

ANUAC

JOURNAL OF THE ITALIAN SOCIETY OF CULTURAL ANTHROPOLOGY

ARTICLES

Silvia CIRILLO, *Conceptualizing care practices in women's lives. A domestic work case study in Ethiopia and Tanzania*

Silvia BINENTI, *"People are going mad". A disjunctive comparison of rituals of grocery shopping at the beginning of COVID-19 (March-June 2020)*

Nicola MARTELLOZZO, *Dare forma al sangue. Sistema di parentele tra cavalli nel Palio di Ronciglione*

Camilla CARABINI, *La finanziarizzazione come riproduzione sociale. Per un'antropologia femminista della finanza*

ESSAYS

Alexander KOENSLER, Marion NÄSER-LATHER, *Fieldwork as witnessing. Anthropological knowledge-making between openness, blind spots, and personal involvement*

LONG BOOK REVIEW

Gérald Gaillard, *Françoise Héritier* (2022, S. GRILLI)

BOOK REVIEWS

Stefania Barca, *Forces of reproduction. Notes for a counter-hegemonic Anthropocene* (2020, N. BUIER)

- Tobias Boos, Daniela Salvucci (eds), *Cultures in mountain areas. Comparative perspectives / Culture in aree di montagna. Prospettive comparative / Kulturen in Gebirgsregionen. Vergleichende Perspektiven* (2022, F. TOLDO)
- Adele Clarke, Donna Haraway, *Making kin. Fare parentele, non popolazioni* (2022, I. SANTOEMMA)
- Frederico Delgado Rosa, Han Vermeulen (eds), *Ethnographers before Malinowski. Pioneers of anthropological fieldwork 1870–1922* (2022, G. GEANÀ)
- Giulia Meli, *Il dialetto degli shinte rosengre. Esame delle fonti e analisi della morfologia tra sincronia e diacronia* (2022, L. PIASERE)
- Valentina Porcellana, *Antropologia del welfare. La cultura dei diritti sociali in Italia* (2021, F. DIODATI)
- Jasmijn Rana, *Punching back. Gender, religion and belonging in women-only kickboxing* (2022, V. GENNARI)
- Arnd Schneider, *Expanded visions. A new anthropology of the moving image* (2021, V. LUSINI)
- Elena Zambelli, *Sexscapes of pleasure. Women, sexuality and the whore stigma in Italy* (2023, C. PILOTTO)

This work is licensed under the Creative Commons

2023 | ANUAC, VOL. 12, N° 1, GIUGNO 2023

ISSN: 2239-625X



ANUAC

Journal of the Italian Society of Cultural Anthropology

EDITORIAL TEAM

Editor-in-Chief

Filippo M. Zerilli, Università di Cagliari

Managing Editor

Domenico Branca, Università di Sassari

Book Review Editor

Valeria Ribeiro Corossacz, Università di Modena e Reggio Emilia

Associate Editors

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

Francesco Bachis, Università di Cagliari

Alessandro Deiana, Università di Cagliari

Alexander Koensler, Università di Perugia

Filippo Lenzi Grillini, Università di Siena

Daniele Parbuono, Università di Perugia

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

Georgeta Stoica, Université de la Réunion, CUFR Mayotte

Felice Tiragallo, Università di Cagliari

Editorial Assistants

Gaspare Messana, Università di Cagliari

Andrea Pedri, Università di Siena

Elisa Serra, Università di Cagliari

Site Administrator

Anna Laura Carrus, Università di Cagliari

Journal Manager

Sandra Astrella, Università di Cagliari

Production Manager

Giovanni Campolo, battitoriliberi – studio editoriale

Editorial Office

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

Università degli studi di Cagliari

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

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

ISSN: 2239-625X

ADVISORY EDITORIAL BOARD

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

SIAC EXECUTIVE COMMITTEE

Ferdinando Mirizzi, Siac President, Università della Basilicata, Italy
Alberto Baldi, Università di Napoli Federico II, Italy
Alice Bellagamba, Università di Milano Bicocca, Italy
Gabriella D'Agostino, Università di Palermo, Italy
Fabiana Dimpflmeier, Università Gabriele d'Annunzio, Chieti-Pescara, Italy
Caterina Di Pasquale, Università di Pisa, Italy
Javier González Díez, Università di Torino, Italy
Vincenzo Esposito, Università di Salerno, Italy
Anna Iuso, Sapienza Università di Roma, Italy
Berardino Palumbo, Università di Messina, Italy
Rosa Parisi, Università del Salento, Italy

SIAC BOARD OF ARBITRATORS

Elena Bougleux, Università di Bergamo, Italy
Fabio Mugnaini, Università di Siena, Italy
Ivo Quaranta, Università di Bologna, Italy

Table of Contents

VOL. 12, N. 1, GIUGNO 2023

ARTICLES

- Conceptualizing care practices in women's lives. A domestic work case study in Ethiopia and Tanzania*
Silvia CIRILLO 3
- "People are going mad". A disjunctive comparison of rituals of grocery shopping at the beginning of COVID-19 (March-June 2020)*
Silvia BINENTI 29
- Dare forma al sangue. Sistema di parentele tra cavalli nel Palio di Ronciglione*
Nicola MARTELLOZZO 57
- La finanziarizzazione come riproduzione sociale. Per un'antropologia femminista della finanza*
Camilla CARABINI 85

ESSAYS

- Fieldwork as witnessing. Anthropological knowledge-making between openness, blind spots, and personal involvement*
Alexander KOENSLER, Marion NÄSER-LATHER 109

LONG BOOK REVIEW

- Gérald Gaillard | *Françoise Héritier*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2022, pp. 208.
Simonetta GRILLI 130

BOOK REVIEWS

- Stefania Barca | *Forces of reproduction. Notes for a counter-hegemonic Anthropocene*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 88.
Natalia BUIER 134



| | |
|--|-----|
| Tobias Boos, Daniela Salvucci (eds) <i>Cultures in mountain areas. Comparative perspectives / Culture in aree di montagna. Prospettive comparative / Kulturen in Gebirgsregionen. Vergleichende Perspektiven</i> , Bozen-Bolzano, Bozen-Bolzano University Press, 2022, pp. 310. | |
| Federica TOLDO | 138 |
| Adele Clarke, Donna Haraway <i>Making kin. Fare parentele, non popolazioni</i> , edizione italiana e traduzione a cura di Angela Balzano, Antonia Ferrante, Federica Timeto, Roma, DeriveApprodi, 2022, pp. 234. | |
| Ilaria SANTOEMMA | 143 |
| Frederico Delgado Rosa, Han Vermeulen (eds) <i>Ethnographers before Malinowski. Pioneers of anthropological fieldwork 1870–1922</i> , New York-Oxford, Berghahn Books, 2022, pp. XVIII + 522. | |
| Gheorghîță GEANĂ | 148 |
| Giulia Meli <i>Il dialetto degli shinte rosengre. Esame delle fonti e analisi della morfologia tra sincronia e diacronia</i> , prefazione di Andrea Scala, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2022, pp. 308. | |
| Leonardo PIASERE | 151 |
| Valentina Porcellana <i>Antropologia del welfare. La cultura dei diritti sociali in Italia</i> , Torino, Licosia, 2021, pp. 250. | |
| Francesco DIODATI | 156 |
| Jasmijn Rana <i>Punching back. Gender, religion and belonging in women-only kickboxing</i> , New York-Oxford, Berghahn Books, 2022, pp. 180. | |
| Valeria GENNARI | 160 |
| Arnd Schneider <i>Expanded visions. A new anthropology of the moving image</i> , London-New York, Routledge, 2021, pp. 212. | |
| Valentina LUSINI | 164 |
| Elena Zambelli <i>Sexscapes of pleasure. Women, sexuality and the whore stigma in Italy</i> , New York-Oxford, Berghahn Books, 2023, pp. 184. | |
| Chiara PILOTTO | 168 |

Conceptualizing care practices in women's lives

A domestic work case study in Ethiopia and Tanzania

Silvia CIRILLO

Università di Urbino

ABSTRACT: Drawing from the lived experiences of female domestic workers in Ethiopia and Tanzania, this article illustrates different ways in which domestic work can be practiced and defined in both countries. It analyses women's narratives in the present and past tense to explore different situations before and after they come into contact with an NGO that advocates for domestic workers' rights. Since their childhood, the women interviewed have worked in various kin and non-kin households, and performed different types of domestic work (formal and informal, paid and unpaid, live-in and live-out). The asymmetrical and hierarchical relationships between employees and employers are ambiguous and often confused with kinship or distant kinship. These ambiguities come to the fore precisely when projects fostered by labour activists aim at the formalization of hired care work, that is, skilled employment made up of clearly defined tasks, regulated by written contracts, rights and responsibilities. In contexts where labor protections are poorly enforced, proposals to formalize domestic work can provide an essential reference point for the collective mobilization of women workers. At the same time, proposed solutions favoring the formalization of hired work might clash with local realities and not necessarily be perceived as appropriate by domestic workers.

KEYWORDS: DOMESTIC WORK; WORKER'S RIGHTS; GENDER; ETHIOPIA; TANZANIA

This work is licensed under the Creative Commons © Silvia Cirillo

Conceptualizing care practices in women's lives. A domestic work case study in Ethiopia and Tanzania.

2023 | ANUAC. VOL. 12, N° 1, GIUGNO 2023: 3-28.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5207



*Introduction*¹

In this paper, I draw from an ethnographic research which I have carried out in Ethiopia and Tanzania as part of my PhD programme, jointly with an NGO that supports domestic workers in both countries. The domestic workers involved in my study are young women who have moved from rural to urban areas to work in their employers' households. Their main work activities include housecleaning, washing clothes, cooking, running errands and taking care of children and sick people. When I met them, they were primarily live-in domestic workers, so they resided in the households where they worked.

Through an analysis of their narratives, I have shed light on the gendered relations in which women's lives are embedded, and on the complex interweaving of personal strategies and social constraints regulating such relations. I have privileged a relational approach (Strathern 2014) to understand what it means to be a female domestic worker exposed to contemporary forms of labour exploitation, in contexts based on asymmetric and hierarchical relationships that include – as I will show – idioms and practices of power and domination, as well as of protection and care (see Malara, Boylston 2016).

Most of the studies focusing on domestic work in Ethiopia and Tanzania adopt a human-rights approach to describe how domestic workers have experienced exploitation, discrimination and marginalization with regard to pay, working conditions and legal rights, as well as verbal, physical and sexual abuse (Mulugeta 2012; Matheka *et al.* 2020). These approaches need to be integrated with studies having a more nuanced approach, as the scholarship on domestic work has done in other geographical contexts worldwide, by providing contextual analysis which allows us to observe the multifaceted portrait of women's experiences as migrant workers, and how they are able to carve out spaces for action (see, among others, Hondagneu-sotelo 2000; Parreñas Salazar 2001; Ribeiro Corossacz 2018). Despite the restrictions on their time, mobility, behaviour, body, domestic workers enact mobility strategies, manipulating individual and collective resources and personal networks to achieve their goals. They sometimes might try to emancipate themselves from traditional roles and obligations, or to renew or even reinforce them. Their future plans, expectations, ambitions, actions, can be understood only

1. I would like to thank the *Anuac* editorial team and the three anonymous referees who helped improve the structure of this article and enhance its content. I would also like to thank them for suggesting bibliographic references that I found stimulating while writing the article.

if placed within the broader framework of their relationships. Thus, agency shouldn't be simply reduced to absolute freedom or individual "free will", but rather conceived as a sociocultural product framed within a set of conscious and unconscious practices (see Ortner 2006) which might even reinforce or reproduce structural forms of "unfreedom" (Fernandez 2014: 52).

When discussing domestic work in Africa, it is important to consider that its nature and content can diverge from one society to another and take new forms as social and economic change occurs (see Bryceson 2019; Hoerder *et al.* 2015; Jacquemin, Tisseau 2019). During the colonial rule, in many countries male domestic servants worked in the colonial homes, while their wives and mothers were obliged to remain in their home areas bearing double work-load. This is the case of Tanzania (Bujra 2000), Mozambique (Zamparoni 1999) and Zambia (Hansen 1990), among others². Throughout the post-colonial period there has been a gradual feminization of domestic service as a form of employment in towns and cities. However, each context had its different realities and specificities. For example, in colonial Eritrea, domestic work at the service of Italian colonists was predominantly a female occupation (Barrera 2011: 108). In the mid-1980s Janet Bujra expected to uncover the inside story of the "feminisation" of domestic service in Tanzania, but she found that men in Tanzania were still predominant in the domestic workforce. Thus, "the challenge to scholarship is not to take these assumptions for granted but to examine the changing interaction of structural, historical, and cultural factors involved in producing particular gender conventions in employment" (Hansen 1990: 122). Although I have so far mainly mentioned domestic service as wage-labour, there are multiple forms of domestic work in Africa: "Whether informal or formal, salaried or freelance, paid in money and/or in kind, full-time or part-time, residential or non-residential, all-round or specialized, or even professionally qualified, domestic service forms a complex intertwining of situations, a wide range of statuses and social relations" (Jacquemin, Tisseau 2019: III). This aspect recurs in my study, where domestic workers in both countries perform different typologies of domestic work during their life course, they work in various kin and non-kin households, and move from house to house in search of better working conditions.

2. These studies do not refer to domestic labour within the local society with its African employers. Indeed, Janet Bujra points out that in Tanzania "when colonial officials made estimates of the numbers employed in domestic service they generally counted only those employed by fellow Europeans and Asians" (Bujra 2000: 6). Thus, the estimates must be viewed with skepticism.

In this paper, I analyze women's narratives in the present and past tense to explore different situations before and after they come into contact with the NGO CVM (Comunità Volontari per il Mondo). In the first section, I discuss the terminology that I use and illustrate Amharic and Swahili terms adopted to define a domestic worker. In the second section, I produce figures and facts on domestic work in Ethiopia and Tanzania. The third section briefly presents my methodology and the contexts of study. The rest of the paper reports the life stories of Tesfanesh (Ethiopia) and Beatrice (Tanzania), and connects their experiences to the NGO projects involving them. This is done to shed light on some ambiguities that stem from the existing multiple forms of domestic work, and might come to the fore precisely when projects fostered by workers' organizations and other activists aim at the formalization of hired care work, that is, skilled employment made up of clearly defined tasks, regulated by contracts, rights and responsibilities. This point is crucial because in contexts where labour protections are poorly applied, while proposals to formalize domestic work can provide an essential reference point for the collective mobilization of female workers, formalization can undermine the power practices historically and culturally cultivated by women – from the “intimacy” of their work – to promote their own interests (Castel-Branco 2021: 159).

Defining domestic work

The term “domestic worker” is a broad term that lacks a common definition across countries regarding its constitution (Hoerder *et al.* 2015: 4). The International Labour Organization (ILO) considers the shift to “worker” as a way to replace ancient terms that clearly imply subservience, such as “servant” and “maid” (Blackett 2011: 44). Indeed, some scholars prefer to use the word “servants” when dealing with a (rather) distant past, and the term “domestic workers” when speaking about more recent decades (Sarti 2014: 279). The ILO defines “employment relationship” as a relationship between an employer and an employee in which the latter performs work in return for remuneration, and under certain conditions. The household is recognized as a place of work, which functions also thanks to the care and support provided by its domestic workers. Studies in East Africa highlight that in the domestic work sector girls may be recruited “through kinship networks, commonly referred to as *Undugu* in Swahili” (Kiaga, Kanyoka 2011: 13), literally meaning “brotherhood/sisterhood”. Since the practice of *Undugu* reflects cultural values of working together for the sake of and as part of the larger family, domestic workers

hardly identify themselves as employees, but rather as family members. Thus the relationship employer-employee may become blurred and sometimes be confused with a sort of kinship, or distant kinship.

Historically and until today, in many parts of Africa and elsewhere, children have been transferred from rural to urban areas to serve as domestic labourers in kin and non-kin related households. In the academic literature, this child placement is often termed “fosterage” or “child fostering” (see Isiugo-Abanihe 1985). This practice – usually (but not only) involving poorer rural and better-off urban households – may provide complementary opportunities for both hosting households and those who are fostered. It often meets wider socio-cultural needs within a certain community, being a means to promote social bonds, a form of long-standing community strategy of labour redistribution, and a strategy for coping with adversity based on family supporting networks (Kassa, Abebe 2016: 48). Yet studies highlight that the traditional institution of kin support “has transmogrified in some places towards forced labour or indeed slavery” (Bryceson 2019: 326). For example, Ina Gankam Tambo (2014: 17) points out that in Nigeria, in precolonial times, child fostering consisted in community based practices of child relocation regulated by customary law, contained in specific normative and moral frameworks. Yet, in contemporary Nigeria children are likely to be “exploited fostered children” (*ibidem*: 209), and the difference between employment and fostering can be blurred (see also Bourdillon 2007: 27; Sommerfelt 2001: 25). These studies acknowledge the emergence of commercial recruiting agents who obtain pecuniary gain transferring the girls from their natal rural home to a well-off urban household, and argue that the changing nature of social relations under conditions of capitalism have contributed to this reality. However, contextual historical studies on child fostering also demonstrate that “the practice has always had economically productive underpinnings” (Howard 2011: 7). If we go beyond the dichotomization between the “good” foster family that displays “real” parental love, and the “bad” one exploiting children, foster care strategies might also be conceived as sociopolitical relationships between adults (Bledsoe 1990: 72), aimed at building complex networks of patronage relationships between biological and foster parents, without any immediate and direct utility for the children themselves necessarily deriving from these relationships.

In light of these considerations, I adopt a broad and inclusive definition of domestic work which appears in multiple forms: it can be “paid or unpaid,

forced or free, formal or informal employment” (Hoerder *et al.* 2015: 2). Similarly, I use the term “household” – conventionally understood as a group of people who live under the same roof or eat “from the same pot” (Declich 2015: 628) – in a broader sense: the people related to the owner and for whom the labourer works, as well as the place where this group resides. The household is also a place of maintenance and recreation of people’s wellbeing. Indeed, domestic work is extended to care work, or more precisely, it is a form of care work. Care practices themselves can be seen as a starting point for the analysis of the meaningful relationships of interdependence that characterize everyday lives of domestic workers and the people they work for. Just like domination, care should be released from an overly positive normative framework and seen as a process with an open outcome: it can lead to positive and conflictual relationships, to stable relationships or to their dissolution. Thus, it can create, maintain and dissolve meaningful ties (Thelen 2015: 508).

I shall conclude this section by mentioning the words used in Amharic (in Ethiopia) and Swahili (in Tanzania) to define a domestic worker.

Amharic and Swahili terms

In Ethiopia, the Amharic term *yebet serategna* (የቤት ሠራተኛ) literally means “domestic worker”. The women interviewed, the NGO staff, Trade Unions and other workers’ organizations in Ethiopia adopted this Amharic term and the English “domestic worker” when speaking in English. In the Ethiopian literature, scholars point out that after the Ethiopian revolution in 1974, the *Derg* regime listed domestic servants as oppressed and banned terms used in a pejorative way, such as *ashker* (አሽከር, for male servants) and *gered* (ገረድ, female servant/slave) which was gradually replaced by the term *yebet serategna* (Belete 2014: 193). Yet the term *gered* is still widely used, and many Ethiopian domestic workers I interviewed reported that employers and other people addressed them using this word as an insult.

Regarding Tanzania, in my study the women interviewed, the NGO staff, Trade Unions and other workers’ organization, tended to use the Swahili expression *mfanyakazi wa nyumbani* or *mfanyakazi wa ndani* (indoor worker) and the English term “domestic worker”. Domestic workers are also referred to as *dada wa kazi* which literally translates into “work-sister”, the latter reflecting the idea of the domestic worker as a family member. Lastly, the colonial term “houseboy/housegirl” is still widely used. This leads to the question of how colonial legacies shape the way contemporary patterns of domestic service are

defined, performed and conceived (Higman B.W. 2015: 19). Overall, in my study the English term “domestic worker” was widely adopted in both countries and defined as the most inclusive term, often associated with a “proper” type of employment that should guarantee domestic workers’ rights. But I take into consideration that many research participants knew the NGO, its projects and terminology adopted by the ILO. These aspects, as well as my own presence in the field, certainly influenced the choice of research participants to use a term rather than another. Before illustrating the study contexts, my methodology and research results, I shall discuss figures on domestic work in Ethiopia and Tanzania and the legal instruments that are relevant in both countries.

Sparse figures and facts

As ILO itself acknowledges, determining the number of domestic workers is a challenge especially in contexts where the majority of female and male domestic workers are members of the extended family (ILO 2021: 41). In 2013, the ILO report on domestic work across the world still refers to a 2005 estimation in its description of the domestic work sector in Ethiopia: 248,600 people employed as domestic workers in private households in urban areas, with a female share of 91 per cent (ILO 2013: 34). Between 2015 and 2016, the Population Council undertook a study of migrant out-of-school girls in six Ethiopian regions. Overall, 4,540 out-of-school female migrants were interviewed: while 1,094 were employed in domestic work at the time of the survey, 67 percent of migrant girls entered domestic work as their first working experience (see Erulkar *et al.* 2017).

As for Tanzania, a situation analysis of domestic workers conducted by the ILO in 2016 estimates at least 883,779 domestic workers in mainland Tanzania, and 203,622 in Zanzibar. However, if we consider people performing domestic tasks who are involved in very informal arrangements, this number increases to at least 1,728,228 (75 percent women) (ILO 2016: 98). Further surveys suggest that about 53 per cent (5,009,076) of all households in Tanzania were employing a domestic worker (*ibidem*: 109).

Overall, the instruments for estimating the number of domestic workers are currently inadequate and the international definition of domestic workers proposed by the ILO “is still insufficient for capturing the plurality of forms of domesticity [...] in Africa” (Jacquemin, Tisseau 2019: X).

Recent decades have seen increasing concern over domestic workers’ labour rights globally. One of the most important landmarks in this area was ILO

Convention No. 189 Concerning Decent Work for Domestic Workers (C189), which was promulgated in Geneva in 2011 and came into force in 2013. The Convention requires that ratifying countries ensure equal treatment between domestic workers and workers from other sectors, for example, in relation to working time, minimum wages, paid leave, and beyond. Recent studies are questioning in which ways C189 and the global campaign for its ratification have been incorporated, fuelled or resisted, from a social movement perspective, in different local contexts (Cherubini *et al.* 2018: 719).

Like most other countries, neither Tanzania nor Ethiopia have ratified the 2011 ILO convention. In the Ethiopian Labour Proclamation No.1156/2019 domestic work is defined as “employment of private service” and excluded from the coverage of the Labour Proclamation [Articles 2 (16) cum 3 (2) (c)].

