.

Els residents de la casa malai molt sovint tenen un nen adoptat que pot haver-hi viscut des del naixement o haver arribat com a nen o adolescent. Com en altres societats del Sud-est d'Àsia és molt comú i inclou tant condicions temporals per viure com de molt més permanents. Això dóna un tret fonamental a les idees sobre la capacitat de compartir el menjar per crear parentiu entre aquells que no estan aparentment relacionats en termes biològics que he descrit amb anterioritat.

Hi ha altres implicacions en el material que he discutit fins ara. L'evocació dels Zafimaniry de la imatge del cos per descriure les cases no és una instància aïllada. A moltes parts del món la vitalitat de les cases ve expressada en termes del cos humà o d'un esperit animat de la casa. Es pot pensar de tot això que reflexa la identificació molt propera entre les cases i la seva gent que ha estat estudiada des del nord de Portugal al sud de Sudan. La manifestació particular de la imatge corporal o personal en la casa una vegada més suggereix relacions amb el parentiu. En el cas malai hem vist com l'animació tant de les cases com de la gent s'expressa en termes de germanor.

Al nord-oest de l'Amazònia, Stephen

“M'és impossible comprendre el que és una casa divorciada de la gent i les relacions que hi ha a dins.”

Hugh-Jones ha descrit com la casa allargada dels Tukanoan, “maloca” es descriu de vegades com el cos d'una dona amb un cap, una vagina i un úter (1995:233). Aquí la imatge de la casa està enfocada en el gènere i el casament. Cada compartiment de la maloca allotja un matrimoni i els seus fills. En les danses rituals on prenen part comunitats malocas de casats entre parents hi ha un intercanvi de menjar entre cases amb lligams entre sí. En aquests rituals el terme “casa” una vegada més es refereix tant a l'estructura física com a la gent que hi viu. El homes que van de visita s'apropen presentant carn i peix produïts per ells; a canvi se'ls ofereix grans quantitats de cervesa de manioca que ha estat destil·lada per les dones, així com pa i carn cuinada per elles.

Quan una parella que viu en un compartiment d'una casa allargada té fills que creixen i es casen, serà el seu torn de construir una casa; el casament dels seus fills estableix nous vincles de relació que s'han de celebrar en festes similars i així “com les filles de les dones que amb el temps s'han convertit en mares, cada compartiment conté el germen d'una futura casa” (Hugh-Jones 1995:233).

Si les cases molt sovint serveixen com a metàfora apropiada pels cossos i les persones que hi habiten, també poden suggerir que els cossos i les persones no poden ser divorciades de les nocions més amplies del parentiu— un tema que no puc desenvolupar aquí. Però la interacció directa entre la casa i les relacions

socials que s'hi produeixen fa sorgir una sèrie de preguntes que es centren en el tema de les distincions socials o valors que s'incrusten en la forma com es distribueixen les cases.

LES DISTINCIONS SOCIALS DE LA CASA

En l'exemple amazònic que he citat, les cases estan dividides en àrees marcades: la part frontal de la casa és més pública i més disponible als visitants, la part del darrera més privada i associada als seus residents. Hi ha una porta reservada als homes a la part del davant de la casa i una al darrera per les dones. Els compartiments dels diferents germans i les seves dones i fills estan marcats de forma diferent un de l'altre i distribuïts segons unes regles basades en l'edat. Certs espais de la maloca són comuns i compartits, altres estan reservats pels ocupants de la família més antiga. Cuinar és la província de les dones i ,amb la excepció de fer el pa, que es fa a la llar comunal, el porta a terme cada família individual en l'espai relativament privat al darrera de la casa. Però els àpats, que combinen elements masculins i femenins la comunitat maloca els fa plegats en un espai central compartit. Els homes normalment mengen abans de les dones i els nens (Hugh-Jones 1995:228-231).

La maloca Tukanoan no és de cap manera inusual en inscriure distincions socials generalitzades d'edat i gènere, residents i forasters, en un idioma espacial. Les marques i les fronteres entre les cases poden ser completament invisibles per als no iniciats però no per això són menys absolutes. Normalment, per suposat, un nen local interioritza la naturalesa del lligam de les distincions socials a mida que va aprenent a negociar com fer camí pel seu propi espai de la casa d'una forma completament inarticulada. Stephen Hugh-Jones ha recollit vivament les dificultats del seu propi jove fill en aprendre a moure's dins de la maloca de forma apropiada i els sentiments de restricció, “com portar unes sabates que fan mal”, que van acompanyar aquesta adequació (Hugh Jones: pers.com).

Potser l'exemple més conegut de com les distincions del gènere s'inscriuen en

l'espai de la casa és la descripció de Pierre Bourdieu de la casa Kabyle el 1950 a Algèria (1990:271-83). Bourdieu —acceptant la influència omnipresent de Lévi-Strauss en l'antropologia francesa en aquesta àrea— va comentar més tard que aquell era “tal vegada l'últim treball que escrivia com un estructuralista feliç” (1990:9). Publicat originàriament l'any 1970, va ser un intent de demostrar la coherència estructural de “la lògica pràctica”. Bourdieu descriu la casa Kabyle en termes d'una sèrie d'oposicions entre dalt i baix, homes i dones, dins i fora, fosc i llum. La part de baix, la part més fosca de la casa estava associada amb les dones i els animals. Era el lloc de la intimitat i de la procreació, de dormir tant com de la mort; el magatzem de gra per sembrar, dels fems i de la fusta. La llum, a la part de dalt estava associada amb els humans, en especial els homes i els convidats, la llar de foc, els telers, gra per consumir i els fertilitzats com oposat a fertilitzar. Allà era on tenien lloc “les activitats culturals” de cuinar i teixir (1990:273). L'estructura física de la casa reproduïa les divisions del gènere de l'espai de la casa: la biga principal s'identificava amb el cap de família masculí; es recolzava sobre una columna principal que s'identificava amb la seva dona (1990:275).

Mentre que la casa Kabyle podria ser descrita com un microcosmos del món, també representava una meitat de l'univers— el món de les dones, de la foscor i de la intimitat oposada a la llum, al món públic dels homes. Les oposicions dins de la casa eren així replicades com un pas des de dins de la casa cap a fora —des del món de les dones al món dels homes. Aquestes oposicions ara semblen en alguns aspectes més aviat una col·lecció estàtica de significats —encara que Bourdieu posa clar crucialment que són interioritzades a través dels moviments del cos i com el moviment paradigmàtic dels homes es fa fora de la casa, mentre que el de la dona és cap a l'interior.

L'orientació de les cases, tanmateix, es definia des de l'exterior i des del punt de vista dels homes — el moviment és el d'un home sortint cap el món social. No hi ha cap dubte que el moviment interior està subordinat a l'exterior. La casa és un món jeràrquic i la jerarquia fonamental en la qual està basada és la que hi ha entre les dones i els homes (veure Bourdieu 1990:281-3).

Si, tal i com he suggerit, la descripció de Bourdieu de la casa sembla avui dia estructuralment passada de moda la seva darrera anàlisi (Bourdieu 1990) il·lumina com els actes simples aparents de negociar un espai en una casa inclouen la interiorització de la jerarquia i com és la qualitat no parlada de les correspondències entre les distincions socials i espacials que les fan aparèixer naturals i inqüestionables. La seva anàlisi ens ofereix així un pont entre un estructuralisme primer i un apropament més fenomenològic que dóna més atenció a com la gent experimenta viure plegats en una casa.