Domestic workers under Tanzanian laws are considered jointly with other employees. Their rights are provided for under the Employment and Labour Relations Act, 2004 and Regulation of Wages and Terms of Employment Order, 2010, yet no specific provision strictly applies to domestic workers alone. Both in Ethiopia and Tanzania, the NGO CVM promotes and facilitates coordination between institutions and trade unions as regards the implementation of actions and policies that protect domestic workers and recognize them as a professional category. In particular, since 2011 the NGO has established Domestic Workers’ Associations, facilitating the organization of meetings, workshops and social exchange tables involving various representatives of institutions at National, Regional and Local level in both countries.

Study contexts and methodology

I carried out fieldwork for seven months in Ethiopia and five months in Tanzania in 2018 and 2019, mainly in two cities where CVM has premises: Debre Markos (Ethiopia) and Morogoro (Tanzania). Debre Markos is in the Amhara region and has an estimated population of 133,810. Morogoro, with a population of 305,840, is in the Morogoro region. They are urban centres of attraction for young people from rural areas who want to work in the city. Both cities are recently witnessing a rapid urbanisation process, with investments in the construction of new infrastructure and roads connecting them to important commercial centres. The two cities are strategically located and often perceived by young migrants as “transit cities”, where they can gain the necessary work experience before moving and finding a better job in larger cities. For example, many domestic workers I interviewed in Debre Markos aspired to

migrate to Bahir Dar (capital of the Amhara region) or Addis Ababa. Similarly, Morogoro's central location links the city to Dar-es-Salaam, the country's largest commercial centre, and to Dodoma, the national capital. Several women I met in both countries had already gained work experience in other towns and cities, but having failed in their migration project and therefore in improving their condition, they had returned to Debre Markos and Morogoro to acquire more experience, as well as to expand their personal network, so they could leave again and find a better job elsewhere. The notion of transit is not only understood in geographical terms, but in its temporal and existential dimension that is part of migratory and biographical paths (Massa 2021: 124). On the one hand, domestic workers felt "stuck" in urban contexts that exposed them to risks and exploitative working conditions from which it was difficult to escape; on the other hand, they perceived their condition as a transitional phase and lived in "active waiting" for a better future (see Brun 2015).

Debre Markos and Morogoro are also the main bases of CVM, which works with projects supporting domestic workers and their associations. During their meetings, members of the associations share their life and work experiences and develop strategies for mutual support, as well as ways to engage new potential members and strengthen the associations. CVM organises combined training courses in labour law, domestic worker's rights, reproductive health, time management in the workplace, communication and professional skills, among others. All these activities are facilitated by the NGO in close collaboration with local leaders and community representatives in both countries. The aim of my research was also to understand the point of view of female workers regarding the training courses organized by the NGO, as well as the impact of these activities on their lives. Furthermore, I practically collaborated in some organizational and planning aspects of these activities. But above all, I was asked to collect relevant information on female working conditions, and then to discuss and reflect together – with the NGO staff and with the women workers themselves – on possible activities that CVM could organise in the future to meet the needs of these women, elaborating as a team possible solutions to their problems. I gathered information by collecting semi-structured interviews, focus group discussion (FGDs), individual in-depth interviews and life stories. While the FGDs and semi-structured interviews were collected by working in team with the CVM staff during different activities organised by the NGO, I collected in-depth interviews and life stories – with a female interpreter – in secluded places where these women could talk more at ease (such as quiet courtyards and uncrowded

coffeehouses). My study is mainly based on the analysis of these 30 life-stories gathered in Ethiopia and 25 in Tanzania which were subsequently transcribed from Amharic (Ethiopia) or Swahili (Tanzania) into English, thanks to the work of local interpreters. I changed the names of these women in order not to disclose their identities. Most of the interviewed domestic workers were between twenty and twenty-five years of age. During my fieldwork, I would have liked to “follow” (Epstein 1969: 112) the women in several situations along urban paths, through observation and active participation in community life. But domestic workers are barely reachable and have little time available. They usually start their work very early in the morning and end late in the evening after the last meal. Overall, their freedom of movement often depends on the will of other household members. This condition is reinforced by the overlapping of living and working spaces and times, typical of a job where the employee “inhabits workplaces” (see Sanò, Piro 2018). Thus, I followed the migratory trajectories and the experiences of female workers mainly through the analysis of their personal narratives. Clearly, the latter are given from a specific point in place and time, they are about “how the passage of personal time is remembered and recounted” (Brettell 2002: S45). But they are also a space in which women imagine and plan their futures; they are about the process of construction of the self and, simultaneously, “provide a vital entry point in the interaction between the individual and society” (Personal Narratives Group 1986: 6).

I interviewed several times the women with whom I was able to establish a stronger relationship during my fieldwork. Points of view of employers, intermediaries for recruitment process, relatives and friends, the NGO staff, as well as other social actors, were also gathered. Daily conversations, observation and participation in the daily life of the community, markets, community gatherings and ceremonies, as well as visits of girls at the workplace (the household) were highly valuable opportunities. Further information was gleaned from representatives of various organizations, institutions, local and international NGOs working on internal migration-related issues and workers’ rights in both countries. Finally, the exchange of ideas with interpreters regarding the methodological approach and the analysis of the research results was vital throughout the entire research process.

Being a domestic worker

In Debre Markos and Morogoro, as in many other cities in the two countries and abroad, the working conditions of female domestic workers vary

from situations where they are exposed to severe forms of exploitation (unpaid wages, physical and verbal abuse, lack of free time, strong control over women's mobility) to others where women workers are able to negotiate better conditions, for example a salary (albeit limited) that allows them to accumulate small savings. The factors influencing the position of domestic workers are multiple and concern aspects such as women's background, age, economic situation, social relations that they turn to to protect themselves from abuse and to negotiate better working conditions. The majority of women I interviewed came from families economically dependent on agriculture, and generally moved into middle-class households in urban areas that were in some way connected to their rural households: either a kin tie, even a tenuous or distant one; or a common village or ethnic group; or a dependency relationship of some form between the rural and urban households. Most of them were between the ages of twelve and seventeen when they first left their villages. For many poor families in rural areas, sending their daughters off as domestic workers in urban wealthier households was a useful strategy to earn money, combined with the hope that the city would offer their daughters better life opportunities. Many domestic workers hoped they might be able to attend school in the city, or a training course that would enable them to find a more qualified job. One of their ambitions was to set aside savings to start a small business in the future (e.g. a coffeeshop), or to marry a wealthy man, thus improving their lifestyle and that of their rural families. Therefore, the experiences of work and migration are intertwined with hopes for growth, social and existential mobility based on the relational dimensions that shape women's lives. Usually, domestic workers invested their meagre savings to enable their families to buy better quality food, or so their siblings could pay school fees. However, their work was often free of charge and the rhetoric of fostering was used by employers to disguise working relationships that permanently indebted these girls to their protective employers for the hospitality they received. Not to mention that, in some cases, girls were moved to the city as a disguised form of pawning, where women's labour was used to pay off debts (Bryceson 2019: 325). Moreover, as in other contexts in Africa and elsewhere, domestic work is perceived as a "natural" activity for women and girls who, in return for their services, receive accommodation, meals and, in the best of cases, meagre (irregular and occasional) earnings and schooling. Somewhat like the case of apprentices in urban Ivory Coast described by Fabio Viti (2007), the work of female domestic workers is thus situated in a

broad “in-between” zone: between work conceived as free family service and a form of paid labour (*ibidem*: 195). From the intimacy of their work, with its forms of personal dependency and asymmetric relations, women develop strategies to solve problems and achieve goals.

In my study, after their first (usually unpaid) work experience, domestic workers moved to other households to perform remunerated work, and then from house to house in search of better working conditions, facing both enabling and constraining situations. For example: at one household they received a monthly salary, but were not allowed to go to school; or, they received a salary, attended school, but suffered sexual harassment; or they went to school, but were not paid and were exposed to various forms of mistreatment. Some of these aspects will emerge through the ethnographic cases of Tesfanesh in Ethiopia and Beatrice in Tanzania.

Working in Debre Markos: the case of Tesfanesh

Tesfanesh, a twenty-one-year-old Ethiopian woman, was born in a village in the Amhara region (about seventy kilometres from Debre Markos). She dropped out of primary school at the age of twelve, when she moved to the city of Bahir Dar, the capital of the Amhara region. The decision was taken by her parents and other family members in her community of origin. She was told that her aunt and uncle in Bahir Dar could offer her a better education³. Although she initially did not want to leave her birth place, she soon became convinced that working and studying with a middle-class family in the city was an opportunity not to be missed. Moreover, she valued this opportunity as a way to postpone an arranged marriage back home. Indeed, working in the city can also be perceived as a way to escape specific gender norms. Yet promises about school were broken from the very beginning, and Tesfanesh remained for three years in Bahir Dar without any chance to continue her education.

They told me they would send me to school, but instead they just made me work, clean the house, wash clothes, cook, take care of kids. They used to send their children to high-quality school, but they didn't do the same for me (Tesfanesh, 21 years old, 02/12/19, Debre Markos in Ethiopia).

Tesfanesh argued that her parents were not aware of the exploitative working conditions to which she was exposed in Bahir Dar, and in particular about

3. Often, despite the use of kinship terminology these aunts, uncles and cousins were not related by blood. In this case, Tesfanesh specified that her aunt and uncle were “distant” relatives, somehow connected to her paternal uncle's family.

the fact that she was not attending school. She was not given the chance to communicate with them. Her uncle used to visit her village and informed her parents about her situation: "He lied all the time. He told them that I was fine and going to school, while I was only working!".

The relations between her parents and the people she worked for are not clear. Three years passed before Tesfanesh took the drastic decision to leave that house. In her account, she waited this long because her uncle in Bahir Dar was covering part of her father's medical treatment during a period of illness. This aspect shows us that her work involved some form of "family" compensation. Furthermore, it shows that domestic workers are responsible for taking care of their employers on the basis of expected and experienced reciprocity. For a long time Tesfanesh shows deference, trust and gratitude towards her uncle (employer), adhering to a model of justice and values according to which rewards are achieved only with and through the long-term display of loyalty and submission (Malara, Boylston 2016: 46). Yet once her expectations were completely disappointed, she was ready to leave the household and look for another job. Expectations and confidence in the actions of others, as well as the perception of future risks that certain relations imply, change over time and can be renegotiated. In this case, disappointed expectations lead to a radical dissolution of ties. Thus, care responsibilities and obligations must be analyzed by considering also their "temporalities" (Thelen 2015: 506-7). The event that finally convinced Tesfanesh to break all relations with her uncle occurred when her mother got sick. Her uncle told her he would also cover her mother's medical treatment. But one day she found out that her mother had died: there had already been a funeral and she had been buried. In Tesfanesh's account, in this way she was prevented from attending her mother's funeral, she was cheated as her uncle was pretending to continue to cover her mother's medical treatment even after the death of her mother. After this event, Tesfanesh left Bahir Dar and, at the age of fifteen, she moved to Debre Markos. She started working without remuneration for a married couple who agreed to cover her school expenses, although the workload made it difficult for her to attend school every day. She occasionally received pocket money from her female employer because she assisted her in running a coffeehouse. With this money, she was able to financially support her siblings in the rural area. She moved to another house when her male employer sexually harassed her and her female employer blamed her for provoking him. This is a common experience for many female workers, as sexual violence is often naturalised and women are held responsible

for the behaviour of men who react to their sexual instincts (Ribeiro Corossacz 2018: 398). Following the experience of sexual harassment, Tesfanesh temporarily abandoned domestic work and worked for about a year as a day labourer on construction sites. This is a very strenuous job with low wages, exposing women to additional risks. Tesfanesh formed solidarity relationships with other female workers with whom she shared an accommodation, but the difficult working conditions were not sustainable in the long term. Although this job allowed a degree of freedom of movement and access to new personal networks in the urban context that domestic work made impossible, working as a domestic worker for someone who promises safety and protection can be a certain guarantee of freedom. Tesfanesh stopped working on construction sites when a domestic worker in her neighborhood who was moving from Debre Markos proposed her as a replacement in the household where she was working. Here Tesfanesh established good relations with her employers, and for the first time she received a monthly salary as a live-in domestic worker. At the time of our encounter, she had been working in the same household for three years. Her living and working conditions had improved compared to the past, but she had abandoned the idea of completing the Primary education, and she used her salary to allow her siblings to buy better quality food and satisfy other needs. At the same time, she saved a small amount of money that she could invest in other personal plans. Indeed, her ambition was to attend a business course, to move to Bahir Dar and open a coffee shop with an older woman and former neighbour who was a live-out domestic worker in Bahir Dar.

Working in Morogoro: the case of Beatrice

Beatrice, a twenty-four-year-old Tanzanian woman, was born in a village about 40km from Dodoma city. When her father died, her mother married another man and Beatrice was raised by several relatives, moving from house to house within and near her village of origin.

I was raised by many people because my mom had many relatives, so I was living with my uncle, although before that I was living with mom, I was moving here and there [...] I went to my aunt, from there I went to my step mom, from there I went to another aunt... (Beatrice, 24 years old, 21/08/19, Morogoro in Tanzania).

Before moving to Morogoro (where I met her), Beatrice relocated to a small town close to her village, where she helped her relatives in household chores and in running a small restaurant. She moved to her “granny’s place”, she started working for a woman – owner of a small restaurant – that during the

interview she called “grandmother”, then “little grandmother” and “granny”. It should be noted that both in Tanzania and Ethiopia there is a conception of kinship that includes people who are not related by blood (see Gelaye 1998; Kraska-Szlenk 2018). Both workers and employers use the language of kinship and blood to shape and naturalise their statements. They use it strategically to legitimise mutual obligations and commitments, responsibilities of care and support, attitudes of domination or subordination, to make or break bonds, as well as to strengthen or weaken them.

Beatrice specified that her employer was not her biological grandmother, but rather “like a granny, my father used to call her aunt”. From her point of view, by working at her “granny’s place” she would be spared the exploitation she had experienced in the Dodoma region. In particular, she reported experiences of mistreatments at the hands of her aunt who used to overwork her, beat her for any mistake and would segregate her from the other kids in the household. Moreover, Beatrice intended to continue her studies, at that time she had completed her primary education and she wanted to enroll in secondary school. Yet her expectations about school were only partly met. At the “granny’s place”, during the day Beatrice alternated housework and running the small restaurant, but the amount of work did not allow her to attend school regularly. After the first two years of secondary education she dropped out of school. Beatrice then decided to move to another city and found a paid job through a domestic worker who had previously been employed at her granny’s restaurant. And so she moved to Morogoro town, where I met her. She described her choices, and in particular the decision to migrate and find a paid job, as part of her gradual transition into adulthood, which she defined as a gradual process of awareness: “before that moment I was not fully aware of myself. When I became fully aware of myself I moved to Morogoro and told myself ‘I want my own salary now’”. Thus, the moments of transition from city to city, from household to household, from unpaid to paid job, intersect with other transitional processes that have to do with the construction of subjectivity. The latter is an ongoing process through which domestic workers construct a sense of self, and the kind of people they want to be, as they navigate uncertainty and attempt to find an agreement between apparently irreconcilable options (Massa 2021: 26).

When I met her in Morogoro, Beatrice had been working in the same household for six years. Her monthly salary was higher than that of other domestic workers I interviewed, who considered her a successful woman and a role

model. She repeatedly highlighted her ability in negotiating better wages. She asked for a salary increase on two occasions: when her female employer gave birth, hence Beatrice would have to take care of kids; and when the employers decided to move to a larger house that required more housework. With her money, she helped her relatives build a small house in the rural area of the Dodoma region, thereby fulfilling her desire to actively repositioning herself in family networks of reciprocity, which matches the ambition of many women. During the interview, she described herself as the leader of the “business”, the one who had the idea and was able to give directions for its success. Yet she had less free time than other women. She was one of the hardest women to reach, her employers exercised strong control over her by limiting any movement outside the home where she worked. This shows that achieving certain goals, for example negotiating a higher salary and improving living standards by entering a wealthy household, does not necessarily imply that the control that employers exert over women’s bodies and freedom of movement will relax. In Beatrice’s case, her dependency increased, as did her submission to those who provided protection. Moreover, she did not achieve all her ambitions, since in Morogoro she neither got the chance to continue secondary school, nor to attend a tailoring course, which was one of her plans. While feeling the uncertainty and unpredictability of her future, she was reframing other ambitions. She gave up on the idea of attending formal school, but she wanted to invest her savings to pay for an intensive Technical and Vocational Education and Training course. She didn’t have a clear idea of the field in which she could work in the future, available opportunities were uncertain. Yet she wanted to find a better paid job, for instance in a hotel, and seemed to be worried about the passage of time. As she put it: “there will come a time when I will no longer be able to work as a domestic worker”.

When domestic workers meet the NGO

In both cases described above, the women’s working conditions improved slightly over time, especially compared to their first work experiences, when they were denied both wages and access to education. But as the conclusions of the two sections above suggest, it was partly their wish to leave domestic work at some point in order to find a more qualified job, perhaps in another city. Up to now this has not been possible, and on the contrary, the achievement of certain goals might have led to a strengthening of the dependence upon their employers. But this does not mean that dependency was perceived

as a permanent or static condition. Their imagination and hope suggested that with time they would be able to negotiate protection through work activities less regulated by the direct control of employers. Despite all the limitations, migration and work experiences were perceived by these women as events that would allow them “to go somewhere” and thus escape a condition of existential immobility (Massa 2021: 133). The meeting with an NGO such as CVM – engaged in the struggle for the social and labour protection of domestic workers – was considered as potentially functional to the realization of future projects. Moreover, CVM was organising vocational training courses which, according to many women, could help them in their search for a better job. The NGO's action strategies were mainly directed towards the formalisation of domestic work. Yet in the two study contexts, attempts at formalisation was potentially problematic and with limitations, which I will discuss in this section using the example of written labour contracts.

When I met Tesfanesh and Beatrice, they had come into contact with the domestic workers' Associations that CVM had established two years earlier. Like other women I interviewed, they were eager to strengthen the Associations in the battle for domestic workers' rights. They shared with members of the association their knowledge of the urban context, the strategies employed in previous years to negotiate better wages, and the forms of collective solidarity mobilised to improve their situation. Association meetings became a way to discuss politics, socio-economic inequalities and labour exploitation, thus revealing the political element of women's informal ways of organising, which could play a key role in the development of collective strategies of resistance (Hepburn 2019: 46). Many of the interviewed domestic workers are now joining the International Campaign for the Ratification of the ILO C189. Paradoxically, while on the one hand they extol Convention 189 by calling for its ratification by governments, on the other hand they argue that the formalisation of domestic work with employment contracts is impossible to achieve. It would inevitably exclude and fail to protect workers engaged in informal work, for example unpaid girls who had been transferred from their rural natal home to better-off households in the urban area as part of traditional institutions of kin support. In this regard, a male representative of a community-based organization (CBO)⁴ in Ethiopia argued:

4. At the time of my fieldwork, several representatives of community-based organization (CBO) in both countries were helping CVM find new women who could be involved in the NGO's activities and become members of the Domestic Workers Associations.

When labour activists came with this idea of advocating for domestic workers' rights, honestly at the beginning we were very surprised... we wondered "In what angle did they see domestic work as a social problem?!" For example, if you have a relative or other good relations in the rural area you may find a domestic worker who is your blood relative... maybe she is leading a low standard of living in the rural area... And so you may say to her family "send your daughter to us, don't worry we will nurture your daughter like our own daughter" [...] But it is also true that nowadays domestic workers may find themselves in very exploitative situations (Personal communication, 18 July 2018).

This was also the point of view of many employers who tended to describe themselves as "good employers", "saviours" and "protectors" of "needy" rural girls living in extreme poverty. These statements are part of a strategy that employers use to legitimise and reaffirm the hierarchical and power relations they exercise over their employees, to emphasise the subaltern position of domestic workers, gain prestige for themselves and reaffirm the superiority of their social status (see Gardini 2019: 88-91). As also shown by studies on care work in other parts of the world, deep ambivalences can emerge from the intertwining of paternalistic attitudes and working relationships that recall master-servant relations. What is said in words – phrases such as "I want you to feel at home" – is often contradicted by the derogatory practices and attitudes of employers towards their workers (Marchetti 2016: 139-40). At the same time – and this is one of the most interesting aspects of care relationships – becoming "one of the household" means establishing asymmetrical relations of power, gender and class within a domestic space, where people of different ages, habits and personal histories interact, a space to which both the employers' and the workers' families, located elsewhere, belong. Thus, several domestic spaces are brought together to create a larger and more fluid one in which complex affective and social relationships are intertwined (Vietti 2019: 29). Hence, unequal relationships might "include strong idioms of protection and care that can neither be reduced to power nor wholly separated from it" (Malara, Boylston 2016: 4). Nor is such separation something that people necessarily desire.

Given these considerations, it should come as no surprise that written employment contracts highly praised by CVM find little room for applicability in the study contexts I have examined. Interestingly, in specific contexts, the formalisation of hired care work might produce recalcitrant realities and contradictory consequences, and even reinforce structures of classed, raced and gendered inequality. This is the case of post-apartheid South Africa (see Ally 2010), which witnessed one of the most remarkable efforts to recognise paid

domestic work as a form of employment. A new labor legislation was established that included domestic workers and gave them a national minimum wage, formal contracts of employment, extensive leave, a pension fund, and other rights. In 2013, South Africa ratified the ILO C189. Yet Shireen Adam Ally (2010) argues that in South Africa – like in postcolonial Zambia (Hansen 1990), Tanzania (Bujra 2000), and Zimbabwe (Pape 1993), among others – democratic values have coexisted with continued servitude relations within paid domestic work. In her study, domestic workers were refusing to sign contracts and instead chose to informally negotiate the conditions of their work. The context of South Africa is clearly very different from the Ethiopian and Tanzanian, particularly when we consider the specificity of white racism during apartheid. However, even in the latter contexts, proposals for the formalisation of domestic work – as they are advanced by formal labour movements and international organizations – sometimes clash with local realities and are not necessarily adequate in specific circumstances. In Ethiopia and Tanzania, during my fieldwork, CVM staff was distributing a sort of formal contract prepared according to standards proposed by Trade Unions to protect domestic workers. Yet this project was often rejected both by employers and domestic workers. Indeed, in the contexts under study it could be considered culturally wrong, or not appropriate, to ask people (kin or non kin) closely related to domestic workers' families to sign a contract. This request might be interpreted as lack of trust or suspicion (Mulugeta 2012: 19). The presence of a bond of some kind, the existence of a patronage or family relationship, are conditions that make any form of labour bargaining, as well as the explicit declaration of the conditions of engagement, almost impossible. The logic of debt binds the worker to a relationship of personal dependence that associates domination with protection and demands their total availability (Viti 2007: 175-6). With few exceptions, both in Ethiopia and Tanzania the different agreements applied to domestic workers were informal and verbal. Usually, they were stipulated between influential adults without any clear agreement on the responsibilities of the worker. Ethiopian women who had worked in Addis Abeba mentioned a brokering agency where written contracts could be produced for both internal and international migrants. But usually this was a further step for those who wanted to find a job within a household who was completely unrelated to the village, community or families of origin.