Veiem com els actes aparentment neutrals i insignificants tals com rentar la roba o fer un àpat, aparentment fets a llocs escollits a l'atzar dins de la casa —on es guarden diferents estris domèstics o qui seu a un lloc de la taula— no solament estan imbuïts d'un significat social sinó que estan crucialment relacionats en la reproducció del significat. Quan els nens aprenen a comportar-se correctament en una casa estan interioritzant distincions socials i encara que això no vulgui dir que aquests significats no puguin ser mai negociats o qüestionats, podríem suposar que es fa difícil qüestionar el que no s'ha dit mai (vegeu Bourdieu 1990; Toren 1990).

Una important lliçó que s'ha d'aprendre de l'antropologia de la casa, aleshores, és la de la significació del que semblen observacions trivials i fetes a l'atzar (a les quals un estudiant d'un dels meus cursos es va referir de forma poc afalagadora com “l'antropologia de respallarse les dents”). Mentre el que passa a les cases pot semblar massa familiar, no hi

ha dubte dels importants missatges que porten aquestes activitats quotidianes.

LES CASES I LA HISTÒRIA

L'aprenentatge de les distincions socials dins de la casa és clarament no solament un procés amb un significat domèstic— té una importància política inherent. La naturalització de la jerarquia és així un tema que connecta el parentiu domèstic amb el món de fora la casa. Encara que queda molta feina per fer en aquestes connexions, les cases formen part inevitable dels processos històrics, relacionant el parentiu domèstic amb altres estructures polítiques i econòmiques. Al començament d'aquesta conferència m'he referit al records aparentment nostàlgics que els ocupants anteriors de Dar Refayil tenien de la seva residència compartida. Està clar que, lluny de constituir una espècie de cel segur, aïllat del món, com de vegades ens agrada imaginar, les forces de l'estat afecten directament la casa i les famílies domèstiques. Per molt harmonioses que les relacions socials de Dar Refayil hagin quedat a la memòria dels seus residents antics, aquestes relacions varen ser irrevocablement destruïdes pel context colonial i la guerra d'independència d'Algèria.

De forma similar, els significats aparentment més aviat romàntics de la casa Zafimaniry que he descrit, la representació emotiva de Maurice Bloch de la seva situació dins d'un emplaçament colonial francès li dóna un agut relleu —aquesta vegada Madagascar. Com a conseqüència d'una revolta anti colonial el 1947, en la quals els rebels varen atacar els centres urbans passant pel territori Zafimaniry, els francesos varen cremar el poblat Zafimaniry on Bloch va treballar més tard i varen intentar enviar els seus habitants a camps de concentració. La major part dels habitants del poblat es van amagar a la selva, i la seva persistent no disposició a tornar pot ser explicada no només per la por sinó pel fet que els francesos varen destruir les cases sagrades del poble, trencant el fluïd de benediccions dels seus avantpassats, deixant clar que els habitants del poblat havien fallat en les seves

“És sens dubte significatiu que l'equivalent més acurat que he trobat a aquesta habitació és l'estudi de Sigmund Freud en el Museu Sigmund Freud, a prop dels jardins de Maresfield.”

JANET CARSTEN

obligacions cap aquests avantpassats.

Només amb la reparació ritual del casament original, la font de benediccions cap als seus descendents, el poblat podia ser reconstruït i de nou habitat, i el fluïd de relacions restaurat (Bloch 1995:69-70;82-3). No és sorprenent doncs que en molts contextos colonials la tasca d'imposar un ordre “modern” s'enfoqui cap a les cases. Seguint la tendència recent antropològica dels processos polítics del colonialisme i de l'estat, Nicholas Thomas (1994:105-6) ha escrit com els “projectes colonials” comporten un intent d'una total transformació social que pot ser resistida pels que són colonitzats. Fins i tot quan la resistència s'expressa com una adherència a les velles formes, suggereix que tot i així els termes nous amb la qual s'expressa aquesta resistència són part “d'un esforç de total transformació”.

A Fiji, com a tot arreu, les cases i la sanitat varen ser el tema d'atenció de transformació per part dels oficials colonials a finals del segle dinou i a principis del vint. Els informes oficials emfasitzen l'objectiu d'avançament social de la societat nativa a través de reformes i de regulacions. Regulacions escrites detallades meticulosament indicaven on i com es podien construir les cases, on es podien guardar les escombraries i els animals, quanta gent podia ocupar una casa, tenint com a objectiu aparent la millora de la higiene i la sanitat. En aquest respecte els resultats varen ser poc convinents (1994: 118-9), però Thomas demostra com la legislació va afectar crucialment la visibilitat i l'accessibilitat a les cases rurals per part de l'estat colonial. No va ser per suposat cap cosa accidental aquest control sobre la casa i la imposició de un estàndard d'ordre “modern”, és a dir, europeu, augmentant les possibilitats de vigilància de l'estat sobre la població local, així com la restricció i el control dels seus moviments.

Thomas descriu com a les Fiji la societat nativa havia de ser millorada però s'havia de mantenir diferent de la seva homòlo-

ga europea i l'objectiu de preservar la vida del poblat s'havia d'aconseguir en part a través de la codificació dels costums locals – els quals per tant es van convertir en molts aspectes inflexibles i tancats. De fet, aquesta legislació mentre era congruent amb una política de separatisme cultural tenia molt a veure amb el control sobre el treball i amb mantenir la població indígena fora del sector de les plantacions que estava reservat per els treballadors contractats indis (Thomas 1994:105-42).

En el segle dinou a Egipte hi va haver un intent similar per controlar i modernitzar la població rural per part del règim colonial a fi d'assegurar la producció agrícola. Timothy Mitchell (1988) utilitza el terme “emmarcar” per transmetre el sentit Foucauldian del poder disciplinari que l'ordre colonial va intentar imposar sobre la població rural. La casa era un punt central en la imposició d'un sistema d'organització que consistia en infiltrar, reordenar i colonitzar, però per damunt de tot col·locar els habitants locals sota la vigilància d'un estat que ho veia tot. (1988:35). Els habitants del poble havien d'estar sempre en el mateix lloc i supervisats en les seves tasques quotidianes.

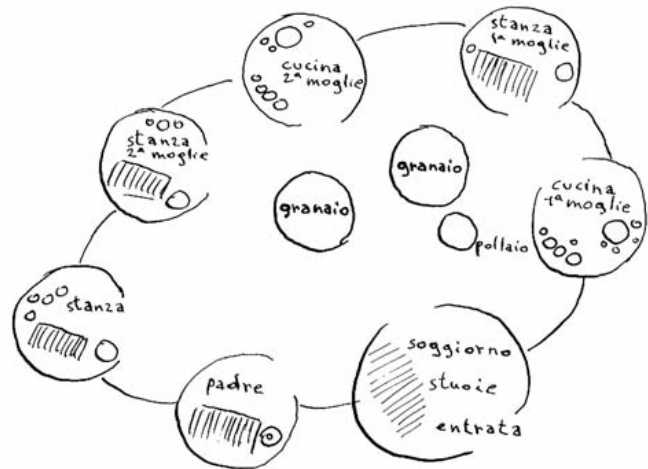
L'any 1840 una resistència a un règim opressor de mesures disciplinàries va ser aparentment contrarestatada imposant un sistema de pobles models sota el control de senyors de la terra locals. El model de casa descrit pels enginyers francesos “dividia i contenia” l'espai, especificant les seves dimensions precises i abstractant-lo de la gent i de les activitats que hi havia a les cases. Mitchell compara aquesta casa moderna amb les barraques o escoles en la seva capacitat “emmarcadora”. L'espai estava ordenat no era caòtic; les cases es podien planificar, estandarditzar, podien ser llegides com un text i estaven subjectes a informes estadístics (1998 42-8). Contrasta aquests model de casa amb la forma indígena que es veu en l'exemple de la descripció de la casa Kabyle de Bourdieu.