Interestingly, many domestic workers said they feared that, if applied, a written contract would bind them “forever” to their employers. This point illu-

minates several aspects. As has already emerged in the article, the positioning of women workers vis-à-vis employers is not unidirectional and changes over time, as women may aspire to remain under their protection and at the same time wish to leave. But only by manipulating the asymmetrical relations of power and care – from the intimacy of their work – can they try to loosen the bonds of dependency, without this having too negative an impact on their lives and threatening the need for protection. On the contrary, from the female workers' point of view resorting to a formal employment contract could have negative effects: that of undermining relationships of trust and relegating the worker to a condition of immobility and static dependence.

The statements of the Ethiopian domestic worker Alemtsehay make the point. She describes her female employer, within the same narrative, in different and contradictory ways. She condemns her for using derogatory terms (such as *gered*) against her. At the same time, she describes her as protective and caring. She refers to a hierarchy employer-employee that the domestic worker is willing to maintain if she is “treated as a daughter”. If not, she will leave the household in search of a better job. In this way Alemtsehay expresses both her need of caring and being cared for.

If she (employer) insults me I can leave this house and find another job! [...]
If she acts like a mother I just keep silent. It is not a problem if she beats me
when I commit a mistake. I keep my head down and never leave her house.

This aspect also shows that, although domestic workers employ everyday practices to challenge relations of domination and carve out spaces of resistance for themselves, these “tactics” do not lead to a radical change of the hierarchical relations that permeate the everyday life. Relationships of mutual dependence between workers and employers are hierarchical and inevitably shaped by complementary relations of domination and submission. Recognising the complexity of these relationships is important to understand the care work that is performed by domestic workers in its many forms, assisting the functioning of rural and urban households structures at different levels.

Conclusions

This article has shown that care work reproduces itself in various forms in the different phases of women's lives, from their childhood in rural areas and when they are domestic workers in the city. The women change several households where they work. A woman might have worked with no remuneration for someone (kin or non-kin) who offered accommodation and education,

or someone who needed domestic help due to difficult family circumstances. She might have worked performing domestic chores within the house but also helping relatives or other people working in the informal sector. The same woman might have then moved to another household to work with a remuneration. Overall, it is not easy to identify and disentangle the various forms of hosting by pseudo-parents, friends, acquaintances, as well as the diverse forms of work performed by women. Domestic work in Ethiopia and Tanzania is often associated with values of intense caring that should assure the well-being of household structures within the framework of a kinship ideology. The women often perform domestic work free of charge, live in asymmetric power relationships that, on the one hand, expose them to exploitative circumstances and, on the other, may provide them with some form of protection. From the intimacy of their work, domestic workers manipulate power relations to achieve certain goals, but they do not overturn the nature of hierarchical relations that incorporate steep power relationships with the ethics of care. Importantly, everyday practices of power and care must be analyzed in their temporal dimension, in terms of how they are transformed and renegotiated as agents' expectations, risk perceptions, as well as expectations and trust in the actions of others change (Thelen 2015).

In the light of these considerations, solutions proposed by formal channels which foster the formalisation of hired care work sometimes clash with local realities and are not necessarily perceived as adequate by domestic workers. This is the case of formal, written contracts of employment that might threaten the implicit covenants of trust between the women and the people for whom they work, and more broadly, between rural and urban households in their labor redistribution practices. Recognising these historically cultivated practices of power in the affective world of domestic work is important precisely to ensure that attempts at formalisation do not disempower domestic workers, but rather take their needs into account by working towards alternative solutions.

Ethnographic research can play a key role in exploring how domestic workers sustain, manage and live with asymmetric relationships in negotiation with a dominant value system (Malara, Boylston 2016). These reflections might generate new insights into the creation, reproduction and dissolution of significant ties, and open up space for a broad reflection on the "fundamentals of care" (beyond established classifications), without diminishing the focus on its varied registers in different contexts.

REFERENCES

- Ally, Shireen Adam, 2010, *From servants to workers: South African domestic workers and the democratic state*, Ithaca and London, ILR Press.
- Barrera, Giulia, 2011, L'aria di città rende liberi? Appunti sulla storia delle donne sole nell'Eritrea coloniale, in *Colonia e post-colonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*, Uoldelul Chelati Dirar, Silvana Palma, Alessandro Triulzi, Alessandro Volterra, eds, Roma, Carocci: 93-111.
- Belete, Yohannes Mersha, 2014, Challenges and opportunities of female domestic workers in accessing education: A qualitative study from Bahir Dar city administration, Amhara region, Ethiopia, *International Journal of Sociology and Anthropology*, 6.6: 192-199.
- Blackett, Adelle, 2011, Introduction: Regulating Decent Work for Domestic Workers, *Canadian Journal of Women and the Law*, 23.1: 1-46.
- Bledsoe, Caroline, 1990, "No Success without Struggle": Social Mobility and Hardship for Foster Children in Sierra Leone, *Man*, vol. XXV, n. 1: 70-88.
- Bourdillon, Michael, 2007, *Child Domestic Workers in Zimbabwe*, Avondale, Weaver Press.
- Brettell, Caroline B., 2002, Gendered Lives: Transitions and turning points in personal, family, and historical time, *Current Anthropology*, 43.S4: S45-S61.
- Brivio, Alessandra, 2019, *Donne, emancipazione e marginalità: antropologia della schiavitù e della dipendenza in Ghana*, Milano, Meltemi.
- Brun, Cathrine, 2015, Active waiting and changing hopes: Toward a time perspective on protracted displacement, *Social Analysis*, 59.1: 19-37.
- Bryceson, Deborah Fahy, 2019, Domestic Work, in *General Labour History of Africa: Workers, Employers and Governments, 20th-21st Centuries*, Stefano Bellucci, Andreas Eckert, eds, Woodbridge, James Currey: 301-332.
- Bujra, Janet, 2000, *Serving Class: Masculinity and the Feminisation of Domestic Service in Tanzania*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Castel-Branco, Ruth, 2021, The Contradictions of Formalization: Domesticity and Paid Domestic Work in Mozambique and Angola, *e-cadernos CES*, 35: 140-162.
- Cherubini, Daniela, Giulia Garofalo Geymonat, Sabrina Marchetti, 2018, Global Rights and Local Struggles. The Case of the ILO Convention n.189 on Domestic Work, *Partecipazione e Conflitto*, 11, 3: 717-742.
- Declich, Francesca, 2015, Domesticity as Socio-Cultural Construction: Domestic Slavery, Home and the Quintal in Cabo Delgado (Mozambique), *Gender and History*, 27, 3: 628-648.
- Epstein, Arnold L., 1969, The network and urban social organization, in *Social networks in urban situations: analyses of personal relationships in Central African towns*, James Clyde Mitchell, ed, Manchester, Manchester University Press: 77-116.

- Erulkar, Annabel, Girmay Medhin, Lemi Negeri, 2017, *The Journey of Out-of-School Girls in Ethiopia: Examining Migration, Livelihoods, and HIV*, Addis Abeba, The Population Council.
- Fernandez, Bina, 2014, Degrees of (un) freedom. The Exercise of Agency by Ethiopian Migrant Domestic Workers in Kuwait and Lebanon, in *Migrant Domestic Workers in the Middle East*, Maria De Regt, Bina Fernandez, eds, New York, Palgrave Macmillan: 51-74.
- Gankam Tambo, Ina, 2014, *Child Domestic Work in Nigeria: conditions of socialisation and measures of intervention*, Münster, Waxmann Verlag.
- Gardini, Marco, 2019, « Sauver les domestiques malgaches à l'étranger ». L'appropriation de la rhétorique « néo-abolitionniste » à Ambositra (Madagascar), *Politique africaine*, 2: 75-94.
- Gelaye, Getie, 1998, Semantic Analysis of Amharic kinship terms in Gojjam: an anthropological approach, *Africa*, 53, 1: 71-92.
- Hansen, Karen Tranberg, 1990, Body Politics: Sexuality, Gender, and Domestic Service in Zambia, *Journal of Women's History*, 2, 1: 120-142.
- Hepburn, Sacha, 2019, Service and Solidarity: Domestic Workers, Informal Organising and the Limits of Unionisation in Zambia, *Journal of Southern African Studies*, 45, 1: 31-47.
- Higman, Barry W., 2015, An historical perspective: Colonial continuities in the global geography of domestic service, in *Colonization and Domestic Service: Historical and Contemporary Perspectives*, Victoria Haskins, Claire Lowrie, eds, New York, Routledge: 19-37.
- Hoerder, Dirk, Elise van Nederveen Meerkerk, Silke Neunsinger, 2015, Domestic Workers of the World: Histories of Domestic Work as a Global Labor History, in Dirk Hoerder, Elise van Nederveen Meerkerk, Silke Neunsinger, eds, *Towards a Global History of Domestic and Caregiving Workers*, Leiden, Brill: 1-24.
- Hondagneu-sotelo, Pierrette, 2001, *Doméstica: immigrant workers cleaning and caring in the shadows of affluence*, Berkeley, University of California Press.
- Howard, Neil, 2011, Is 'child placement' trafficking?: Questioning the validity of an accepted discourse, *Anthropology Today*, 27, 6: 3-7.
- International Labour Office, 2013, *Domestic Workers Across the World: Global and regional statistics and the extent of legal protection*, Geneva, International Labour Office.
- International Labour Office, 2016, *A Situational Analysis of Domestic Workers in the United Republic of Tanzania*, Dar es Salaam, ILO Country Office.
- International Labour Office, 2021, *Making decent work a reality for domestic workers. Progress and prospects ten years after the adoption of the Domestic Workers Convention, 2011 (No. 189)*, Geneva, International Labour Office.

- Jacquemin, Mélanie, Violaine Tisseau, 2019, Le balai comme objet politique. Regards sur les domesticités en Afrique, *Politique africaine*, 2: 5-27.
- Kassa, Sophia Chanyalew, Tatek Abebe, 2016, Qenja: Child fostering and relocation practices in the Amhara region, Ethiopia, *Children's Geographies*, 14, 1: 46-62.
- Kiaga, Annamarie K., Vicky Kanyoka, 2011, *Decent Work for Domestic Workers: Opportunities and Challenges for East Africa*, Dar es Salaam, ILO Country Office.
- Kraska-Szlenk, Iwona, 2018, Kinship metaphors in Swahili language and culture, *Studies in African Languages and Cultures*, 52: 49-72.
- Malara, Diego Maria, Tom Boylston, 2016, Vertical Love: Forms of Submission and Top-Down Power in Orthodox Ethiopia, *Social Analysis*, 60, 4: 40-57.
- Marchetti, Michela, 2016, "Loro non sanno che pane mangio qui". La migrazione femminile dalla Romania: fattori disgregativi, "doppia presenza", disagi psichici, *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 18: 41-42.
- Massa, Aurora, 2021, *Intrecci di frontiera. Percorsi, speranze e incertezze nelle migrazioni tra Eritrea ed Etiopia*, Roma, Cisu.
- Matheka, James K., Elizabeth Shayo, Annabel Erulkar, 2020, Domestic work, sexual abuse, and exploitation in Tanzania, brief. New York, Population Council.
- Mulugeta, Kidist, 2012, *Vulnerability, Legal Protection and Work Conditions of Domestic Workers in Addis Ababa*, Research Paper, The Hague, International Institute of Social Studies.
- Pape, John, 1993, Still Serving the Tea: Domestic Workers in Zimbabwe 1980-90, *Journal of Southern African Studies*, 19, 3: 387-404.
- Parreñas, Rhacel Salazar, 2001, *Servants of globalization: Migration and domestic work*, Redwood CA, Stanford University Press.
- Personal Narratives Group, eds, 1989, Origins, in *Interpreting Women's Lives: Feminist Theory and Personal Narratives*, Bloomington, Indiana University Press.
- Ribeiro Corossacz, Valeria, 2018, Sexual Harassment and Assault in Domestic Work: An Exploration of Domestic Workers and Union Organizers in Brazil, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24, 2: 388-405.
- Sanò, Giuliana, Valeria Piro, 2017, Abitare (ne)i luoghi di lavoro: il caso dei braccianti rumeni nelle serre della provincia di Ragusa, *Sociologia del lavoro*, 146: 40-55.
- Sarti, Raffaella, 2014, Historians, social scientists, servants, and domestic workers: Fifty years of research on domestic and care work, *International Review of Social History*, 59, 2: 279-314.
- Sommerfelt, Tone, 2001, *Domestic Child Labour in Morocco. An analysis of the parties involved in relationships to "Petites Bonnes"*, Oslo, FAFO Institute for Applied Social Science.
- Strathern, Marilyn, 2014, Reading relations backwards, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20, 1: 3-19.

-
- Thelen, Tatjana, 2015, Care as social organization: Creating, maintaining and dissolving significant relations, *Anthropological Theory*, 15(4): 497-515.
- Vietti, Francesco, 2019, *Il paese delle badanti*, Milano, Mimesis.
- Viti, Fabio, 2007, *Schiavi, servi e dipendenti. Antropologia delle forme di dipendenza personale in Africa*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Zamparoni, Valdemir D., 1999, Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940, *Afro-Ásia*, 23: 145-172.

Silvia CIRILLO obtained her PhD in 2021 and is currently a post-doctoral researcher at the University of Urbino Carlo Bo. She works on gender, migration and domestic work in Africa. She carried out her first ethnographic research on mediation and dispute resolution mechanisms in Tigray (Ethiopia). During her PhD, she conducted a comparative study on female domestic work in Ethiopia and Tanzania. She has recently expanded her research interests to the study of domestic work in Mozambique, and started ethnographic research in the archives of the White Fathers in Rome, under the research group Genealogies of African Freedoms.

silvia.cirillo@unimib.it

This work is licensed under the Creative Commons © Silvia Cirillo

Conceptualizing care practices in women's lives: a domestic work case study in Ethiopia and Tanzania.

2023 | ANUAC. VOL. 12, N° 1, GIUGNO 2023: 3-28.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4932



“People are going mad”

A disjunctive comparison of rituals of grocery shopping at the beginning of Covid-19 (March-June 2020)

Silvia BINENTI

University College London

ABSTRACT: At the very beginning of the Covid-19 pandemic, the act of loading shopping carts more than usual materialized as a sensible choice for most shoppers. Yet, stockpiling was constructed in parallel to the social pathologizing of so-called *panic buying*. Panic buyers emerged as supermarket “loose cannons” who seemed to create an “indecorous” spectacle out of what is usually considered an unremarkable act of everyday life. In this context, through the disjunctive comparison of experiences of grocery shopping in Italy and England, this paper looks at material cultures of preparedness and moral cosmologies of everyday consumption as they acquired social salience during the first few months of the Covid-19 pandemic (from March to June 2020). The rupture of everydayness allowed to appreciate the ritualistic aspects of grocery shopping and highlight their role in the temporal, social and moral ordering of everyday life.

KEYWORDS: COVID-19; GROCERY SHOPPING; SUPERMARKET; ENGLAND; ITALY; RITUAL

This work is licensed under the Creative Commons © Silvia Binenti
“People are going mad”. A disjunctive comparison of rituals of grocery shopping
at the beginning of COVID-19 (March-June 2020)

2023 | ANUAC. VOL. 12, N° 1, GIUGNO 2023: 29-56.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5212



Prelude

It is the 11th of March 2020, and I am looking for toilet paper in an Aldi supermarket in Cambridge, UK. Amelia, the woman I am shopping for, told me I would find it at the back of the store. I look at the £15 cash she gave me and walk down the busy aisles. The toilet paper was recently restocked and arranged directly on the floor (*figure 1*). I uncomfortably grab three 12-roll packs, the maximum amount I am allowed since the store introduced a limit on the number of key items customers can buy.



FIGURE 1: Toilet paper rolls in Aldi

The rolls are too big to carry, so I put them in a ripped cellophane bag I find flying around the aisle. In this extremely clumsy attempt, I have the anxious feeling that people are staring at me. As I walk towards the cashier, I wonder if I am projecting my self-judgment onto other shoppers. While I wait in the queue, I am relieved at the sight of what I superficially assume to be other *panic buyers*.

It is my turn. The cashier looks at the toilet paper, looks at me and then calls the store manager. I am about to burst out and say: “Don’t worry, this isn’t for me. It’s for a woman in a wheelchair who is waiting outside and asked for help. I wouldn’t panic buy, I’m a researcher.” The affirmative nod of the store manager saves me from this pathetic confession. Instead, I smile awkwardly, pay and walk out. Amelia, who is waiting for me in her wheelchair

already loaded with bags, tells me: “Hurry up, don’t let them see you.” At that moment, my suspicions turn into certainties. I know she has already bought the packs she was entitled to and needed someone to buy more for her. Me. As I put down the rolls, I can see more toilet paper at the bottom of her shopping cart (*figure 2*).



FIGURE 2: Amelia’s shopping cart outside Aldi

Introduction

This article explores material cultures of grocery shopping in England and Italy during the first few months of the Covid-19 pandemic (from March to June 2020). While scholars have long recognized that a focus on everyday consumption holds the potential to bring salient social relationships and cultural processes to light (Appadurai 1986; Miller 1987; Campbell 1995), grocery shopping remains a much under-researched aspect of everyday life. The theoretical construction and empirical exploration of emergency consumption allowed me to turn the pandemic into an opportunity to conduct novel research on everyday material culture as it acquired new salience under unique circumstances. In a time of crisis, the veil of habit that makes ordinary practices such as grocery shopping unnoticed, or even invisible, to the native is

suddenly lifted. In the face of emergency, supermarket provisioning can be more easily unmasked as an extremely socially charged activity.

Before the outbreak of Covid-19, with a few exceptions (e.g., Kulemeka 2010), emergency consumption had been approached almost exclusively from a quantitative point of view (see Beatty *et al.* 2018; Tsao *et al.* 2019; Dulam *et al.* 2020). As the topic gained more attention, today the still scarce yet rapidly emerging literature mainly falls within the remit of survival psychology (e.g., Arafat *et al.* 2020; Yuen *et al.* 2020; Lins and Aquino 2020; Taylor 2021), risk and disaster management (e.g., Arafat *et al.* 2021; Loxton *et al.* 2020; Prentice *et al.* 2020), supply chain studies (e.g., Bentall *et al.* 2021; Dulam *et al.* 2021; Hall *et al.* 2021; Islam *et al.* 2021) and media studies (e.g., Ahmad and Murad 2020; Barnes *et al.* 2021; Leung *et al.* 2021; Naeem 2021). The anthropological approach of this paper thus aims to contribute to a research gap that is particularly difficult to fill in “ordinary” times. This seems increasingly relevant as, just two years later, once again images of empty supermarket aisles repopulate media reports due to supply chain disruptions as a consequence of the war in Ukraine.

In early March 2020, I compared supermarket shelves and people’s shopping carts during the early phase of growing demand across the main retailers in England targeting different consumer groups (Asda, Tesco, Waitrose, Marks & Spencer, Sainsbury’s and Aldi). During this period, beyond hours of “passive” observation, I talked to shop assistants and managers at different stores in Cambridge and interacted with several shoppers as they walked around supermarket aisles, waited in line to pay, or loaded bags into their cars. With many of them our interactions were limited to me taking photos of their shopping carts and a few relatively brief exchanges that at times were ethnographically interesting due to their blunt nature and defensive tone. With a few others, more meaningful interactions were established as I accompanied them on their shopping expeditions. With three of them, we exchanged contact details allowing for their contribution also during the second part of my empirical work when, after a re-assessment of health-associated risks and the ethics of social distancing, in mid-March I interrupted in-person research. I then conducted phone and video interviews with a diverse group of participants from Italy and England (around 20 participants with additional contributions from some of their family members and friends). Aside from my initial supermarket encounters in Cambridge, English and Italian participants were recruited through my extended personal network among people

who may have been affected differently by the pandemic and lockdown measures. I asked my informants to take note of their visits to the supermarket as different restrictions were enforced between March and June 2020. These “shopping diaries” represented a key starting point for conversations and a way to capture participants’ personal impressions while these were still fresh in their mind. Participants took note and shared their reflections on shopping and consumption by using different formats, from handwritten journal entries to WhatsApp texts and voice messages. The latter were particularly popular among my Italian participants, who generally perceive this medium as more personal compared to other forms of messaging (Taipale and Farinosi 2018). The casual format of voice messages, as well as the “live” element to them, meant that participants had less room to edit and overthink their observations. Some messages were recorded while interlocutors were in supermarket queues, in a store’s carpark or walking home from their shopping expeditions. So, while it was no longer possible for me to walk around supermarket aisles with my participants, WhatsApp messages allowed for some “instantaneousness” in my research.

The geographical focus of this research, initially dictated by personal circumstances and issues of access, opened up a productive space for comparison. By borrowing Lazar’s (2012) concept of “disjunctive comparison,” here cross-country observations are not made for the sake of finding differences and similarities between two anthropologically incommensurable social contexts. The point is to let such disjunctive material talk to each other and create opportunities for reflection. Like me, moreover, some of my participants experienced the pandemic transnationally in both Italy and the UK, whether directly (i.e., having repatriated during lockdown) or indirectly, for instance through diasporic kinship or transnational business activities. Here, the metaphor of the Cassandra complex as conceptualized by Benussi and Zhu (2020) is particularly enlightening and analytically handy. In relation to the spread of Covid-19, the Cassandra complex refers to the temporal experience of diasporic Chinese and Italian nationals who saw the state of emergency rapidly develop in their home countries, while witnessing passive attitudes or delayed responses in host communities. Diasporic Cassandras – burdened by the *gift of prescience* – found themselves in different viral temporalities and, as I will argue, also in different consumption temporalities due to positional discrepancies in their experience of the pandemic. For instance, I met one of my participants – an Italian national studying in Cambridge – while she was

walking around the supermarket with a “prophetic” shopping list put together by her mother in Italy to warn her about what items were likely to sell out. My empirical material is thus essentially disjunctive across time and space. Different viral temporalities and localities are put in conversation in relation to disparate consumption experiences in the face of the same travelling virus.