Mitchell proposa que a diferència de la

seva homòloga moderna, la casa Kabyle no “s'emmarca” – no facilita un lloc des d'on es pot observar l'individu, ni hi ha fronteres fixes entre l'interior i l'exterior “no és un objecte o un recipient sinó un procés encarregat, una part inseparable d'una vida que creix, floreix, decau i torna a néixer” (1988:53). La juxtaposició de la casa Kabyle al model dels enginyers francesos dona lloc a preguntes serioses. Deixant a part el comentari més aviat romàntic donat a la descripció de Bourdieu (un comentari que deixa de banda les inscripcions jeràrquiques de la casa Kabyle), i el salt temporal i geogràfic que assumeix una identitat entre el segle XIX egipci i el segle XX Kabilian no ens diuen res de com les cases model egipci varen ser rebuts pels seus habitants locals o com va ser d'extensa la seva imposició. Per molt meticuloses que fossin les especificacions dels enginyers això tampoc no ens explica res de si es varen complir els plans fidelment, o a quina proporció de cases es va aplicar. Jutjant l'Egipte contemporani va ser un projecte amb aplicacions i èxit limitat. Tant en els casos de les Fiji o d'Egipte no sabem massa ni de la rebuda indígena de les idees i plans colonials ni dels propis plans i idees. És necessària una antropologia més històrica i íntima per complementar l'èmfasi de la disciplina colonial.

Tanmateix les connexions entre la casa i els processos polítics de l'estat deixen clar que els significats que se'ls donen a les cases no són només una font d'estabilitat. Aquests significats estan ells mateixos enredats en processos històrics. Poden ser utilitzats com a recurs per representar el passat que no canvia i per resistir un projecte d'estat “modernitzador”, o poden ser aprofitats com a vehicle pel canvi.

Per a una descripció més acurada de la relació entre “la dura mà de l'estat” i les pràctiques locals, faré servir com a últim exemple la descripció contemporània de Frances Pine (1996) de la relació canviant entre la casa i l'estat en la regió Gorale al sud-oest de Polònia. Allà a la gent del poble se'ls coneix pel nom de la seves



PLANTA D'UNA CASA A UN POBLAT DEL NÍGER. LA MANERA DE CONSTRUIR EN UNITATS INDEPENDENTS, SENSE FORMA RÍGIDA, PERMET ANAR-SE ADAPTANT AL CREIXEMENT I NECESSITATS DE LA FAMÍLIA.

cases, i les cases són la font principal de la identitat personal i familiar tal i com passa a l'Alto Minyo a Portugal. És, però, significatiu, que només la gent local saben els noms d'aquestes cases. En les seves relacions amb els estaments oficials utilitzen els noms que els han donat l'estat i l'església (Pine 1999:51). Com en el cas portuguès, hi ha un lligam molt fort entre la casa i el casament i les cases són també font de benestar espiritual i físic (Pine 1996:446-7).

Pine descriu com les cases a Gorale estan molt associades amb els rituals principals i suporten a la vegada entitats que persisteixen a través de mecanismes de successió i herència. Les podem veure així com a fonts de la classe d'estabilitat que ja ha estat delineada en els casos d'Algèria i Malàisia. Pine també relaciona la centralitat de la casa, com una institució, amb la marginalitat econòmica i política de Gorale, la seva llunyania geogràfica i la seva exclusió de l'estat des de finals del segle XIX fins a meitat del segle XX. (1996:454;1999:48-51). Tenint en compte una història de pobresa implacable, les relacions dels habitants de Gorale amb el món exterior van ser de comerç, treball migratori, marketing, bandidatge i contraban.

Els dos sistemes als quals m'he referit abans són, doncs una reflexió d'un trencament profund del que Pine refereix

com un sistema "interior" i "exterior" (1999:51). En relacionar-se amb cadascun d'ells, els habitants de Gorale es comportaven, tal com ella diu com "camperols de veritat", és a dir, s'adherien fortament a una moralitat col·lectiva que se centra en el treball dur i en la indústria. Però quan entren dins del món exterior com a treballadors immigrants o com empresaris o comerciants adopten una sèrie de valors alternatius que emfasitzen l'astúcia, habilitats d'empresari i l'individualisme. Aquesta classe de "comportament enganyós" Pine el relaciona més als valors associats amb els grups com els gitanos d'Europa de l'est que a aquells molt sovint atribuïts als camperols més sedentaris (Pine 1999:45-8). Una característica interessant en aquest cas és la forma que, davant els intents d'incorporació per part de l'estat social a Polònia l'any 1960 i 1970, la casa va retenir la seva centralitat com una institució social.

Mentre l'estat va apoderar-se de moltes funcions de la casa en termes de criar els fills, la sanitat i la educació, també va ser percebut com una amenaça en termes de col·lectivització i de la destrucció de la família camperola. En aquestes circumstàncies, la gent del pobles feien les seves cases i les adornaven materialment no només per continuar trobant-hi una font primària d'identitat, sinó com a resistència a un

estat opressor.

Les cases també facilitaven una espècie de màscara que disfressaven i legitimaven unes activitats associades amb l'economia informal. Encara que en termes pràctics la importància dels habitatges pot haver disminuït, el seu significat ritual ha augmentat (Pine 1996:454-6 ; 1999:53-5). Amb el col·lapse del socialisme les cases i les seves terres es van convertir, tal i com havia passat en l'era pre-socialista, en una font principal pràctica en termes de subsistència. L'estat, però, continua estan representat amb termes negatius, reforçant la divisió entre l'autonomia i l'individualisme amb el qual Gorale es comunica amb el món exterior i amb un món interior en el qual les expressions d'identitat local, com les cases, són molt elaborades (Pine 1999:57-9).

Així, sota condicions de canvis profunds socio-econòmics i polítics la casa era en alguns respectes un recolzament d'estabilitat i facilitava un idioma de resistència, però la seva pròpia fortalesa també revelava una capacitat d'adaptació i d'incorporació i generava noves pràctiques i significats.

ELS SIGNIFICATS DE LA CASA

Què pot oferir una antropologia de la casa a l'arquitectura? La resposta, espero,

és obvia – un enfocament als diversos processos relacionats amb viure en cases, els quals agafats tots junts donen el parentiu. Però potser la pregunta estaria més ben formulada a l'inrevés: què pot oferir a l'antropologia un enfocament de la casa? M'he concentrat amb les cases com una forma de subratllar els significats variats locals que el parentiu encapsa així com una clau per comprendre el seu significat pràctic i quotidià. Les llars són òbviament les fonts del sosteniment físic, però molt sovint són també el focus simbòlic de la casa, carregat amb les imatges de la unitat dels comensals d'una família. Les cases són refugis materials així com centres rituals. La seva quotidianitat suggereix tant la importància del que passa dins les seves parets com també fa que pugui ser rebutjat com a familiar i mundà.

M'és impossible comprendre el que és una casa divorciada de la gent i les relacions que hi ha a dins. D'aquesta forma, les cases ens ofereixen una forma d'entendre el significat del parentiu "des de dins", és a dir, per mitjà d'una exploració de les intimitats quotidianes que hi tenen lloc. Això permet la suspensió d'algunes preconcepcions de les característiques formals del parentiu en termes analítics. En el seu lloc podem començar desembolicant els primers principis de la significació particular del que constitueix el parentiu en un context local. Una desviació arquitectònica pot, en altres paraules, portar de nou l'antropologia a allò que fa millor: la representació de les paraules locals i la comprensió d'allò en què estan basades.