As a diasporic Cassandra experiencing my own temporal and spatial ruptures, I found myself entangled in multiple dimensions of positionality, starting from my role as a researcher, concerned bio-citizen and supermarket shopper. I soon discovered that I was not the only one trapped in subject-object ambivalences in their construction of knowledge and understanding of the pandemic. My participants, by their admission, tended to do a good amount of self-reflection on their own and were particularly interested in making sense of their experience of the unfolding pandemic with me. As life suddenly decelerated due to lockdown measures, many found themselves pondering at home, engaging in what Anderson (2004) termed *folk ethnography*. At times intrigued, and at others disorientated, by their new lifestyle, most participants seemed interested in the art of people watching in the attempt “to navigate uncertain terrain but also as naturally curious human beings inclined to make sense of their social habitat” (Anderson 2004: 23). This mechanism helped overcome boundaries between researcher and informant and favoured a more inclusive production of knowledge. Reflections on consumption were particularly common among my interlocutors given that grocery shopping often represented the only *social activity* outside the space of the home people engaged in. The supermarket became the main venue of observation and investigation for both my participants and me, and a key site of socialisation, even when this consisted of socially distanced interactions.

Ultimately, my analysis does not aim to draw general lockdown trends or make broad cross-country comparisons between anthropologically incommensurable socio-cultural contexts – this was not the point or within the scope of this both time-limited and time-sensitive research during a period of great personal and collective uncertainty. This disjunctive material is not meant to be reconciled in a way that can be generalised or comparatively extended beyond my observations during an exceptional time limited to the first few months of the pandemic. The material I present in this paper may even appear too anecdotal, although by now we should be able to appreciate the long-nurtured value of anecdotes and the way unique instances, encounters and experiences can enrich our understanding and inform our thinking. The

research, moreover, is clearly embedded within my own personal experience of the pandemic as we collectively and intensively pondered over this extraordinarily peculiar time of our existence. On the one hand, in this paper I aim to offer a perspective on the great analytical potential of the pandemic as a rupture of the ordinary that allows us to study the salience of the mundane. On the other hand, the main themes of this paper can be treated as a starting point for further qualitative research on ordinary and extraordinary rituals of grocery shopping beyond the current pandemic. The quotes I selected for this paper are meant to help recall something that participants, readers and I as the author can most likely relate to or have come across during the first few months of the pandemic. This could also feed into a different conversation on the practical limitations of formalised research and the value of experimental, autoethnographic and even organic or spontaneous research, especially on mundane issues of everyday life.

By focusing on material cultures of grocery shopping and by grasping an opportunity to conduct research on the anthropological ambivalences between the apocalyptic and the prescient, this paper is organized as follows. I first provide an account of consumption cultures of preparedness and consumerist practices of panic. This allows me to locate consumption within discourses on millenarianism and to trace the moral construction of grocery shopping as an *ordinary act* that ought to remain so – in this sense, prophetic material cultures of emergency and preparedness seem to clash with the moral and temporal order of everyday grocery shopping. I then consider the orderly aspects of consumption as tangible sources of comfort and mechanisms of control. In doing so, I explore the ritualistic aspects of shopping during Covid-19. Finally, I bring attention to forms of conspicuous consumption that became accentuated and discursively evident in a moment of crisis. This will ultimately allow me to anthropologically *re-socialize* supermarkets as deeply charged social places.

Viral and (un)reasonable orders of consumption

When lockdown measures were enforced in the spring of 2020, even as restaurant delivery services adapted to new regulations, supermarket provisioning came to represent almost the totality of most people’s consumption. Due to increased home consumption, less frequent trips to the shops, long physical and virtual queues, and the contingency of having to self-isolate, the act of loading shopping carts more than usual materialized as a sensi-

ble choice for most shoppers. However, practices of consumption in a state of emergency were constructed in parallel to the social pathologizing of panic buying in public narratives, popular discourses and academic writing. Nash (2020) interprets panic buying as a form of “irrational exuberance” (see Shiller 2000). The term indicates a state of consumerist and euphoric myopia that leads people to overestimate a commodity’s “true” value. In Marxist terms, *panic buyers* thus engage in a form of commodity fetishism (with toilet paper as probably the most fetishized Covid-19 commodity in Britain), whereby essential goods acquire a new value independently from the resources involved in their production, their material properties or actual functionality. This “viral” state supposedly prevents people from seeing the detrimental effects of their consumption behaviour and ends up creating a self-fulfilling prophecy. Put simply, the allegedly *irrational* fear of a shortage of key goods ends up contributing to their temporary unavailability on supermarket shelves due to stockpiling. The theme of “irrationality” was also popular among my interlocutors when commenting on empty shelves. For example, while shaking his head, a Tesco stock manager remarked that “people are simply panicking and buying irrationally.” A Waitrose shopper – who spontaneously approached me while I was talking to supermarket staff assuming I was complaining about the store’s low stock – repeatedly emphasized that “people are going insane; they take more than their fair share ... It’s irrational. People are going mad.”

As I approach the concept of panic buying, I am wary of writing off consumers’ behaviour as simply “irrational.” During the early phase of growing demand across supermarkets, most of my English interlocutors struggled to make sense of the conspicuous absence of toilet paper on supermarket shelves. Despite that, most of them would make sure to grab an extra pack before leaving the supermarket. Aside from people’s cognitive biases in assessing their shopping behaviour and the behaviour of others (see Jones and Nisbett 1971), the expectation that people will stockpile supposedly makes the purchase of extra rolls a rational choice. In the words of a shopper I met in Aldi: “Yes, we are stocking. You need to, because you don’t know what will happen ... People are panicking, so we have to stock up.” It is not just the expectation that others will *irrationally* buy, but the expectation that others will *rationally* respond to an expectation of hoarding behaviour by securing their own stock. Attempts to distinguish orderly and rational consumption of preparedness from irrational and impulsive consumption of panic are morally dubious and highly problematic from both a discursive and practical perspective. Different moralities of

material culture dictate what constitutes a sensible and healthy relationship with material goods and distinguish “excessive” from “appropriate” accumulation. In this regard, Kilroy-Marac (2018) looks at popular imaginaries about collecting and hoarding in North America and the UK. Hoarders are qualified as individuals unable to exercise control over things; they become overpowered by the material world:

The closeness they demonstrate toward their belongings seems inappropriate to the outside observer – too emotional, too absorbed, too blurred with the people themselves. From a non-hoarder’s perspective, hoarders appear to care too much and not enough, all at once (Kilroy-Marac 2018: 34).

While hoarding is a clinically recognised condition, panic buyers are similarly constructed as supermarket “loose cannons,” who misinterpret the *true* value of goods; who are *too* concerned with stockpiling things and *not enough* about others’ needs; who believe to be supermarket experts by managing to secure goods but, in reality, ignore the *appropriate* shopping behaviour to be adopted. This ultimately creates an *indecorous* spectacle out of what usually is an unremarkable act of everyday life.

Especially in the UK, the mediated construction of panic buying through reportages of distressed supermarket staff (Mann 2020; Kale 2020), shoppers fighting over toilet paper (Laws 2020; Christodoulou 2020) and health workers in tears due to their inability to find food after long shifts (O’Reilly 2020) created an apocalyptic picture of supermarket consumption. People are increasingly used to the politics of emergency and proficient in the language and aesthetics of apocalypticism, from sci-fi to conspiracy theories and radical environmentalism (see Barkun 1990, 1996; Stewart and Harding 1999; Toscano 2010). In this regard, Franco – an unemployed man in his early 50s from Palermo (Italy) – offered a transcendental explanation of the pandemic and its corresponding mode of consumption:

You know the Lord ... I don’t know if you believe. But I do believe. He put us to test to allow us to relish the taste of life again. Many people didn’t understand the meaning of life anymore. I see that people are now paying more attention to the small things of life. It was a nice message despite these disgraceful circumstances.

In his view, alienating, fast-paced and self-destructive consumerism called for divine intervention to let us “taste” again the pleasure of “consuming” life together in a simple and modest way. This speaks to the man’s morality of consumption and his views on the “appropriate” relationship with consumer goods, largely rooted in Christian culture (see Parry and Bloch 1989). While

in Franco's case the pedagogy and even the poetics of viral consumption are based on moral and religious grounds, Felicity – a 60+ year-old woman from the West Midlands (UK) who works several jobs as a chef – re-worked this apocalypticism of consumption in political terms. In her shopping diary she wrote:

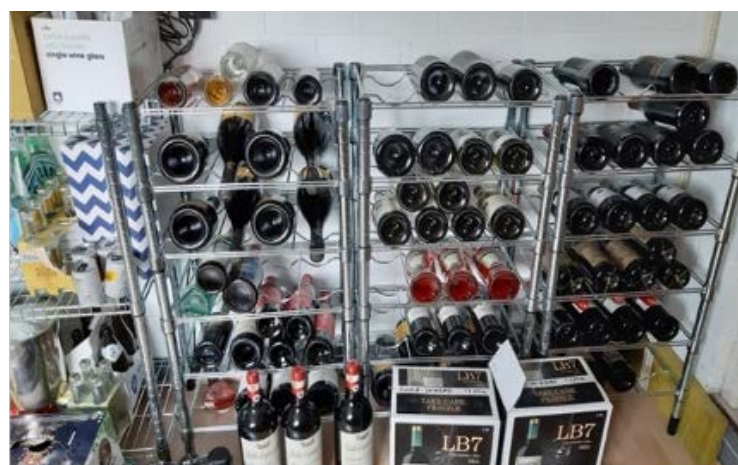
I will explain why we chose not to panic buy. Over the past 12 months we have been gathering a few things together (tinned and jar items, tea bags, pasta, rice, etc.). Because of Brexit and the uncertainty of that. Little did we know worse was to come ... In hindsight, it was a good thing because you haven't been able to get a toilet roll around here.

This form of preparedness, which reflects Felicity's perception of the geopolitics of consumption, was largely derided by her daughter, Lucy, who was keen for Felicity to send me pictures of her pantry (below) to show what Lucy saw as consumption extravaganza and paranoia.

Here research on "preppers" can be particularly telling. Preppers – often defined as survivalists – are people who *prepare* for all sorts of emergencies, from earthquakes to nuclear wars. They put a strong emphasis on DIY material culture, and pantry stocking is most certainly an important element of prepping. Huddleston (2018) notes that in the US, preppers are typically depicted in popular culture as political or religious extremists. They represent a source of suspiciousness and potential danger in public narratives. Huddleston, however, emphasizes that preppers – mostly consisting of fairly educated, young people in full-time employment – tend to be community-oriented individuals. The stigma around prepping aligns with Faubion's (2001) account of contemporary views on millennialism. In his analysis, while millennialism represents a comprehensive worldview and complex pedagogy, it is dismissed as lunacy. This form of social stigma is also common among scholars, who largely adopt a defensive behaviour and try to distance themselves from their millenarian object of study:

Some of its devices are transparent: rationalist mockery, bemused or belittling, which is content to dismiss as foolish or infantile whatever might threaten to reflect back to it the extra-rational grounds of its own complaisance; and that sort of behavioural scientism that rapidly weaves the feathery headdress of a psychopathological profile (Faubion 2001: 33).

This resonates with the experience described in the prelude of me awkwardly buying toilet paper for Amelia and feeling tempted to self-identify as a researcher to morally requalify my act of consumption and make my socio-intellectual and class position somewhat self-explanatory.



FIGURES 3, 4, 5: Photos sent by Felicity picturing her well-stocked pantry ahead of Brexit

By taking us back to the metaphor of diasporic Cassandras, Faubion (2001: 18) writes: “The paranoid are the inheritors of Cassandra’s curse: their suspicions meet with bemused dismissals; their knowledge falls on obstinately deaf ears.” With regard to provisioning, both material cultures of preparedness and forms of viral consumption or panic buying are largely pathologized. Whether too methodically prepared or emotionally unprepared, they clash with the unspoken code of everyday consumption, whereby supermarket provisioning should be grounded between the temporal brackets of a *reasonable present*. Prophetic supermarket consumption, in conclusion, is either suspicious, psychotic or morally condemnable.

Consumption as order, control and ritual

At the beginning of the pandemic, the emptiness of supermarket shelves provided a strong visual signal that things were out of place or out of order due to their very absence. Bille *et al.* (2010: 179) refer to this as the “ambiguous materiality” of absence, namely the social presence of absent material bodies. The absent body of things proves to have an agency of its own and looks particularly conspicuous in the abundance of modern consumerism (Hetherington 2004). In the context of the pandemic, it symbolized people’s reaction to a perceived threat. If commodities can signal a threat through their absence on supermarket shelves, the hoarding of commodities can represent a way to re-establish order through their presence at least on domestic shelves. Materiality is therefore simultaneously configured as a cue of social (dis)order and a tangible source of comfort – this is revealed in moments of crisis when order is disrupted, and coping mechanisms are employed to re-establish such order.

From a Freudian perspective, the hoarding of toilet paper and the anxiety over its absence have been closely linked to people’s primordial need for order (Halford 2020) and instincts of social survival (Kluger 2020). While I will not go down the Freudian route, it is true that panic buying has been largely interpreted both by experts and non-experts as an (irrational) control mechanism (Garbe *et al.* 2020). In her folk ethnography of Covid-19 consumption, Lucy – Felicity’s 30-year-old daughter – commented: “As for panic buying, I think it’s just hysteria. I guess that if you look at the psychology of it, people can’t control the virus, but they can maybe control how they react to the virus ... It’s a fear of being out of control.” Along the same lines, contrary to the growing trend among British consumers of less copious and more frequent grocery shopping (KPMG/Ipsos Retail Think Tank 2018), a shopper I met at a

Sainsbury’s superstore in Cambridge remarked with a hint of pride that she did not need to panic buy as she relied on a carefully put together weekly food planner. Due to her skills in house management and supermarket provisioning, she felt in full control while grocery shopping. In her eyes, panic buyers become constructed almost as “sloppy” and “disorganized” and stockpiling emerges as a coping strategy for people who, unlike her, are not in control.

If consumption is interpreted as a control mechanism, it is unsurprising that my interlocutors in a vulnerable socio-economic position were more likely to stock their pantries. Rosa – mother of three in her 40s – is part of the informal economy in her small town in Southern Italy. She is an off-the-books domestic worker and her husband is an off-the-books construction worker; if they do not set foot outside the house, the family has no income to rely on. As news broke about the first Italian cases of coronavirus, Rosa decided to do some prepping. She claims to have bought 25kg of flour and 1kg of fresh yeast: “I spent €500 at the supermarket, I took everything and more. From that day it’s been almost four weeks. May the Lord bless us.” By contrast some of my upper-class interlocutors from the same area ridiculed forms of supermarket prepping and some of the precautionary measures employed by stores. Among them, Giancarlo defiantly went to the shops daily despite official recommendations and only wore a face mask in the stores where it was mandatory. His wife commented: “Maybe it’s because I am not an anxious person, but I would feel ridiculous living in fear of touching another person in the supermarket by mistake.” While the couple did not change their shopping routine, they started buying more delicacies (*sfiziosità*) for virtual happy hours with family and friends as afforded by their social class.

Building on these links between consumption and control, anthropologists have long appreciated the increase in ritual activities in moments of crisis or socio-political distress (see Homans 1941; Kluckhohn 1942). According to Douglas and Isherwood (1979: 43), consumption consists of a series of rituals whose function is “to make sense of the inchoate flux of events.” Shopping provides the infrastructure for the performance of such rituals. In line with a classic structure of ritual, in the time of Covid-19, supermarket visitors would wait in socially distanced lines – usually alone and in silence – marking their temporal and spatial abstraction. Especially in Italy, where stricter measures were enforced, this step would entail a prior preparatory stage aiding the ritual with special gear, namely gloves and face masks. Once the wait is over, shoppers would transit into the liminal space of the supermarket. There, they

would learn about the pandemic through a change in the material culture and social experience of grocery shopping: one-way routes, emptier shelves, fuller shopping carts, no cash, no touching, etc. In the suspended space of liminality, shoppers would often end up grabbing a few extra goods and items would start piling up in their carts due to the uncertainty of what is needed in a pandemic and for how long. Finally, shoppers are ready for reaggregation through a process of cleansing. As soon as they pay, leave the supermarket or step home, they apply hand sanitizer or wash their hands. They sort the groceries away and return to the familiar safety of the home. This ritualistic experience also applied to consumers that did not physically go grocery shopping. In their hand-written shopping diary, for example, Maria and Luca – an elderly couple from Bologna – provided a detailed account of their collection and cleansing procedure when their children delivered their groceries:

Shopping bags are left at the bottom of the stairs. We greet my daughter or son from the window. Luca goes back and forth to bring all the bags into the kitchen. We lay a cloth on the kitchen table, which will then be disinfected and exposed to the sun. The bags are emptied onto the cloth and taken to an empty room, where they will stay untouched for three days.

Similarly, online shoppers would long stare at their number in virtual queues or endlessly refresh supermarket websites in the hope of finding an available delivery slot, before performing their ritual of collection and ablution.

This newly reconfigured and intensified ritual activity should be explored in the context of the other rituals that people ordinarily perform. Among my interlocutors, not only did the pandemic suddenly configure supermarket shopping as a new rite of passage, but it also quickly defined new domestic rituals of consumption while replacing old ones. Many of my Italian participants, for instance, interrupted or limited their consumption of *espresso*, which they largely associated with a quick pit-stop at their local café (*bar*). With lockdown, life slowed down and so did the drinking of coffee, with teas and infusions becoming more popular. One Italian family even established a new ritual around tea drinking, an item that would not normally feature in their pantry: every day at 6 p.m., they would all gather around the TV, listen to the daily national bulletin on the spread of the virus, and drink tea. Similarly, in connection to her increase in alcohol consumption, Felicity – who during lockdown had her 25-year-old son, Oscar, back at home – described a new home ritual: “Every day, by 4 p.m. Oscar will say ‘Should we have a beer or a glass of wine?’ Especially when the sun is shining, this has become a very nice, new family tradition.” These examples do not mean to reflect general consumption trends but speak

to the institution of new rituals of consumption within the family. The extraordinary of the pandemic gave visibility to shopping and consumption as the infrastructure for routinisation. In this regard, Mary Douglas (1972) highlights the importance of sequence and the order of meals throughout the ordinary week. Many of my interlocutors instituted new Sunday rituals of consumption as a way to re-establish temporal control over the passing of days, especially when household members did not have an occupation to attend to. One Italian family would dress nicely for Sunday meals “as if we were going to church.” Another family, once restaurant delivery services became available, would make the day special by treating themselves to a nice take-out meal.

Supermarkets as social places

Grocery shops as liminal, ritualistic spaces might bring to mind Augé’s (1995) interpretation of supermarkets as spaces of passage, what he calls *non-places*. Anthropologically speaking, non-places represent anonymous and socially sterile transit points that exist outside space and time. Together with other places of passage produced by super-modernity – such as highways and airports – supermarkets do not allow for identification and socialisation, being “surrendered to solitary individuality, to the fleeting, the temporary” (Augé 1995: 78). Supermarket visitors become anonymous shoppers; their identity does not go beyond that of consumers. They walk around clinical aisles, read impersonal labels, select mass-produced goods and hand a credit card to a worker or self-check-out machine, before walking out to carry on with real and meaningful social life. Contrary to Augé’s somehow outdated account, through the experience of the extraordinary my research shows that the transience of places of supermodernity does not necessarily qualify them as *asocial*. While it might be true that modernity “pushes them into the background” (Augé 1995: 77), supermarkets still exist as places where social relations and identities are formed and performed. After all, consumption, including grocery shopping, has been interpreted as an inherently social activity even in the world of mass-produced commodities (Miller 1995, 1998 and 2008) and everyday material culture as having the ability to shape social identities (Attfield 2000; Tilley *et al.* 2006; Woodward 2007).

Similar to Rial and Goidanich’s (2012) ethnography of grocery shopping in Brazil, in my research supermarkets are far from being meaningless places of passage; they are a key locus of instant and pedagogic socialisation, paradoxically even when this consists of socially distanced interactions. Some of

my participants came to see supermarkets as a source of entertainment, an activity to plan for or fill the day with. Some of them strategically timed their outings to maximize their opportunity to engage in an activity outside the house. Supermarket workers in the UK reported that shoppers became more talkative during the lockdown (Kale 2020) and a few participants even told me about being involved in, or having witnessed, heated arguments in supermarkets. While in some cases the pandemic unleashed the social potential of supermarkets, in others it betrayed the ordinary and often unconscious expectation of grocery stores as casually social places. One woman from Biella (Italy), for instance, was deeply offended when she was prevented by supermarket staff from chatting (at a safe distance) with a friend she bumped into because during lockdown people were not allowed to “shop together.”

During the pandemic the supermarket was also experienced by most as the only *social place* where to observe and study other people. Anderson’s (2004: 21) description of folk ethnography as a (distanced) social exercise is particularly fitting:

The curious will sometimes gawk at strangers, but most often, people are polite and, from a safe distance, watch others unobtrusively, if indirectly. Others may be reluctant at first, only to find themselves unavoidably overhearing conversations that pique their interest; then they eavesdrop and collect stories, which they may either repeat to friends or keep to themselves.

According to Anderson, this process represents the unconscious, formative experience that determines the foundation of our behaviour and code of conduct in public. Under the extraordinary circumstances of the pandemic, shoppers – as folk ethnographers – appeared to be more receptive and alert because, among other things, they had more to learn about themselves and others. Monica, daughter of Maria and Luca (the elderly couple from Bologna), noted that during lockdown she started remembering the faces of those she happened to shop with, as well as supermarket employees: “Before COVID, you didn’t know who was shopping next to you. Each one of us was on their personal ‘track.’ Now, you remember exactly who was walking around the aisles.”

Building on this interpretation of grocery stores as *social places*, the supermarket also powerfully epitomizes and objectifies class relations, particularly in the UK. Consumption has long been recognized as a status marker (Veblen 1899) and the source and expression of cultural capital and class (Bourdieu 1984). In the contemporary age of consumerism, the axiom *you are what you eat* could be easily rewritten as *you are where and what you buy*. This largely satirized element of the British class system became particularly evident in

the early phases of emergency shopping across different retailers. Consider the below photos of supermarket toilet paper sections, taken on the same day at two stores located next to each other. The top photo was taken in Asda – quoted in the Guardian (Jeffries 2004) as the store “for people who aspire to have a second home anywhere but probably never will” – and the second photo in a supermarket-only Marks & Spencer (M&S) – a store with the reputation for appealing to upper middle-class sensibilities and pockets.



FIGURE 6: Toilet paper section in Asda (Beehive centre, Cambridge UK) 12/03/2020



FIGURE 7: Toilet paper section in M&S (Beehive centre, Cambridge UK) 12/03/2020

M&S is not generally considered a store where people buy in bulk and go for provisioning of basic goods, although this store was particularly large and very well-equipped. While bearing this in mind, in mid-March the experience of walking out of Asda – where staff were already overwhelmed, and shelves already half emptied – and stepping into M&S was to be turned into a prophetic Cassandra.

The material experience and the discursive formulation of supermarket shopping radically differed across the two stores and participants from different social classes. An M&S shopping assistant, for instance, told me calmly but with a hint of pride:

All regular here, we did not have any problem with people stockpiling. I know that Tesco and other shops set limits on the number of items that you can buy, but not here, we don't do that ... Maybe we are running low of hand sanitizer, let me check ... Yes, we are out. But I may have some in the back. People here are shopping as usual.

Similarly, an elderly woman in M&S, who was buying fresh food with her husband, when I enquired about her shopping experience, told me rather abruptly: “We shop here every week ... we are shopping as normal.” After I thanked her for her time, she remarked again: “This is our regular shop. Just shopping as normal.” The woman was almost offended that someone could think that she was at *her* supermarket for anything other than her *ordinary* shopping, or worse that she would engage in something *extraordinary* such as panic buying. This highlights the class-related sociability afforded by grocery stores and the stigma attached to prophetic modes of consumption as explored in previous sections.

Rocheftort (2007) maintains that supermarkets as *asocial places* allow for anonymous purchases free from the judgement of other shoppers. Consumers rely on this sense of privacy to express and objectify intimate wants through shopping. Yet, social anxieties and fears of shaming for personal consumer choices at the supermarket became particularly evident during the lockdown. During my fieldwork in Cambridge, shoppers with carts exclusively made up of bulk and non-perishable goods denied doing some prepping. Others claimed they were not thinking about coronavirus at all, when clearly the grocery store already felt and looked very different.

An Italian man I met in front of Asda in Cambridge with only toilet paper in his cart, when I first enquired about his purchase, replied he had run out. Once we mutually identified as Italians and switched to our mother tongue, he admitted he was buying toilet paper “because people were crazy buying it.” This



FIGURE 8: Carts of shoppers who claimed to be doing a non-pandemic-related shopping

consumption *shame* was less dominant in Italy, where supermarkets were less sensationalized in public narratives of the pandemic. Having had the chance to get to know her personality, I even suspect that Rosa – the Italian domestic worker I mentioned in my previous section – exaggerated the amount of money and quantity of food she was able to buy with a single trip to the shops. The fact that she did not hide stockpiling but perhaps even emphasized the grandeur of her supermarket expedition speaks to her version of conspicuous consumption. In this context, *buying* and *not buying* as well as buying *what* and *where* figure as charged social choices embedded within a social class system and qualify supermarkets as charged social places.

Conclusion

During my fieldwork I met Amelia, the shopper from the prelude, for two consecutive days in two different shopping areas. After our encounter in Aldi, I met her again in Asda, where I helped her shop for her family and friends (figure 9).

She is a British-Jamaican woman in her 60s, who was a carer until 2014 when her health issues constrained her to a wheelchair. By her own admission, her precarious health and economic condition exacerbated her anxieties towards the then-imminent pandemic. Amelia proved to be an expert in supermarket material culture by skilfully grabbing products, recognizing brands and correctly guessing prices. However, in the extraordinary space of liminality of the supermarket, she seemed to be inspired by whatever item was running low and whatever she could glimpse in other people's shopping carts, keen to participate in the collective ritual of emergency consumption. After

Asda, she announced that we were going to the B&M store next door, in her words, “to look for other stuff I need.” When I further enquired, she could not tell me what that was, signalling her moral rather than material need for things as a source of control and comfort. While we shopped, she resorted to religious and millenarian expressions such as “I pray that I’m covered in His blood.” As we walked around supermarket aisles, people stared at her overloaded wheelchair. Two young men walked past Amelia and one of them giggled “That woman was covered in toilet paper” to which the other replied “Yeah, that’s what I’m saying. It’s insane.” While grateful for my help, Amelia suspected that I was skeptical, or even judgmental, about her *need* to buy more. When her friends insistently called and messaged her to add more items to her shopping list, she told me: “See? I wasn’t lying yesterday. I have people I need to buy and care for.”

I met Amelia at the beginning of my fieldwork, but her story perfectly summarizes the main conclusions of this paper. Using the pandemic experience as an entryway to explore the taken-for-granted salience of everyday consumption, I explored ritualized social and moral orders of grocery shopping in English and Italian supermarkets. More specifically, I looked at prophetic forms of consumption as responding to people’s cosmologies of everyday



FIGURE 9: Amelia after shopping in Asda

material culture. Grocery shopping and consumption have been interpreted as rituals that morally and materially organize social life by giving people a sense of order and control. The experience of the extraordinary allowed for the anthropological re-socialisation of supermarkets as places where, among other things, we may learn about others and perform what we want others to learn about us. The rupture of everydayness helped highlight the salience of temporal cosmologies of consumption. The tendency to pathologize prophetic grocery shopping speaks to the normative construction of supermarket provisioning as grounded in the temporal order of everydayness. Similarly, the institution of new rites may facilitate the transition into a new present marked by the pandemic and help cope with the idea of an unpredictable future.

REFERENCES

- Alford, Henry, 2020, What Would Freud Make of the Toilet-Paper Panic? *The New Yorker*, 23 March. Available at: <https://www.newyorker.com/magazine/2020/03/30/what-would-freud-make-of-the-toilet-paper-panic>.
- Anderson, Elijah, 2004, The Cosmopolitan Canopy, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 595, 1: 14-31.
- Ahmad, Araz Ramazan, Murad Ahmad Hersh Rasool, 2020, The impact of social media on panic during the Covid-19 pandemic in Iraqi Kurdistan: online questionnaire study. *Journal of Medical Internet Research*, 22, 5: e19556.
- Appadurai, Arjun, 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- Appadurai, Arjun, 1990, Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, *Theory, Culture & Society*, 7, 2-3: 295-310.
- Arafat, S.M. Yasir, Sujita Kumar Kar, Marthoenis Marthoeni, Pawan Sharma, Ehsanul Hoque Apu, Russell Kabir, 2020, Psychological underpinning of panic buying during pandemic (COVID-19), *Psychiatry research*, 289: e113061.
- Arafat, S.M. Yasir, Sujita Kumar Kar, Russell Kabir, 2021, Possible controlling measures of panic buying during COVID-19, *International Journal of Mental Health and Addiction*, 19, 6: 2289-2291.
- Attfield, Judy, 2000, *Wild Things. The Material Culture of Everyday Life*, Oxford, Berg.
- Augé, Marc, 1995, *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, London, Verso.
- Barkun, Michael, 1990, Racist apocalypse: millennialism on the far right, *American Studies* 31, 2: 121-140.
- Barkun, Michael, 1996, *Millennialism and Violence*, London, Cass.
- Barnes, Stuart J., Melisa Diaz, Michela Arnaboldi, 2021, Understanding panic buying during COVID-19: a text analytics approach, *Expert Systems with Applications*, 169, e114360.
- Beatty, Timothy, Jay Shimshack, Richard Volpe, 2019, Disaster Preparedness and Disaster Response: Evidence from Sales of Emergency Supplies Before and After Hurricanes, *Journal of the Association of Environmental and Resource Economists*, 6, 4: 633-668.
- Bentall, Richard, Alex Lloyd, Kate Bennett, *et al.*, 2021, Pandemic buying: testing a psychological model of over-purchasing and panic buying using data from the United Kingdom and the Republic of Ireland during the early phase of the COVID-19 pandemic, *PLOS One*, 16, 1: e0246339.

- Benussi, Teo, Ruiyi Zhu, 2020, Diasporic Cassandras: time, space, and ethos among transnational Chinese and Italians at the time of COVID-19, *Somatosphere: Science, Medicine, and Anthropology*. Available at: <http://somatosphere.net/forum-post/diasporic-cassandras-covid19/> (accessed on 20 June 2020).
- Mikkel, Bille, Frida Hastrup, Tim Flohr Sørensen, eds, 2010. *An Anthropology of Absence: Materializations of Transcendence and Loss*. Berlin: Springer.
- Bourdieu, Pierre, 1984, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London, Routledge.
- Campbell, Colin, 1995, The Sociology of Consumption. *Acknowledging Consumption: a review of new studies*. Miller Daniel, ed, London, Routledge: 96-126.
- Christodoulou, Holly, 2020, Roll with the punches: Supermarket shoppers fight over loo roll and panic buy booze in UK coronavirus lockdown chaos. *The Sun*, 17 March. Available at: <https://www.thesun.co.uk/news/11192248/coronavirus-supermarketpanic-lockdown/>.
- Douglas, Mary, 1972, Deciphering a Meal, *Daedalus*, 101, 1: 61-81.
- Douglas, Mary, Baron Isherwood, 1979, *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*, New York, Basic Books Inc.
- Dulam, Rithika, Kazuo Furuta, Taro Kanno, 2020, An Agent-Based Simulation to Study the Effect of Consumer Panic Buying on Supply Chain, *Communications in Computer and Information Science*, 1233: 255-266.
- Dulam, Rithika, Kazuo Furuta, Taro Kanno, 2021, Consumer panic buying: realizing its consequences and repercussions on the supply chain, *Sustainability*. 13, 8: 4370.
- Faubion, James D., 2001. *The Shadows and Lights of Waco: Millennialism Today*. Princeton: Princeton University Press.
- Garbe, Lisa, Richard Rau, Theo Toppe, 2020, Influence of perceived threat of COVID-19 and HEXACO personality traits on toilet paper stockpiling, *PLOS One*, 15, 6: e0234232.
- Hall, Michael C., Girish Prayag, Peter Fieger, David Dyason, 2021, Beyond panic buying: consumption displacement and COVID-19, *Journal of Service Management*, 32, 1: 113-128.
- Hetherington, Kevin, 2004, Secondhandedness: consumption, disposal and absent presence, *Environment and Planning D: Society and Space*, 22, 1: 157-173.
- Homans, George Caspar, 1941, Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown, *American Anthropologist*, 43: 164-172.
- Huddleston, Chad, 2018, For Preppers, the Apocalypse is Just Another Disaster. *Sapiens*, 14 March. Available at: <https://www.sapiens.org/culture/prepping-anthropology/> (accessed on 14 July 2020).

- Islam, Tahir, Abdul Hameed Pitafi, Vikas Arya, Ying Wang, Naeem Akhtar, Shujaat Mubarik, Liang Xiaobei, 2021, Panic buying in the COVID-19 pandemic: a multi-country examination, *Journal of Retailing and Consumer Services*, 59: e102357.
- Jeffries, Stuart, 2004, 'I'm rich and I'm living well. Shopping here is part of that', *The Guardian*, 12 March. Available at: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2004/mar/12/foodanddrink.shopping>.
- Jones, Edward E., Richard E. Nisbett, 1971, *The actor and the observer: Divergent perceptions of the causes of behaviour*, New York, General Learning Press.
- Kale, Sirin, 2020, 'People were like animals!' How supermarket staff watched the coronavirus crisis unfold, *The Guardian*, 26 May. Available at: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2020/may/26/people-were-like-animals-how-supermarket-staff-watched-coronavirus-crisis-unfold>.
- Kilroy-Marac, Katie, 2018, An order of distinction (or, how to tell a collection from a hoard), *Journal of Material Culture*, 23, 1: 20-38.
- Kluckhohn, Clyde, 1942, Myths and rituals: A general theory, *Harvard Theological Review*, 35: 45-79.
- Kluger, Jeffrey, 2020, In the Wake of the Coronavirus, Here's Why Americans Are Hoarding Toilet Paper, *Time*, 14 March. Available at: <https://time.com/5803273/hoarding-toilet-paper/>.
- KPMG/Ipsos Retail Think Tank, 2018, *What does the future hold for the UK grocery sector?* Available at: <http://www.retailthinktank.co.uk/whitepaper/what-does-the-future-hold-for-the-uk-grocery-sector/> (accessed on 20 August 2020).
- Kulemeka, Owen, 2010, Us Consumers and Disaster: Observing "Panic Buying" During the Winter Storm and Hurricane Seasons, *Advances in Consumer Research*, 37: 837-838.
- Laws, Joseph, 2020, Moment Asda shoppers scuffle over toilet roll and Tesco customer is kicked out in water-stockpiling row as supermarket selfishness continues, *Daily Mail*, 19 March. Available at: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-8132083/Asda-staff-try-pull-shoppers-apart-fight-toilet-roll.html>.
- Lazar, Sian, 2012, Disjunctive comparison: citizenship and trade unionism in Bolivia and Argentina, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 2: 349-368.
- Leung, Janni, Jack Yiu Chak Chung, Calvert Tisdale, Vivian Chiu, Carmen C.W. Lim, Gary Chan, 2021, Anxiety and panic buying behaviour during COVID-19 pandemic-A qualitative analysis of toilet paper hoarding contents on Twitter, *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18, 3: e1127.
- Linsa, Samuel, Sibebe Aquino, 2020, Development and initial psychometric properties of a panic buying scale during COVID-19 pandemic, *Heliyon*, 6, 9: e04746.
- Naeem, Muhammad, 2021, Do social media platforms develop consumer panic buying during the fear of Covid-19 pandemic, *Journal of Retailing and Consumer Services*, 58: e102226.

- Mann, Robert, 2020, Sainsbury's staff forced to barricade entire aisle from panic-buying shoppers to restock toilet roll, *The Sun*, 20 March. Available at: <https://www.thesun.co.uk/news/11216719/sainsburys-staff-barricade-isle-toilet-roll/>.
- Loxton, Mary, Robert Truskett, Brigitte Scarf, *et al.*, 2020, Consumer behaviour during crises: preliminary research on how coronavirus has manifested consumer panic buying, herd mentality, changing discretionary spending and the role of the media in influencing behaviour, *Journal of Risk and Financial Management*, 13, 8: 1-21.
- Miller, Daniel, 1987, *Material culture and mass consumption*, Oxford, Basil Blackwell.
- Miller, Daniel, 1995, *Acknowledging Consumption. A Review of New Studies*, London, Routledge.
- Miller, Daniel, 1998, *A Theory of Shopping*, New York, Cornell University Press.
- Miller, Daniel, 2008, *The Comfort of Things*, Cambridge (UK), Polity Press.
- Nash, Stephen E., 2020, Why We Buy Weird Things in Times of Crisis, *Sapiens*. Available at: <https://www.sapiens.org/column/curiosities/panic-buying-coronavirus/> (accessed on 6 July 2020).
- O'Reilly, Luke, 2020, Critical care nurse breaks down in tears over empty shelves as she tells stockpilers: 'Just stop it', *Evening Standard*, 20 March. Available at: <https://www.standard.co.uk/news/uk/nurse-urges-public-stop-panic-buying-dawn-bilbrough-a4392596.html>.
- Prentice, Catherine, Jinyan Chen, Bela Stanticc, 2020, Timed intervention in COVID-19 and panic buying, *Journal of Retailing and Consumer Services*, 57: e102203.
- Parry, Jonathan, Maurice Bloch, 1989, *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- Rial, Carmen, Maria Elisabeth Goidanich, 2012, A Place Called Supermarket, *International Review of Social Research*, 2, 1: 143-156.
- Rocheffort, Robert, 2007, *Le Bon Consommateur et le Mauvais Citoyen*, Paris, Odile Jacob.
- Shiller, Robert J., 2000, *Irrational Exuberance*, Princeton, Princeton University Press.
- Stewart, Kathleen, Susan Harding, 1999, Bad Endings: American Apocalypses, *Annual Review of Anthropology*, 28: 285-310.
- Taipale, Sakari, Manuela Farinosi, 2018, The Big Meaning of Small Messages: The Use of WhatsApp in Intergenerational Family Communication, *4th International Conference on Human Aspects of IT for the Aged Population*, Cham, Springer International Publishing: 532-546.
- Taylor, Steven, 2021, Understanding and managing pandemic-related panic buying, *Journal of Anxiety Disorders*, 78: e102364.
- Tilley, Christopher, Webb Keane, Susanne Küchler, Mike Rowlands, and Patricia Spyer, 2006, *Handbook of Material Culture*, London, SAGE Publications Ltd.

- Toscano, Alberto, 2010, *Fanaticism: On the Uses of an Idea*, London, Verso.
- Tsao, Yu-Chung, Praveen Vijaya Raj Pushpa Raj, Vincent Yu, 2019, Product substitution in different weights and brands considering customer segmentation and panic buying behaviour, *Industrial Marketing Management*, 77: 209-220.
- Turner, Victor, 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca, Cornell University Press.
- Veblen, Thorstein, 1899, *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*, New York, The Macmillan Company.
- Woodward, Ian, 2007, *Understanding Material Culture*, London, SAGE Publications.
- Yuen, Kum Fai, Xueqin Wang, Fei Ma, Kevin X. Li, 2020, The Psychological Causes of Panic Buying Following a Health Crisis, *International journal of environmental research and public health*, 17, 10: e3513.

Silvia BINENTI is an urban ethnographer interested in political everydayness. She is a PhD candidate in Human Geography at University College London (UCL) and graduated with an MPhil in Social Anthropology from the University of Cambridge. Her current research explores the relationship between politics, pop culture and materiality.

silvia.binenti.16@ucl.ac.uk

This work is licensed under the Creative Commons © Silvia Binenti
“People are going mad”. A disjunctive comparison of rituals of grocery shopping at the beginning of COVID-19 (March-June 2020).

2023 | ANUAC. VOL. 12, N° 1, GIUGNO 2023: 29-56.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5212



Dare forma al sangue

Sistema di parentele tra cavalli nel Palio di Ronciglione

Nicola MARTELLOZZO

Università di Torino

ENGLISH TITLE: Shaping the blood. Kinship system between horses in the *Palio* di Ronciglione

ABSTRACT: Racehorses are the result of a thousand-year-old human domestication through breeding. These practices of selective reproduction are based on the creation and manipulation of non-human kinship, which is inscribed in the genetic history of thoroughbred and half-bred. The result of an intense period of fieldwork, this research methodologically refers to multi-species ethnography and genealogical models to identify and examine one of these kinship systems relating to the racehorses in the *Palio* of Ronciglione (Italy). The comparison between the kinship patterns of these horses demonstrates the influence of Italian (notably Sardinian) breeding practices. The cultural categories of ancestry and genealogy are fundamental to comprehending the bloodlines intertwining. However – as this *Palio* shows – this deep form of human control still remains unable to grasp an otherness so explicit yet so familiar.

KEYWORDS: MULTISPECIES ETHNOGRAPHY; PALIO OF RONCIGLIONE (ITALY); NON-HUMAN KINSHIP; HORSE BREEDING; BLOODLINES



Introduzione

Questo articolo è dedicato all'analisi del particolare sistema di parentele tra i cavalli del Palio di Ronciglione; parentele che non sono affatto frutto della libera evoluzione di una specie, bensì il risultato del millenario modellamento operato dalle società umane sul cavallo domestico. Non ci occuperemo delle possibili forme di “parentela simbolica” tra cavalli e umani né di specifiche modalità di relazione interspecie in contesti performativi (Lawrence 1985; Mullin 1999; Brandt 2006; Maurstad, Davis, Cowles 2013; Bindi 2017; Birke, Thompson 2018) ma, più propriamente, della manipolazione consapevole e mirata delle linee di parentela da parte dell'uomo, e di come essa si rifletta all'interno di un palio di provincia. Cercheremo di evidenziare come questo fenomeno, in altre parole, rientri nei termini di una “parentela interspecie”. Con ciò non stiamo rispondendo all'invito di Donna Haraway a “generare parentele” (Haraway 2016), superando le categorie di stirpe (*ancestry*) e genealogia (*genealogy*). Al contrario, quello che proponiamo è un'immersione profonda in quest'ultime, osservando quanto attori non-umani – come i cavalli – possano essere “understood and valued as individuals, as representatives of the breed and embodiments of pedigree and lineage within the breed, and evaluated in relation to other members of the breed” (Nash 2020: 136). La ricerca si colloca pertanto nel ricco filone dell'etnografia multispecie (Ingold 1974; Kohn 2007; Haraway 2008; Kirksey, Helmreich 2010; Maurstad, Davis, Cowles 2013; Ogden, Hall, Tanita 2013), che nell'ultimo decennio ha visto una discreta diffusione anche in Italia (Breda 2016; Fabiano, Mangiameli 2019; Zola 2021). Sempre nel contesto antropologico italiano meritano una menzione a sé le ricerche di Letizia Bindi e Katia Ballacchino sulle carresi molisane (Bindi 2017; Ballacchino, Bindi 2018), competizioni rituali che prevedono la partecipazione di uomini, buoi e cavalli, così come gli studi di Gianfranco Spitilli sulla presenza dei bovini nelle cerimonie religiose dell'Italia centrale (Spitilli 2019). Pur situandosi all'interno dell'etnografia multispecie, questi lavori danno particolare enfasi alla dimensione patrimoniale del fenomeno, evidenziando il ruolo dell'animale come soggetto fondamentale per la “messa in atto” del patrimonio immateriale. Una dimensione che, specialmente le due antropologhe sopraccitate, hanno investigato anche negli aspetti più problematici, in cui la presenza non-umana diviene il fulcro di controversie tra istituzioni politiche, associazioni animaliste, gruppi comunitari.