JANET CARSTEN

Universitat d'Edimburg

Quan enfoquem aquesta familiaritat podem veure com les divisions de la casa són inscrites simultàniament per distincions molt sovint inarticulades socialment. En moure's per la casa els residents aprenen, personifiquen i transporten diferències d'edat, gènere i antiguitat. Hem vist com les cases proveeixen àncores d'estabilitat. Poden ser refugis tant en el sentit literal com en el metafòric, la matèria dels records harmoniosos, però en part a través dels seus lligams més amplis amb l'economia i la política també poden ser fràgils, subjectes a atacs i destrucció.

JANET CARSTEN

és conferenciant superior i professora d'antropologia cultural i social de la Universitat d'Edimburg des de l'any 2002. Abans de quedar-se definitivament en aquesta universitat, havia rebut ofertes de les de Cambridge i Manchester. Ha dut a terme investigacions sobre parentiu, casa, gènere i migració històrica a Langkawi Malasia (1980-82 i 1988-89), i més recentment es féu càrrec de la investigació sobre reunions entre persones adoptades i els seus parents naturals a Escòcia. De les moltes publicacions que ha realitzat cal ressaltar: *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* (Cambridge University Press, 2000); *About the House: Lévi-Strauss and Beyond* (en col·laboració amb Stephen Hugh-Jones, Cambridge University Press, 1995). És autora també de *The Heat of the Heart: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community* (Oxford, Clarendon Press, 1997). El seu darrer llibre, *After Kinship*, serà publicat per la Universitat de Cambridge l'any 2003. L'any 1988 obtingué el doctorat en antropologia social a la London School of Economics. El 1996 li fou atorgat el premi Robert F. Heizer de la American Society of Ethnohistory. El curs 1997-98 ingressà a la Nuffield Social Science Research Fellowship. Forma part també d'institucions com ara el Royal Anthropological Institute, l'Association of Social Anthropologists i l'European Association of Social Anthropologists.

REFERÈNCIES

- BAHLOUL, Joelle: The architecture of memory: a Jewish-Muslim household in colonial Algeria, 1937-1962. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BLOCH, Maurice: 'The resurrection of the house among the Zafimaniry of Madagascar' a J. Carsten i S. Hugh-Jones (eds) About the house: Lévi-Strauss and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BOURDIEU, Pierre: The logic of practice. Traduït per Richard Nice. Cambridge: Polity Press, 1990.
- CARSTEN, J. i S. HUGH-JONES: 'Introduction' a J. Carsten y S. Hugh-Jones (eds) About the house: Lévi-Strauss and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- EVANS-PRITCHARD, E.E: The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people. Oxford: Oxford University Press, 1940.
- GUDEMAN, Stephen i Alberto Rivera: Conversations in Colombia. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- HUGH-JONES, Stephen: 'Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia', a J. Carsten i S. Hugh-Jones (eds) About the house: Lévi-Strauss and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: The way of the masks (trans. S. Modelski), Londres: Jonathan Cape.1987
- Anthropology and myth: lectures 1951-1982. Oxford: Blackwell, 1983.
- MACDONALD, C. (ed): De la hutte au palais: sociétés "a maison" en Asie du Sud-Est insulaire. Paris: Editions du CNRS, 1987.
- MITCHELL, Timothy Colonising Egypt. Berkeley: University of California Press, 1988.
- PINA-CABRAL, Joao de: Sons of Adam, daughters of Eve: the peasant worldview of the Alto Minho. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- PINE, Frances: 'Naming the house and naming the land: kinship and social groups in highland Poland', JRAI (N.S) 2 (2): 443-59, 1996
- PINE, Frances: 'Incorporation and exclusion in the Podhale' a S. Day, M. Stewart, i E. Papataxiarchis (eds) Lilies of the field: marginal people who live for the moment. Boulder, Colorado: Westview Press, 1999.
- THOMAS, Nicholas: Colonialism's culture: anthropology, travel and government. Oxford: Polity Press, 1994.
- TOREN, Christina: Making sense of hierarchy. Londres: Athlone Press, 1999.