Del resto, l'etnografia multispecie non riguarda solo le modalità di convivenza interspecie “positive” e di mutuo interesse – cui Haraway dedica un

peso particolare (Haraway 2008; 2016) – ma anche quelle asimmetriche e violente, basate sulla predazione o il controllo. L'addomesticamento millenario del cavallo rientra decisamente in questo tipo di intrecci, dove la soggettività animale viene profondamente “culturalizzata” proprio attraverso il controllo dell'accoppiamento. La manipolazione delle linee di discendenza è al cuore del *breeding*, ovvero l'insieme di pratiche di riproduzione selettiva per ottenere un determinato *breed*, termine che in inglese vale sia per “razza” che per “discendenza”. Le forme di parentela generate dal *breeding* ben si prestano a essere rappresentate graficamente con il metodo genealogico, originariamente introdotto in antropologia da Rivers (1910) e tuttora largamente utilizzato come strumento etnografico e negli studi di parentela. A tale riguardo, va rilevata l'implicita connessione tra i diagrammi genealogici e una certa “cultura della consanguineità” di stampo anglosassone particolarmente presente nei *pedigree* (Bouquet 1996; Holmes 2009: 60-63) – certificati che nascono proprio come garanzia del *breed* dei cavalli purosangue – e che ritroviamo anche nelle più recenti mappature genetiche di individui e popolazioni (Solinas 2015). Nonostante questo “debito”, gli antropologi hanno riservato il metodo genealogico alle parentele umane, applicandolo molto raramente ad altre specie. Negli studi sulla parentela, del resto, non v'è traccia di un interesse precipuo verso i non-umani (con la significativa eccezione dei primati) prima d'una dozzina d'anni fa (Peletz 1995; Bamford, Leach 2009; Nash 2020). Tra questi pochi lavori è particolarmente utile citare quello di Rebecca Cassidy (2009), che descrive come nella società britannica modelli genealogici umani e *pedigree* dei cavalli purosangue si siano sviluppati insieme, influenzandosi reciprocamente.

Cassidy annovera al suo attivo anche i principali studi antropologici sul mondo dei cavalli da corsa e del loro allevamento (Cassidy 2002; 2003; 2007). I suoi lavori pionieristici sulla cittadina inglese di Newmarket – luogo di nascita e centro mondiale delle corse di cavalli purosangue – rimangono un riferimento irrinunciabile per la chiarezza con cui ha saputo analizzare “the breeding, buying, selling and racing of horses” (Cassidy 2002: 9). In Italia, dove il mondo dell'ippodromo non è mai stato oggetto di studio antropologico, il contesto più simile a quello di Newmarket è il palio equestre, su tutti quello di Siena. Con l'eccezione della recente ricerca di Katia Ballacchino e del pregevole contributo di Cristina Franco (2008), la maggior parte degli studiosi si è concentrata sull'analisi sociale della festa e sulle componenti religiose e rituali (Dundes, Falassi 1986; Solinas 1987; Lanternari 1997: 302-309). Dal 2019 Bal-

lacchino è coinvolta in un progetto del Ministero della Cultura dedicato alla salvaguardia del Palio di Siena, inteso come patrimonio immateriale di valenza sia locale che nazionale; in questo senso, la comprensione del dispositivo festivo e rituale del Palio non sarebbe possibile senza considerare la partecipazione fondamentale dei cavalli, che anche a Siena ha risentito della nuova legislazione sull'impiego di mezzosangue. Lo studio di Franco si distacca dai precedenti per l'attenzione dedicata ai cavalli e in generale alla dimensione simbolica dell'animale nel palio senese, suggerendo un interessante accostamento con il fenomeno del totemismo¹. Certo è che il *breeding* dei cavalli purosangue, inteso come creazione di una discontinuità culturale all'interno di una specie non-umana, riflette e riproduce specifici valori e distinzioni sociali (Mullin 1999; Derry 2003; Berry 2008; Coulter 2014), e in quanto tale muta a seconda del contesto culturale. Il paragrafo successivo offre pertanto una breve panoramica su alcune di queste forme storiche di *breeding*, particolarmente utili per inquadrare meglio il caso studio di Ronciglione. Per lo stesso motivo è stato aggiunto anche un breve paragrafo con una sintesi del contesto etnografico di riferimento, relativa sia al lavoro di ricerca svolto, sia al Palio e ai suoi cambiamenti nel tempo.

Plasmare una specie

I cavalli purosangue costituiscono un sotto-gruppo distinto della specie *Equus ferus*, esito di un millenario processo di modellamento culturale (Goodall 1977; Anthony 1986; Roman 2002; Guest, Mattfeld 2020) basato su selezione e incroci. Senza ripercorrere l'intera storia del *breeding*, esso vede un momento di svolta all'inizio del 1700 con l'importazione in Inghilterra di quattro stalloni purosangue arabi: Darley Arabian, Godolphin Barb, Byerley Turk e Alcock Arabian (Derry 2003; Cassidy 2009; Lange 2020). “Da questi quattro stalloni e da un centinaio di femmine quasi tutte di sangue orientale, discendono in linea diretta tutti i cavalli che hanno portato e portano il nome di purosangue, per-

1. Non possiamo ripercorrere qui tutta la lunga e dibattuta storia di questa categoria antropologica (Lévi-Strauss 1962), recentemente riportata in auge da Philippe Descola tra le sue ontologie (Descola 2021); limitiamoci a dire che, nella forma più comune da Frazer in poi, con totemismo ci si riferisce all'associazione simbolica di determinati gruppi sociali – o individui talvolta – con specifiche specie naturali. A tale riguardo, John Borneman ha interpretato il rapporto tra allevatori e cavalli purosangue come un “totemismo alla rovescia”, in cui le pratiche di incrocio e selezione rispecchiano precise costruzioni ideologiche (Borneman 1988: 42-46). Al contrario, per Lévi-Strauss il totemismo sfrutta le discontinuità presenti nel mondo animale (o vegetale) per rappresentare e costruire delle discontinuità nel corpo sociale umano (Lévi-Strauss 1964).

ché hanno *convenzionalmente* il diritto di essere iscritti nel libro d'oro" (Tesio 1984: 117). Le ricerche genetiche hanno dimostrato come in realtà la componente materna sia molto più eterogenea di quanto pensasse Federico Tesio, figura chiave nella storia del breeding. L'esame del DNA mitocondriale mostra un contributo limitato di fattrici medio-orientali, con una presenza molto forte di razze autoctone inglesi e irlandesi (Bower *et al.* 2011). Un caso simile avvenne in Sardegna nel 1874, con la fondazione del Regio deposito stalloni di Ozieri: attraverso l'incrocio di stalloni purosangue inglesi con fattrici locali si ottennero le principali linee genetiche dell'attuale anglo-arabo sardo. È grazie a questi incroci che anche i cavalli mezzosangue di Ronciglione possono vantare i quattro stalloni "fondatori" nella loro genealogia (Giontella *et al.* 2020).

Tuttavia, l'allevatore italiano aveva già allora colto un aspetto interessante: "Alcock Arabian è scomparso in linea *diretta maschile*, ed il suo sangue appare solo attraverso le femmine", scrive. "Così pure la discendenza in linea diretta femminile delle cento fattrici originarie iscritte nel primo volume dello Stud Book [nda: i registri genealogici ufficiali] è rappresentata oggi solo da circa una quarantina" (Tesio 1984: 117), intuizione confermata quasi mezzo secolo dopo dalle analisi genetiche (Cunningham *et al.* 2002). Di fatto, il breeding dei purosangue ha agito escludendo certi lignaggi a favore di altri, privilegiando gli esemplari più prestanti e creando un sotto-gruppo caratterizzato da una parentela molto stretta. Tesio la definisce una "casta chiusa", riaperta solo in due momenti con esiti opposti: la prima con il "rinsanguamento" di inizio Ottocento, introducendo nuovi purosangue arabi che diedero però discendenti assai modesti, rapidamente scartati dal *breeding*; la seconda volta con l'ammissione di campioni americani, che "probabilmente ne avevano diritto, ma non potevano dimostrarlo, avendo smarrito i documenti al tempo dell'emigrazione del May Flower e di Lafayette" (Tesio 1984: 160). È molto difficile ottenere informazioni su questo *re-breeding* ottocentesco, ma da allora le eccezioni sono continuate. L'iscrizione negli *Stud Book* viene decisa sulla base d'una serie di parametri anatomici, biometrici e genetici; parametri che determinano delle gerarchie di purezza, che a loro volta influenzano la formazione di nuove parentele.

Abbiamo già detto che le modalità culturali relative all'allevamento di cavalli da corsa sono molto cambiate nei secoli. Il Rinascimento è stato un periodo particolarmente importante per lo sviluppo del *breeding* in Europa, grazie al ruolo giocato dalle corti principesche. Famosa è la passione della famiglia Gonzaga di Mantova per i cavalli: l'interesse per l'allevamento rag-

giunse il culmine con Francesco II, la cui strategia di selezione e incroci portò alla nascita della famosa *raza de casa*, ottenuta coprendo giumente locali con stalloni barberi o medio-orientali. Verso la fine del Quattrocento i cavalli gonzagheschi suscitavano l'interesse e l'invidia dell'aristocrazia italiana, imponendosi in quasi tutti i palii (Nosari, Canova 2003: 63-80). Molti di questi campioni vennero registrati nel *Libro dei palii* di Francesco II, o immortalati direttamente sulle pareti di Palazzo Te a Mantova. Eppure, sarebbe bastato attraversare il Mediterraneo per riscontrare, nella stessa epoca, un criterio diametralmente opposto nell'allevamento dei cavalli. Infatti, le popolazioni nomadi arabe davano poca importanza agli stalloni, concentrandosi invece sul lignaggio femminile delle fattrici. Venivano distinti tre grandi "ceppi" (*strain*), che ancora oggi influenzano le pratiche di *breeding* in Medio Oriente (Cassidy 2003): *Saklawi*, dai tratti eleganti, raffinati e "femminei"; *Kuhaylan*, più potente, massiccio e mascolino; *Muniqi*, con una struttura da corridore e i quarti anteriori molto sviluppati (Derry 2003: 104-105).

Non si può parlare del *breeding* in Italia senza citare Federico Tesio. Ben più che un semplice allevatore, la sua curiosità lo portò a confrontarsi con tutti i principali campi del sapere di inizio Novecento: seguì le lezioni di Cesare Lombroso, applicò le scoperte einsteiniane ai propri calcoli astronomici, criticò Freud per la ricostruzione pseudo-storica di *Totem e tabù*, ma soprattutto lesse e comprese le riflessioni di Mendel sull'ereditarietà dei caratteri. Tesio applicò le prime teorie della genetica per spiegare fenomeni riscontrati da secoli dagli allevatori di cavalli purosangue, nel loro tentativo di ottenere esemplari sempre più prestanti. Sua è la legge dei "massimi instabili", secondo cui

nessuna famiglia [di cavalli] può, in discendenza diretta, mantenere la supremazia del successo oltre poche generazioni. [...] Raggiunti questi limiti, il riproduttore dominante in linea diretta deve cedere il posto di comando ad un riproduttore individualmente un poco inferiore, alle volte collaterale, ma più spesso addirittura al rappresentante di un'altra famiglia. [...] Durante 156 anni, circa un milione di cavalli purosangue hanno avuto la possibilità di tentare ad Epsom [nda: ippodromo inglese] la battaglia per il nastro azzurro del Derby. 156 sono stati i vincitori i quali formarono la classe dominante dei riproduttori selezionati. Ma nessuno di essi ha potuto mantenere per oltre tre generazioni il predominio della famiglia in linea diretta maschile e femminile (Tesio 1984: 185-187).

È significativo che Tesio traduca *thoroughbred* con "convenientemente allevato", anziché purosangue, ma sarebbe un errore ridurre il suo metodo ad un mero calcolo dei fattori di ereditarietà. Il "mago di Dormello" credeva in un elemento irriducibile, un *quid* trasmesso dai cavalli solo attraverso l'accop-

piamento. Tale fattore è la quantità di energia che ogni cavallo possiede nel proprio sistema cerebro-spinale, che lo porta a reagire più prontamente, a correre più veloce, a resistere più degli altri cavalli; questa energia, in sintesi, non è altro che la *volontà* di vincere, che Tesio riteneva inestricabilmente legata alla riproduzione naturale in quanto creata dal *desiderio* (Cassidy 2002: 156-158). Nessun esemplare nato dalla fecondazione artificiale, quali che fossero i suoi genitori, ha mai battuto un purosangue nato “naturalmente”. Al contrario “l’amplesso non è altro che il desiderio appagato, cioè il rapido consumo della forza nervosa accumulata. Quest’atmosfera carica di onde elettromagnetiche vitali è quella che sola può in certi casi speciali creare l’animale più ricco di tutti i suoi coetanei in potenzialità volitiva” (Tesio 1984: 12). Egli supporta queste affermazioni basandosi sia sulla sua esperienza empirica che sulla raccolta di circa dodici milioni di casi riportati negli *Stud Book* britannici. Le concezioni di Tesio trovano una certa continuità anche oggi, sia nel mondo delle corse anglosassone (Cassidy 2009: 28) che in quello italiano. In una rivista per addetti ai lavori, l’ascendenza del cavallo *Ite Bellu* viene descritta così:

Il padre è un figlio di Digos diretto discendente di Medar grande razzatore dell’anglo arabo sardo e di Quassia da Neorion. La madre è figlia di Oscar Dey, ottimo padre di fattrici, e di Crimea capostipite della razza di Laerru madre di campioni quali Sonniende e Nessi Tue. [...] Salvatore Canu [nda: l’allevatore di *Ite Bellu*] sui cavalli la sa lunga: Fatti Furbo, Sonniende, Nessi Tue, sono frutto dei suoi incroci e, nelle genealogie dove troviamo questi stalloni, quasi sempre c’è un cavallo da corsa (Carignani 2010: 22).

Il contesto etnografico

Ronciglione è una piccola cittadina nella Tuscia viterbese nei pressi del lago di Vico. Attraversata dalla Via Francigena e circondata da ampi coltivi di nocciole, vanta due tradizioni risalenti al Rinascimento: il Carnevale e il Palio dedicato a san Bartolomeo, anche conosciuto come “Corse a vuoto”. Questo Palio si distingue in tutto il panorama europeo per la sua doppia particolarità: i cavalli corrono sempre senza fantino e, da quando possediamo documentazione storica (Serangeli 2004), a vincere sono sempre le cavalle. Le peculiarità di questo patrimonio immateriale, dove a competere sono cavalli liberi di correre – o di non farlo – attraverso le vie del paese, ci hanno portato nel 2017 a svolgere una ricerca etnografica sulle Corse². Da un lato, abbiamo cercato di rendere

2. Il periodo di lavoro più intenso si è concentrato nei due anni successivi, anche se da allora sono tornato in occasione di ogni Palio per interviste di follow-up, ricerca di nuova documentazione e la partecipazione ad eventi pubblici.

conto delle trasformazioni del Palio e dell'impatto sulla comunità con un taglio etnografico più "classico"; dall'altro, il *focus* teorico ha riguardato il rapporto tra umani e cavalli all'interno delle Corse, ossia l'emergere di una precisa intenzionalità non-umana attorno a cui prendono forma una serie di pratiche e saperi culturali di relazione interspecie. Il Palio è senza dubbio il momento in cui tutto ciò assume una forma pubblica e riconosciuta, ma queste relazioni, questi intrecci tra uomini e cavalli, vengono intessuti durante tutto il resto dell'anno, e per lo più in spazi privati o all'esterno del paese: la condivisione di memorie nelle famiglie, il lavoro quotidiano di cura e addestramento nelle stalle, le riunioni delle associazioni e del comitato organizzativo. Oltre alle interviste e al lavoro d'archivio, una parte essenziale della ricerca è stata la frequentazione assidua delle persone maggiormente coinvolte in queste relazioni interspecie (allevatori, proprietari, veterinari, maniscalchi, ecc.), la conoscenza dei cavalli del Palio e la partecipazione alle attività negli spazi elencati poc'anzi, dall'aiuto nelle stalle alla realizzazione del tracciato delle Corse.

Per molti versi il Palio del 2017 ha rappresentato un momento critico e di transizione per la comunità di Ronciglione. Riconoscere questo aspetto e indagarlo è stato uno degli obiettivi più importanti della ricerca, e per comprenderlo occorre ripercorrere brevemente la storia di questa manifestazione. Nel Novecento nacquero le prime associazioni riconosciute e dedicate alle Corse, i "sodalizi", ma è il 1977 che segna un vero momento di svolta: vennero create le Scuderie, fissato a nove il loro numero, e introdotto un regolamento ufficiale che permetteva la partecipazione ai soli cittadini di Ronciglione con cavalli purosangue. Se prima potevano partecipare al Palio anche proprietari e appassionati ("cavallari") provenienti da paesi e regioni limitrofe, da allora esso divenne una tradizione riservata ai soli ronciglionesi, in particolare a quelle famiglie direttamente coinvolte nell'allevamento e nella gestione dei cavalli³ (Fabbri, Pastorelli 1999). Fu la ricerca di particolari requisiti fisici e caratteriali che portò le Scuderie a sostituire le razze locali con esemplari purosangue, che in breve tempo diventarono esperti del percorso. È in questo periodo che Ronciglione conobbe le sue leggende, gli animali più blasonati delle Corse: Celimontana, Follina, Carletta, Sopran Vic, cavalli che hanno scritto la storia del Palio e che ancora rimangono nella memoria del paese. Questa seconda fase storica termina nel 2011, in seguito a un incidente mortale occorso alla cavalla

3. Anche nella sua ricerca a Newmarket, Cassidy notava come le "vere" famiglie della cittadina inglese costituissero un gruppo ristretto, che comprendeva gli allevatori, gli addestratori e i proprietari dei cavalli; tra queste famiglie tradizionalmente legate alle competizioni, le relazioni erano molto strette, spesso a livello di parentela (Cassidy 2002: 31-47).

Tiffany, che portò alla sospensione della manifestazione per cinque anni. Il nuovo Palio, ripreso nel 2016, è il risultato di una lunga e contrastata riflessione collettiva; lo contraddistinguono visite veterinarie rigorose, una diversa realizzazione del percorso, la partecipazione di soli cavalli mezzosangue⁴ e la trasformazione delle Scuderie in Rioni. La struttura delle Corse si articola in un certo numero di batterie di prova, in cui i cavalli possono prendere confidenza con il percorso, seguite dalle batterie ufficiali disputate con due cavalli per ogni Rione. Gli esemplari con il miglior tempo gareggiano nella finale, mentre agli altri è riservata una finale di consolazione. I cavalli vengono condotti nei box di partenza dal loro “lascino”, il membro del Rione che ha il difficile compito di trattenere l’animale fino al segnale di partenza, dato dal Mossiere dopo che tutti i cavalli sono in posizione. Quando il canape viene sganciato e i lascini staccano la mano dai finimenti, quando cioè l’ultima forma di controllo diretto cessa e i cavalli balzano nel percorso, allora il Palio ha inizio. Parliamo di circa novecento metri, un tracciato urbano che questi esemplari percorrono in meno di un minuto. Una prestazione possibile grazie ai secoli di *breeding* che ognuno di questi cavalli reca inscritto nella propria genealogia.

Materiali e metodologia

Pochi “conoscono la colossale ricchezza a loro disposizione negli archivi del purosangue. Non esiste al mondo materiale così importante per numero e autentico per controllo come quello offerto dal purosangue” (Tesio 1984: 1). Negli *Stud Book* e nelle anagrafi internazionali degli equidi sono raccolte le biografie di diversi milioni di cavalli. Attraverso l’indagine di queste genealogie possiamo gettare uno sguardo retrospettivo sulle pratiche con cui la nostra specie ne ha profondamente rimodellato un’altra.

Come oggetto del nostro studio abbiamo scelto i cavalli mezzosangue che hanno gareggiato al Palio di Ronciglione tra il 2016 e il 2022, per un totale di 43 esemplari. Per un solo cavallo, Maleducata – che ha corso nel 2016 per il Rione Monumento – non è stato possibile accertare il nome reale, e pertanto è stata esclusa dal campione. Taiss non ha effettivamente corso nel 2019, poiché è stata sostituita con Tagadà dal Rione Monumento prima del Palio, ma dato che rimane un cavallo di proprietà e gareggerà molto probabilmente nei prossimi anni, abbiamo deciso di inserirla comunque nello studio. Tra il 2020 e il 2022 il Palio non si è disputato a causa del Covid-19, e nei due anni trascorsi

4. Sono definiti mezzosangue (o *half-bred*) quegli esemplari nati da un incrocio tra un purosangue (o *thoroughbred*) inglese o arabo e un cavallo di qualunque altra razza.

sono cambiate alcune modalità nella scelta dei cavalli: se fino al 2019 la maggior parte degli animali erano di proprietà dei Rioni, nel 2022 sono stati quasi tutti presi *a tratta*, come a Siena e negli altri palii d'Italia. Questa differente modalità di scelta ci ha portato a dividere il nostro campione in due gruppi: il primo (A) composto dai 29 esemplari che hanno corso tra il 2016 e il 2019, il secondo (B) con i 18 cavalli del Palio 2022. Sono solo quattro gli animali che si trovano in entrambi i gruppi: Baronessa, Tuscania, Ummi Ummi, e Ninfa da Clodia, che tra l'altro ha vinto il suo secondo Palio proprio nel 2022.

Le tabelle sottostanti riportano tutte le informazioni sui cavalli in questione, specificando il Rione e l'anno delle Corse cui hanno partecipato, indicato in grassetto se la cavalla è stata vincitrice. In alcuni casi è stato riportato anche il nome assegnato dal Rione dopo l'acquisto del cavallo, che però non sostituisce il nome ufficiale indicato nell'Anagrafe Nazionale degli equidi. Nonostante dal 2016 le nuove regole del Palio prevedano la partecipazione di soli esemplari mezzosangue, per completezza abbiamo anche specificato la razza di ciascuno adottando i termini della classificazione nazionale⁵. Aggiungiamo inoltre che i cavalli che hanno preso parte al Palio sono almeno una dozzina di più, ma in questo studio abbiamo tenuto conto solo degli esemplari scelti dai Rioni *dopo* le batterie di prova, dunque i cavalli che hanno effettivamente gareggiato.

In alcuni casi le relazioni di affinità traspaiono dal nome, come per i molti esemplari della scuderia Clodia. L'esistenza di questi legami è sostenuta anche dalle numerose testimonianze dei ronciglionesi coinvolti nel Palio e nella cura dei cavalli dei vari Rioni; un esempio è Fabrizio Mascini, che non solo è un grande appassionato della storia del Palio, ma ha anche preso parte attiva come *lascino* del Rione Casenove e, successivamente, Fontanagrande. Grazie alla sua inesauribile curiosità è stato possibile accertare l'identità dei cavalli delle Corse, compresa quelli dell'edizione 2016 cui non abbiamo potuto presenziare. Gli appassionati di Ronciglione condividono una sorta di conoscenza di carattere informale e "diffuso" rispetto alla discendenza di specifici campioni; sia Fabrizio che Generoso Remoli – figura storia del Rione San Severo – ci fecero notare come molti dei cavalli mezzosangue in gara avessero Vidoc III come antenato comune; altri si spingevano oltre, ricostruendo la linea di sangue fino a Nearco: purosangue inglese allevato da Tesio, imbattuto per tutta la sua carriera, nel 1938 venne infine venduto come stallone presso Newmarket. La sua linea di discendenza, come vedremo, rimane tra le più influenti in assoluto.

5. PSA: Purosangue Arabo; PSI: Purosangue inglese; PSO: Purosangue orientale; AA/*AA*: Anglo-arabo; AAO: Anglo-arabo a fondo orientale.

| N° | Nome | Sesso | Anno di nascita | Razza | Rione | Edizione del Palio |
|----|---------------------------------|-------|-----------------|-------|---|-------------------------|
| 1 | Ai Si Ti Leo | ♀ | 2012 | AA | Sant'Anna | 2019 |
| 2 | Baronessa | ♀ | 2015 | *AA* | Montecavallo | 2019 |
| 3 | Bohemien da Clodia | ♀ | 2010 | *AA* | Madonna di Loreto | 2016- 2017 -2018 |
| 4 | Bomride da Clodia | ♀ | 2008 | *AA* | Montecavallo | 2017 |
| 5 | Dafne da Clodia | ♀ | 2011 | *AA* | San Severo | 2019 |
| 6 | Garberebbe (Mi Garba) | ♀ | 2012 | AA | Monumento | 2017 |
| 7 | Ninfa da Clodia | ♀ | 2012 | *AA* | Fontanagrande | 2018 -2019 |
| 8 | Pergamo de Aighenta (Scontroso) | ♂ | 2008 | *AA* | San Severo | 2016-2017-2018 |
| 9 | Quagga (Paolina Flex) | ♀ | 2009 | AA | Fontanagrande | 2016 |
| 10 | Quasimodo di Gallura | ♂ | 2009 | AA | Montecavallo | 2018 |
| 11 | Queen King | ♀ | 2009 | AA | Campanone | 2016 -2017 |
| 12 | Querida Moura | ♀ | 2009 | *AA* | Montecavallo | 2017-2018-2019 |
| 13 | Qumersindo | ♂ | 2009 | AA | La Pace | 2016-2017-2018-2019 |
| 14 | Rosa Mamy | ♀ | 2010 | AA | Montecavallo | 2016 |
| 15 | San Vittore | ♂ | 2011 | AA | Case Nove | 2019 |
| 16 | Sarbana | ♀ | 2011 | AAO | Campanone | 2018-2019 |
| 17 | Saw (Misterioso) | ♂ | 2011 | AA | Sant'Anna | 2016 |
| 18 | Scontrosa da Clodia (Lady Nine) | ♀ | 2013 | *AA* | Case Nove | 2017-2018-2019 |
| 19 | Simonella (Velenosa) | ♀ | 2011 | AA | Fontanagrande | 2017-2018 |
| 20 | Soraya Brillante | ♀ | 2011 | AA | Sant'Anna - Case Nove - Madonna di Loreto | 2016-2017-2018-2019 |
| 21 | Suelzu de Mores | ♂ | 2011 | AA | Monumento | 2018-2019 |
| 22 | Tagadà | ♀ | 2012 | *AA* | Monumento | 2019 |
| 23 | Taiss | ♀ | 2012 | AA | Monumento | 2019 |
| 24 | Tonina | ♀ | 2012 | AA | Madonna di Loreto - Monumento | 2018-2019 |
| 25 | Tremendo da Clodia | ♂ | 2013 | *AA* | Sant'Anna | 2018-2019 |
| 26 | Turbillon | ♀ | 2012 | AA | Madonna di Loreto | 2019 |
| 27 | Tuscania | ♀ | 2012 | AA | San Severo | 2019 |
| 28 | Ummi Ummi | ♀ | 2013 | AA | La Pace | 2018-2019 |
| / | (Maleducata) | ♀ | ? | AA | Monumento | 2016 |

TABELLA 1: Elenco dei cavalli gareggianti tra il 2016 e il 2019 (gruppo A)

| N° | Nome | Sesso | Anno di nascita | Razza | Rione |
|----|------------------------|-------|-----------------|-------|-------------------|
| 1 | A Beru Mia | ♂ | 2016 | AA | Sant'Anna |
| 2 | Arrajulida | ♀ | 2016 | AA | Case Nove |
| 3 | Arrebocada | ♀ | 2016 | AA | Montecavallo |
| 4 | <u>Baronessa</u> | ♀ | 2015 | *AA* | Montecavallo |
| 5 | Borghesia AA | ♀ | 2017 | *AA* | Fontanagrande |
| 6 | Carontes AA | ♂ | 2018 | AA | Madonna di Loreto |
| 7 | Lauretta Mia | ♀ | 2011 | AA | Case Nove |
| 8 | <u>Ninfa da Clodia</u> | ♀ | 2012 | *AA* | Fontanagrande |
| 9 | Sempre io | ♂ | 2015 | AA | Sant'Anna |
| 10 | Tornada | ♀ | 2012 | AA | Monumento |
| 11 | Tornasol | ♂ | 2012 | AA | La Pace |
| 12 | <u>Tuscania</u> | ♀ | 2012 | AA | San Severo |
| 13 | Ubert Spy | ♂ | 2013 | AA | Campanone |
| 14 | <u>Ummi Ummi</u> | ♀ | 2013 | AA | La Pace |
| 15 | Vesuvio Prepotente | ♂ | 2014 | AA | San Severo |
| 16 | Viollet Le Duc | ♀ | 2014 | AA | Montecavallo |
| 17 | Zaminde | ♀ | 2015 | AA | Campanone |
| 18 | Zia Zelinda | ♀ | 2015 | *AA* | Madonna di Loreto |

TABELLA 2: Elenco dei cavalli gareggianti nel 2022 (gruppo B)

Il campione totale su cui è stato condotto lo studio è di 23.424 esemplari; se tale cifra sembra esagerata, si deve tenere conto che ad ogni generazione il numero degli antenati aumenta esponenzialmente⁶; risalire alla decima generazione, perciò, implica un range di 1024 esemplari. L'*All Breed Pedigree Online*⁷ mette a disposizione una serie di strumenti per la ricostruzione degli alberi genealogici e per la ricerca di antenati comuni che hanno permesso di velo-

6. In particolare, per dieci cavalli si è risaliti fino alla decima generazione (10240 antenati), per ventidue cavalli alla nona generazione (11264 antenati), e per gli ultimi nove cavalli rispettivamente sei all'ottava (1536) e tre alla settima generazione (384 antenati). La scelta della generazione a cui fermarsi per la ricerca dipende da circostanze diverse: mancanza di documentazione, nessun antenato comune riconoscibile, dati insufficienti o conflittuali tra database.
7. Per la precisione ci sono due diversi database: uno specifico per i purosangue (<https://www.pedigreequery.com/>) l'altro per tutte le diverse razze (<https://www.allbreedpedigree.com/>).

cizzare notevolmente l'analisi dei dati grezzi; l'uso di questo ampio database digitale – basato sulle informazioni degli *Stud Book* internazionali – congiuntamente a quello dell'Anagrafe Nazionale degli equidi⁸, ha evitato di cadere in numerosi “vicoli ciechi”, individuando i principali antenati comuni attraverso uno spazio di quattro generazioni per volta. Si tenga anche presente che alcuni stalloni, come Oscar Dey o Nearco, hanno avuto centinaia di discendenti diretti e possono perciò essere individuati più facilmente di altri che invece appaiono meno frequentemente. Non sono stati presi in considerazione antenati oltre la decima generazione, anche nei casi in cui comparissero: per esempio, nella genealogia di Tagadà lo stallone Hyperion compare due volte, alla quinta e alla dodicesima generazione, ma è stata riportata solo la prima occorrenza. Al netto di ciò, trattandosi di uno studio preliminare, non pretendiamo di essere riusciti a rintracciare ogni antenato tra tutti e 43 i cavalli, ma siamo ragionevolmente certi di aver individuato i più importanti ai fini delle pratiche di *breeding*.

Anche con le restrizioni che abbiamo applicato alla ricerca è stato necessario operare una selezione dei risultati, altrimenti illeggibili e inutilmente prolissi. Le tabelle 3 e 4 costituiscono un'elaborazione grafica delle parentele, ponendo in relazione i cavalli di ogni gruppo con una lista di antenati comuni. Nello stilare l'elenco degli antenati abbiamo adottato una serie di criteri: anzitutto, sono stati riportati solamente gli esemplari che sono antenati di almeno due dei cavalli di ciascun gruppo. Quando non presenti, si è risaliti indietro di una generazione alla volta, fino a trovare il primo antenato comune. Per esempio, Zinghera de Codinas, sorellastra di Quadrella La Crucca, è un'antenata per via paterna del solo Suelzu de Mores, per cui non è stata inclusa nell'elenco; al suo posto è stata riportata Feluca La Crucca, madre sia di Zinghera che di Quadrella, che nella tabella pertanto ha un'occorrenza in più rispetto alla figlia Zinghera (vedi figura 1).

8. MIPAF, Anagrafica nazionale degli equidi, che sostituisce la precedente *Banca Dati degli Equidi* (2003-2021), consultabile qui: <https://www.politicheagricole.it/flex/FixedPages/Common/cavalli/cercacavalli.php/L/IT>

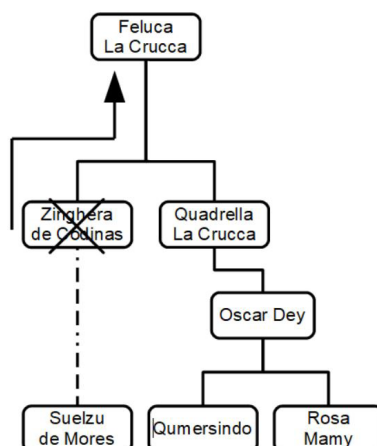


FIGURA 1: Schema per la scelta degli antenati

Seguendo questo principio, quando possibile sono stati indicati gli antenati “minimi” comuni, ovvero quei soggetti che rappresentano i “fondatori” di un certo lignaggio. Per esempio, Sire de Oristano, Emiro de Oristano, Regina de Sedini, Naiade, Marte de Ghilarza e Nabilia de Porto Conte hanno come antenato comune fondatore Weissmuller de Oristano. Per semplicità, la distinzione tra antenati paterni (in giallo) e materni (in blu) si riferisce solo ai genitori del cavallo in questione, aggiungendo una terza possibilità (in verde) se lo stesso esemplare compare in entrambe le linee di discendenza. Oltre al colore, in ogni casella è stato indicata la generazione in cui l’antenato compare, permettendo così, in sede di analisi, una valutazione più approfondita dei dati. Per quanto sintetica, pensiamo che le ripartizioni così esposte possano fornire comunque informazioni rilevanti ai fini del nostro studio. Definiamo dunque “*pattern* di parentela” la sequenza specifica di antenati comuni posseduta da ciascun cavallo. Ad esempio, il *pattern* di parentela del cavallo n°17 del gruppo A (Saw) è il seguente: [Hy / Ne / Nd / Ra / Nj / Nr]⁹. Nella discussione dei risultati abbiamo cercato ed evidenziato le eventuali somiglianze tra questi *pattern*¹⁰, individuando quel (o quegli) insieme di antenati che facesse da denominatore comune tra di essi, se presente.

9. Vedi le tabelle 3 e 4 per la legenda di queste sigle.

10. Quando parliamo di parentele, del resto, quello che conta non è la ricerca di identità, bensì di affinità, di somiglianze. Possiamo immaginare ogni sistema di parentela come un gradiente di similarità, che si irradia da un centro (Ego) definendo in quali modi gli altri sono simili ad esso. Riprendendo il commento di Federico Tesio: “Infatti parlando delle razze umane noi diciamo sempre: i nostri simili, non mai i nostri uguali. Soltanto gli uomini politici che vogliono far carriera parlano di uguaglianza” (Tesio 1984: 189).

Risultati

Nella tabella 3 sono stati riportati un totale di 35 antenati comuni, di cui 7 costituiscono gli esemplari fondatori: Weissmuller de Oristano (1934 ♂ PSA), Feluca La Crucca (1961 ♀ *AA*), Nearco (1935 ♂ PSI), Hyperion (1930 ♂ PSI), Neorion (1980 ♂ PSI), Medar (1961 ♂ PSA), Bombolino (1996 ♂ *AA*); di questi, solo Feluca La Crucca e Bombolino sono mezzosangue anglo-arabi, come i cavalli del Palio di Ronciglione. Gli esemplari che compaiono con maggior frequenza sono Nearco (22 occorrenze), Weissmuller de Oristano (16), Medar e Hyperion (15 occorrenze ciascuno), Emiro de Oristano (13) e Naxos (12). Frequenze minori, ma comunque rilevanti, sono quelle di Norther Dancer e Feluca La Crucca (11 occorrenze ciascuna), e Bombolino (7).

Nella tabella 4 gli antenati sono 28, numero che comprende anche tre esemplari (Ascoth, Bolina Sarda, Native Dancer) che non comparivano nella tabella precedente. Da notare come uno dei cavalli fondatori sia cambiato: Neorion non compare infatti in nessuna delle genealogie del secondo gruppo, ed è stato pertanto sostituito con Native Dancer (1950 ♂ PSI). Per quanto riguarda la frequenza, Nearco si conferma al primo posto (16 occorrenze), seguito da Medar (12), Hyperion e Native Dancer (ciascuno con 11 occorrenze). Seguono Weissmuller de Oristano, Northern Dancer e Nearctic (10). Non ci sorprende la forte presenza di alcuni esemplari: Nearco, il suo nipote Northern Dancer e Hyperion sono nomi che ricorrono spesso nella lista dei più importanti stalloni purosangue inglesi, i cui discendenti hanno vinto il maggior numero di corse. Allo stesso modo Native Dancer è stato uno dei più grandi campioni statunitensi, ed è tra i progenitori di Northern Dancer.

Anticipiamo un breve commento prima di passare alla discussione vera e propria dei risultati. La bassa proporzione di cavalle tra gli antenati (7 su 38) dipende dal fatto che le fattrici hanno pochi discendenti diretti: le antenate indicate nelle due tabelle hanno una media di 6,5 puledri a testa, mentre per gli stalloni questo numero oscilla tra i 58 di Ascoth e i 480 di Vidoc III. Casi come quello di Vidoc III sono piuttosto frequenti, e in parte spiegano perché questo esemplare venga considerato da tanti appassionati del Palio di Ronciglione come il progenitore di moltissimi altri cavalli da corsa.

Riannodare le parentele

Osservando i *pattern* di parentela della terza tabella possiamo individuare quattro lignaggi principali, facenti capo rispettivamente a Nearco, Weissmuller de Oristano, Medar e Feluca La Crucca. Il gruppo più compatto è senza

| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 | 19 | 20 | 21 | 22 | 23 | 24 | 25 | 26 | 27 | 28 | |
|-----|---|---|----|---|---|----|---|---|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|---|
| Bb | | 2 | 1 | 1 | 1 | | 1 | | | | | | | | | | | 1 | | | | | | | 1 | | | | |
| Od | | | | | | 3 | | 3 | | | 2 | | 3 | 3 | | | | | | | | | 2 | | | | 3 | | |
| Hy | 8 | 8 | 7 | 8 | 7 | | | | 7 | | 9 | 7 | | | | 6 | 8 | | | 5 | 8 | 5 | | | 7 | 7 | | | |
| Dk | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 1 | | 1 | | | | | | | |
| No | | | | | | | 4 | | | | | 3 | | | | 3 | | | | | 3 | | | | | | | | |
| Md | | | | | 5 | 5 | 4 | 4 | 4 | 4 | 3 | 5 | 5 | | 5 | | | | 4 | 3 | 4 | | 4 | | | 5 | 4 | 5 | |
| UdF | | | | | 4 | | 4 | | | | 3 | | 4 | 4 | | | | | | | | | 3 | | | 4 | | | |
| Ff | | | | | 4 | | | | 3 | 3 | | | 3 | 3 | | | | | 3 | | 3 | | | | | 3 | 3 | 4 | |
| Sm | | | | | | | | | | | 2 | | | | | | | | | | | | | | | | | 3 | |
| So | | | | | | | | | | | | | 2 | 2 | | | | | | | 2 | | | | | | 2 | 3 | |
| Fi | | | | | | | | | | | | 1 | | | | | | | | | | | | | | | 1 | | |
| Pr | | | | | | | | 2 | 1 | | | | | | 2 | | | | | 2 | | | | | | | | 3 | |
| Vd | | | | | | | | 1 | | | | | | | | | | | | 1 | | | | | | | | 2 | |
| Ne | 7 | 8 | 9 | 7 | 6 | 7 | | | 6 | 6 | 8 | 7 | 7 | 7 | | 5 | 7 | | 6 | | 7 | 5 | 9 | 9 | 9 | 9 | 6 | 5 | 8 |
| Ns | | 7 | 8 | | 5 | | | | | | | 6 | | | | | | | | | | | 8 | 8 | 8 | | | | |
| Zd | | | 6 | | | | | | | | 3 | | | | | | | | | | | | 6 | 6 | 6 | | | | |
| Hh | | | 3 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 3 | 3 | 3 | | | | |
| Nd | 5 | 5 | 4 | 5 | 5 | | | | 5 | | 6 | 4 | | | | | 5 | | | | | | | | 4 | 4 | | | |
| Nx | | | | | | 6 | | | 5 | 5 | | 4 | 5 | 5 | | | | | 5 | | 5 | 4 | | | 5 | 4 | 6 | | |
| Ms | | | | | | 5 | | | 4 | 4 | | | 4 | 4 | | | | | 4 | | 4 | | | | 4 | 4 | 5 | | |
| Ra | | | | | | | | | | | | | | | | | | 3 | | | | | | | | | 2 | | |
| Gr | | | | | | | | | 2 | | 3 | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Nj | | | | 4 | 4 | | | | 4 | | 5 | | | | | | | 4 | | | | | | | | | 3 | | |
| Nr | 6 | 6 | 5 | 6 | 6 | | | | | | 7 | 5 | | | | | 6 | | | | | | | | 5 | 5 | | | |
| Dz | 4 | | 3 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 3 | | | | |
| Kr | | | 2 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 2 | | | | |
| Tr | | | | | | | | | | 3 | | | 4 | 4 | | 2 | | | | | 4 | | 4 | | | | 4 | 5 | |
| Fc | | | | | | 5 | | 5 | | | 4 | 5 | 5 | | | | | | | | 4 | | 4 | | | 5 | | | |
| Qc | | | | | | 4 | | 4 | | | 3 | 4 | 4 | | | | | | | | | | 3 | | | 4 | | | |
| WdO | | | | | | 9 | | 9 | 8 | 8 | | 8 | 8 | 8 | 7 | 8 | | | 8 | 6 | 8 | 7 | | | 8 | 8 | 9 | | |
| SdO | | | | | | | | 5 | 4 | | | | | | | 5 | 6 | | | 5 | 4 | | | | | | 4 | 6 | |
| EdO | | | | | | 8 | | 8 | 7 | 7 | | 7 | 7 | 7 | | | | | 7 | | 7 | 6 | | | 7 | 6 | 8 | | |
| RdS | | | | | | 7 | | | 6 | 6 | | 5 | 6 | 6 | | | | | 6 | | 6 | | | | 6 | 5 | 7 | | |
| MdG | | | | | | | | 7 | | | | 6 | 6 | | | | | | | | | | 5 | | | 6 | | | |
| Na | | | | | | 5 | | | | | | | | | 6 | | | | | | 5 | 5 | | | | | | | |
| NdP | | | | | | | | | | | | | | | 3 | | | | | | | | 2 | | | | | | |
| AT | 5 | 6 | 10 | 6 | 7 | 13 | 1 | 9 | 15 | 11 | 13 | 12 | 16 | 16 | 3 | 7 | 6 | 1 | 11 | 6 | 15 | 7 | 10 | 4 | 10 | 18 | 12 | 14 | |

TABELLA 3: Elaborazione grafica delle parentele tra i cavalli del gruppo A

Legenda: AT: Antenati totali; Bb: Bombolino; Dk: Docksider; Dz: Danzig; EdO: Emiro de Oristano; Fc: Feluca La Crucca; Ff: Fatti Furbo; Fi: Figliolo; Gr: Green; Hh: Highest Honor; Hy: Hyperion; Kr: Korolevskaja; MdG: Marte de Ghilarza; Md: Medar; Ms: Medusa; Na: Naiade; Nd: Northern Dancer; NdP: Nabilia de Porto Conte; Ne: Nearco; Nj: Nijisky; No: Neorion; Nr: Nearctic; Ns: Nasrullah; Nx: Naxos; Od: Oscar Dey; Pr: Prepotente; Qc: Quadrella La Crucca; Ra: Royal Academy; RdS: Regina de Sedini; SdO: Sire de Oristano; Sm: Solerina Mia; So: Sonniende; Tr: Tiriolo; UdF: Urbino de Florinas; Vd: Vidoc III; WdO: Weissmuller de Oristano; Zd: Zeddaan.

| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 |
|-----|----|----|----|---|---|----|----|---|---|----|----|----|----|----|----|----|----|----|
| Bb | | | 3 | 2 | 3 | | 3 | 1 | 2 | | | | | | | | | |
| Od | 4 | 3 | 3 | | | | | | | | | | 2 | | 3 | | | 2 |
| As | 3 | 2 | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Hy | 8 | 8 | 9 | 8 | 9 | 8 | 8 | | 8 | | 7 | | 7 | | | | | 8 |
| Bs | | | | | | 1 | | | | 1 | | | | | | | | |
| Md | 4 | 4 | 5 | | | 4 | | | 4 | 4 | | 4 | 4 | 5 | 5 | | 3 | 4 |
| UdF | 5 | 4 | 4 | | | | | | | | | | 3 | | 4 | | | 3 |
| Ff | | | | | | 3 | | | | 3 | | 3 | | 4 | | | | |
| So | | | | | | | | | | | | 2 | | 3 | | | | |
| Pr | 3 | | | | | | | | | 2 | 2 | | | 3 | 2 | 2 | 3 | |
| Vd | 2 | | | | | | | | | 1 | | | | 2 | | 1 | 2 | |
| Ne | 7 | 7 | 7 | 8 | 8 | 6 | 7 | | 9 | 6 | 6 | 5 | 7 | 8 | 7 | | 7 | 7 |
| Ns | | 8 | 8 | 7 | | | 7 | | 8 | | | | 8 | | 6 | | 6 | |
| Hh | | | 5 | | 5 | | | | | | | | | | | | | |
| Nd | 5 | 5 | 6 | 5 | 6 | 5 | 5 | | | | 4 | | 5 | | | | | 5 |
| Nv | 7 | 5 | 8 | 7 | 8 | 7 | 7 | | | | 6 | | 7 | | 6 | | | 7 |
| Nx | | | | | | 5 | 6 | | | 5 | | 4 | | 6 | | | | |
| Ms | | | | | | 4 | | | | | | 4 | | 5 | | | | |
| Nr | 6 | 6 | 7 | 6 | 7 | 6 | 6 | | | | 5 | | 6 | | | | | 6 |
| Dz | 4 | | 5 | | 5 | 4 | | | | | | | 4 | | | | | |
| Kr | | | 3 | | 2 | | | | | | | | | | | | | |
| Tr | | 4 | 5 | | | 4 | | | 4 | 4 | | 4 | | 5 | | | | 3 |
| Fc | 6 | 5 | 5 | | | | | | | | 5 | | 4 | | 5 | | | 4 |
| Qc | 5 | 4 | 4 | | | | | | | | 4 | | 3 | | 4 | | | 3 |
| WdO | 8 | | | | | 8 | 8 | | | 7 | 7 | 8 | | 9 | 7 | 7 | 8 | |
| SdO | 6 | | | | | | | | | 5 | 5 | 4 | | 6 | 5 | 5 | 6 | |
| EdO | | | | | | 7 | 7 | | | 7 | | 6 | | 8 | | | | |
| RdS | | | | | | 6 | 6 | | | 6 | | 5 | | 7 | | | | |
| AT | 16 | 13 | 16 | 6 | 9 | 15 | 11 | 1 | 6 | 12 | 10 | 11 | 12 | 13 | 11 | 4 | 7 | 11 |

TABELLA 4: Elaborazione grafica delle parentele tra i cavalli del gruppo B

Legenda: As: Ascoth; Bs: Bolina Sarda; Nv: Native Dancer. Per brevità sono stati indicati solo le sigle degli antenati che non compaiono nella tabella precedente.

dubbio quello che ha come esemplare fondatore Weissmuller de Oristano, che è anche l'antenato che compare più spesso sia in linea paterna che materna: 6 occorrenze, contro le 4 di Nearco. Come vedremo, insieme a Feluca La Crucca e Nabilia de Porto Conte, gli esemplari de Oristano costituiscono una "aristocrazia" dei cavalli sardi, nata durante la grande fase di espansione degli allevamenti sull'isola. L'apporto di Hyperion è marginale e, con l'eccezione del suo discendente Docksider, si attesta in media intorno alla settima e ottava generazione, sempre abbinato a Northern Dancer, che riunisce i due lignaggi. Anche Neorion è un esemplare piuttosto marginale, ma a differenza di Hyperion il suo apporto è abbastanza recente e si lega a tutti e quattro i lignaggi principali. Notiamo poi una differenza nei cavalli della scuderia Clodia (n° 2-3-4-5-7-18-24). Lo stallone Bombolino è il recentissimo antenato fondatore di questo nuovo lignaggio di anglo-arabi, le cui origini paterne si perdono negli allevamenti polacchi, senza antenati di rilievo. Per via materna quasi tutti questi cavalli sono legati a Nearco e ai suoi discendenti, in particolare Nearctic e Northern Dancer. Bohemien e Tremendo da Clodia, fratelli pieni tramite la loro madre Korolevskaja, possiedono il maggior numero (e i più recenti) di antenati del lignaggio di Nearco, che in ogni caso rimane un riferimento collaterale mediamente distante nel tempo (5^a/6^a generazione). Se non fosse per la mancanza di Bombolino come padre, anche Ai Si Ti Leo e Saw possederebbero un *pattern* di parentela affine a quelli della scuderia Clodia; e tuttavia, nel caso di questi due esemplari, li pone solamente ai margini del sistema di parentele che stiamo esaminando, in cui rientrano collateralmente grazie appunto al legame con Nearco.

Se escludiamo il ramo da Clodia e i tre esemplari collaterali (Ai Si Ti Leo, Saw e San Vittore), quindici dei diciassette cavalli condividono dai tre ai nove antenati comuni. La maggiore affinità è senza dubbio tra questi ultimi. Quersindo e Rosa Mamy hanno la percentuale più alta, con quattordici antenati in comune, quasi la metà di tutti quelle selezionati. Come si può vedere nella figura 2, tutti questi quattordici esemplari sono direttamente collegabili ad uno snodo fondamentale per l'intero sistema di parentela, composto, nella sua forma minima, da quattro cavalli (Medar, Medusa, Oscar Dey e Fatti Furbo), in cui convergono tutti i 4 lignaggi principali e a cui rimandano il maggior numero di cavalli del Palio.

Possiamo a buon diritto scegliere questi 14 antenati come il gruppo di riferimento per posizionare gli altri cavalli secondo il criterio di affinità, ovvero secondo quanto il loro *pattern* di parentela si avvicina a quello designato. Ab-

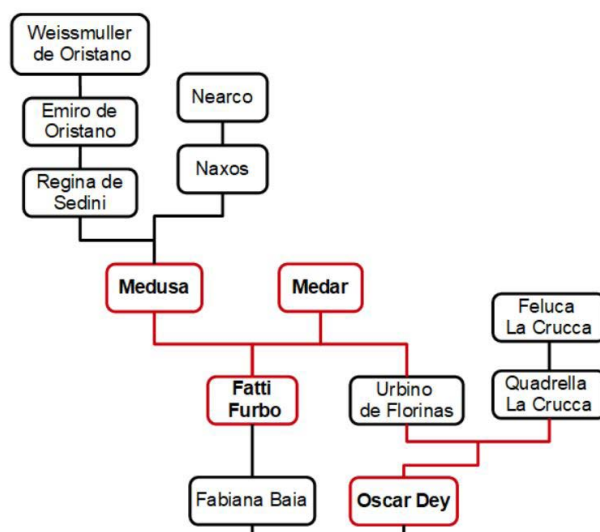


FIGURA 2: Snodo principale di parentela del gruppo A

biamo dunque Garberebbe e Turbillon, con 12 antenati su quattordici, dovuto alla mancanza di Sonniende; segue poi Suelzu de Mores (11/14), dove pesa l'assenza di Oscar Dey e dove ciononostante Feluca La Crucca è comunque rappresentata attraverso la propria figlia Zinghera de Codinas. Con la medesima sequenza, 10 antenati su 12, troviamo poi Tuscania e Ummi Ummi, anche qui per la mancanza di Oscar Dey tra gli antenati, il che esclude tutta la linea di La Crucca. Seguono Quasimodo di Gallura (9/14), Quagga e Simonella (8/14), grazie alla presenza di Prepotente. Chiude la serie Pergamo de Aighenta, che paga la mancanza di parentela con Nearco, e Taiss, che invece non discende da Fatti Furbo ma ha comunque Tiriolo tra i propri antenati, entrambi con 7 antenati su 14. Sotto alle sette corrispondenze troviamo i sei cavalli rimanenti: Queen King, Sarbana, Soraya Brillante, Tagadà e Tonina. Qui è più difficile rendere conto del *pattern* di ciascuno, ma possiamo vedere come Soraya Brillante e Tagadà abbiano Hyperion come antenato di riferimento, e quasi nessun legame con Nearco, mentre al contrario la genealogia di Queen King abbonda di legami con il lignaggio del campione, comparando ben tre volte da entrambi i lati. Taiss e Tonina, infine, sono per metà sorelle attraverso Groom Tesse, ma la seconda non ha, come Taiss, Oscar Dey tra i propri antenati.

Passiamo ora all'esame del gruppo B. Il lignaggio legato a Nearco tramite Danzig è quello più compatto, e il campione di Tesio compare 6 volte contemporaneamente sul lato paterno e materno, mentre Weissmuller de Oristano e il suo lignaggio sono molto meno rappresentati. Tutta la vecchia "aristocra-

zia” sarda perde terreno sia in termini di frequenza, sia in termini di numero degli antenati, dato che tre di loro (Marte de Ghilarza, Nabilia de Porto Conte e Naiade) non compaiono nel gruppo B. Se nel caso precedente è stato possibile individuare uno snodo centrale che collegava i principali lignaggi dei fondatori, qui ci troviamo davanti a tre rami distinti, congiunte grazie alla presenza di Nearco e Medar in due di questi, ma mai insieme. Danzig (1), Fatti Furbo (2) e Oscar Dey (3) sono i cavalli antenati da cui si dipartono questi tre rami di parentela. I cavalli del gruppo B sotto i dodici antenati afferiscono sempre ad un unico ramo. Quelli che hanno almeno dodici antenati hanno sempre una doppia appartenenza: o a un ramo specifico e a una “variante collaterale” del secondo che si estenda da Vidoc III a Weissmuller de Oristano, o a due diverse linee (Fig. 3). Abbiamo scelto quest’ultimo caso per circoscrivere il gruppo di riferimento, composto dagli 11 esemplari dei rami 1 e 3. Tre cavalli (A Beru Mia, Arrebocada e Ubert Spy) li possiedono tutti, mentre Arrajulida si ferma a dieci, mancando Danzig nel suo *pattern*. Notiamo inoltre come Carontes e Tornada, che hanno un discreto grado di affinità (7 su 11), vantano comunque un numero elevato di antenati grazie all’appartenenza al secondo ramo tramite Bolina Sarda.

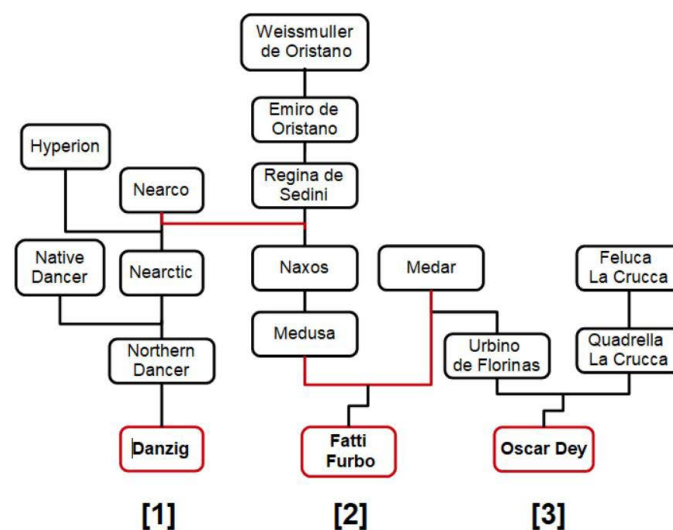


FIGURA 3: Snodo principale di parentela del gruppo B

Ora che abbiamo collocato i *pattern* in sistemi di parentela più organici, occorre mettere in relazione i risultati ottenuti con le pratiche storiche di *breeding*, per come si riflettono all’interno del Palio di san Bartolomeo. Nel secondo paragrafo avevamo accennato alla formazione ottocentesca della raz-

za anglo-araba sarda, fortemente voluta dai quadri militari del Regno d'Italia. Tale processo è continuato per tutto il Novecento, con la formazione di diversi lignaggi sardi da parte di allevamenti a conduzione familiare. Ad Alghero, per esempio, troviamo l'allevamento Mugoni di Porto Conte, che negli anni Trenta inaugurò una linea su cui nel tempo si sono "appoggiati" diversi allevamenti sardi; su tutti quello de Mores gestito dalla famiglia Calvia, di cui Suelzu de Mores è uno degli esemplari più recenti. Ma potremmo citare anche la famiglia Campus e il loro allevamento de Florinas, i cavalli de Sedini della scuderia Piana, o i tanti La Crucca e de Oristano. Gli esemplari blasonati da questi titoli rappresentano l'aristocrazia del cavallo anglo-arabo sardo, linee eccellenti che hanno saputo imporsi nei palii e nelle corse ippiche di tutta Italia, specie dal secondo dopoguerra. Una distinzione in seno alla razza che riflette, non a caso, anche una distinzione tra famiglie umane. Come ricorda Cassidy:

historians of racing society produce stories that combine humans and horses in mutually supportive genealogies. [...] Pedigrees are not just employed to represent the quality of individual horses, but also serve as a kind of motif running through all of the stories that the racing industry tells itself (and others) about itself (Cassidy 2009: 28).

Spostandoci dalla Sardegna, un esempio più recente è la scuderia Clodia di Anguillara Sabazia: abbiamo visto come i discendenti di Bombolino spicchino all'interno del sistema di parentele appena delineato. Il loro proprietario, Marco Modanesi, è una presenza fissa al Palio di Ronciglione, al punto che nel 2018 quasi la metà dei Rioni ha gareggiato con i suoi cavalli. Questa massiccia partecipazione di mezzosangue da Clodia ricorda quanto avvenne nel Palio di Siena durante gli anni Cinquanta: in quel caso gli esemplari di razza marmemmana furono surclassati dagli anglo-arabo sardi, con campioni del calibro di Uberta da Mores, cinque volte vincitrice del palio (Franco 2018: 116). Oggi invece la scuderia Clodia ha saputo trarre il massimo beneficio dalle restrizioni imposte ai purosangue, puntando sulla formazione di un nuovo lignaggio assolutamente competitivo sia nei palii di provincia che nelle competizioni internazionali. Un discorso simile vale anche per i cavalli di Renato Gigliotti, Sarbana e Zaminde: la loro presenza al Palio di Ronciglione si deve al legame di amicizia creatosi tra il Rione Campanone e questo imprenditore; conclusa la sua carriera sulle piste di Siena e Legnano, Gigliotti si è dedicato all'allevamento di cavalli nel Lazio con ottimi risultati. Anche i suoi esemplari rimangono piuttosto marginali nel sistema più consolidato di parentele ma, a differenza dei tanti "da Clodia", non hanno saputo imporsi nelle Corse. Rimane comunque significativo che anche a Ronciglione – nonostante sia un circuito

minore e lontano dai grandi centri dell'ippica italiana (con l'eccezione di Cappannelle) – vi sia un riflesso di questa nuova influenza; è ancora troppo presto per capire se le scuderie di Modanesi e Gigliotti riusciranno effettivamente a “spostare” gli snodi di parentele che abbiamo evidenziato, imponendo nuovi gruppi e fondatori di riferimento. Allo stato attuale rimane ben consolidata la presenza di cavalli anglo-arabi sardi provenienti dall'ambiente senese.

Va sottolineato che per i membri dei Rioni queste parentele non sono categorie totalmente rigide; la scelta di un cavallo dipende certamente dalle sue linee di sangue e dai risultati ottenuti in altre corse, e però permane un margine di discrezionalità che finisce per far pendere l'ago della bilancia verso uno o l'altro esemplare. Tale margine è dato dallo storico delle relazioni tra uomini e cavalli che s'instaura nel Palio: il modo in cui certi animali rispondono al lascino, il carattere più o meno ombroso o irritabile durante gli allenamenti, la mansuetudine nelle pratiche di cura quotidiana (visite veterinarie, pulizia, ferratura, ecc.), sono tutte esperienze che permettono di valutare se un cavallo sia o meno adatto al particolarissimo contesto di Ronciglione. Certo, la rosa di cavalli entro cui i Rioni scelgono è definita dal *pedigree* e da quella conoscenza diffusa sul successo, o meno, degli antenati. Tuttavia, tra un anno e l'altro, certi esemplari possono essere “scartati” – a dispetto del loro (puro)sangue – perché tra loro e gli uomini in più stretto rapporto non si è stabilito il giusto rapporto. Come ci hanno confermato molti “cavallari”, l'assenza di diversi cavalli veterani nel Palio del 2022 si deve a questo tipo di ragioni: il periodo di fermo obbligato durante il Covid-19 ha permesso di fare una selezione più ragionata, andando oltre il fattore della parentela pura che invece ha pesato molto di più nel 2016, all'indomani dell'introduzione dei mezzosangue. Viceversa, certi cavalli vengono tenuti dal Rione nonostante non riescano mai a imporsi nel Palio, solo in virtù del legame affettivo che si è creato. È il caso di Pergamo de Aighenta (o meglio, Scontroso) con San Severo, e di Qumersindo con La Pace: il primo si trova ai margini del sistema di parentele, e nella sua carriera paliesca è sempre stato “l'eterno secondo”; il secondo si colloca invece al vertice del primo gruppo, ma è più interessato ai balloni di fieno e alle attenzioni della folla che alla competizione. Per ragioni di spazio abbiamo dato solo una sintesi del complesso rapporto interspecifico che rende possibile il Palio; quello che però ci preme evidenziare è il fatto che il sistema di parentele non sia mai assunto acriticamente, ma venga costantemente messo alla prova nel (e dal) contesto stesso delle Corse. Se conducessimo questa analisi sui cavalli del palio di Siena, di Legnano o di qualunque altro palio di

provincia, molto probabilmente troveremmo dei sistemi di parentele diversi nonostante la presenza di *pattern* quasi identici. Le parentele tra cavalli, in altre parole, lungi dall'essere categorie chiuse vengono "riannodate" dai saperi e dalle esperienze umane.

I lignaggi del *breeding* esistono per tentare di cogliere e "preservare" nel tempo certe soggettività straordinarie. Le regolarità, i *pattern* e i nodi che abbiamo individuato non si traducono mai in una completa rigidità del sistema; anzi, questo deve rimanere – almeno in parte, non dimentichiamo gli *Stud Book* – flessibile per poter includere quei soggetti che spiccano in modo inaspettato. È il caso di Ninfa da Clodia: una cavalla appartenente ad un lignaggio recente, il cui fondatore è un esemplare mezzosangue, e senza alcun antenato di rilievo nella propria genealogia. Ninfa da Clodia si situa ai margini del sistema di parentele che abbiamo messo in rilievo, e tuttavia ha vinto il Palio di Ronciglione ben due volte, superando avversarie di illustri natali. Fossimo un ricco allevatore saudita, potremmo spiegare questo successo riconoscendo nel fisico di Ninfa le caratteristiche del ceppo *Saklawi*; oppure, ispirati dalle teorie di Tesio, potremmo trovare nella cavalla un *quid* volitivo che la contraddistingue, confermando la legge dei massimi instabili. O ancora, potremmo ascoltare il parere dei "cavallari" di Ronciglione, che nella vittoria di Ninfa vedono una sfida, tutta femminile, per primeggiare sulla scena pubblica. Eppure, qualunque sia la concezione culturale che preferiamo, tutte si sforzano di spiegare lo stesso dato: una soggettività irriducibile alle logiche umane, che si palesa in modo inequivocabile nel modo in cui questi cavalli *competono* tra di loro, liberi di correre o di *non* farlo. I *pattern* di parentela e le relazioni di affinità che abbiamo evidenziato mostrano quanto a fondo sia radicato in questa specie il modellamento culturale, il tentativo umano di cogliere e perfezionare i caratteri di un cavallo vincente. Eppure, le vittorie di Ninfa da Clodia ci ricordano come questi tentativi siano destinati a rimanere sempre imperfetti, incapaci come siamo di comprendere un'alterità così netta, e al contempo così familiare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Anthony, David W., 1986, The “Kurgan Culture”, Indo-European Origins, and the Domestication of the Horse: A Reconsideration, *Current Anthropology*, 27: 291-313.
- Ballacchino, Katia, Letizia Bindi, 2018, Pratiche contestate. Controversie legali tra comunità patrimoniali e attivismo animalista, *EtnoAntropologia*, 5, 2: 99-134.
- Bamford, Sandra, James Leach, eds, 2009, *Kinship and Beyond. The Genealogical Model Reconsidered*, New York, Berghahn Books.
- Berry, Bonnie, 2008, Interactionism and animal aesthetics: A theory of reflected social power, *Society & Animals*, 6, 1: 75-89.
- Bindi, Letizia, 2017, *L'animale, il sacro e la mano dell'uomo. Tempo, territorio e patrimoni immateriali in cammino a Larino*, Campobasso, Palladino Editore.
- Birke, Lynda, Thompson, Kirrilly, 2018, *(Un)Stable Relations: Horses, Humans and Social Agency*, New York-London, Routledge.
- Borneman, John, 1988, Race, Ethnicity, Species, Breed: Totemism and Horse-Breed Classification in America, *Comparative Studies in Society and History*, 30: 25-51.
- Bouquet, Mary, 1996, Family Trees and Their Affinities: The Visual Imperative of the Genealogical Diagram, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, 1: 43-66.
- Bower, Mim A., Michael G. Campana, Mark Whitten *et al.*, 2011, The cosmopolitan maternal heritage of the Thoroughbred racehorse breed shows a significant contribution from British and Irish native mares, *Biology Letters*, 7: 316-320.
- Brandt, Keri, 2006, Intelligent bodies: embodied subjectivity human-horse communication, in Dennis Waskul, Philip Vannini, *Body/embodiment. Symbolic interaction and the sociology of the body*, Farnham, Ashgate: 141-153.
- Breda, Nadia, 2016, The plant in between. Analogism and entanglement in an Italian community of anthroposophists, *Anuac*, 5, 2: 131-157.
- Carignani, Viola, 2010, Ite Bellu. Le forme del barbero di Piazza, *Le Stelle del Palio*, 2: 22.
- Cassidy, Rebecca, 2002, *The Sport of Kings: Kinship, Class and Thoroughbred breeding in Newmarket*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cassidy, Rebecca, 2003, Turf Wars: Arab Dimensions to British Racehorse Breeding, *Anthropology Today*, 19, 3: 13-18.
- Cassidy, Rebecca, 2007, *Horse People: Thoroughbred Culture in Lexington and Newmarket*, Baltimore, JHU Press.
- Cassidy, Rebecca, 2009, Arborescent Culture: Writing and Not Writing Racehorse Pedigrees, in Sandra Bamford, James James, eds, *Kinship and Beyond. The Genealogical Model Reconsidered*, New York, Berghahn Books: 24-49.
- Coulter, Kendram, 2014, Herds and Hierarchies: Class, Nature, and the Social Construction of Horses in Equestrian Culture, *Society & Animals*, 22: 135-152.

- Cunningham, Patrick, John J. Dooley, Rebecca Splan *et al.*, 2002, Microsatellite diversity, pedigree relatedness and the contributions of founder lineages to thoroughbred horses, *Animal Genetics*, 32: 360-364.
- Derry, Margaret, 2003, *Bred for Perfection: Shorthorn Cattle, Collies, and Arabian Horses since 1800*, Johns Hopkins University Press.
- Descola, Philippe, 2021, *Oltre natura e cultura*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Dundes, Alan, Alessandro Falassi, 1986, *La terra in Piazza. Antropologia del Palio*, Siena, Nuova Immagine.
- Fabbri, Flaviano F., Bruno Pastorelli, 1999, *Ronciglione. Le corse a vuoto*, Ronciglione, Grafica 2000.
- Fabiano, Emanuele, Gaetano Mangiameli, 2019, *Dialoghi con i non umani*, Milano, Mimesis.
- Franco, Cristina, 2008, Animali e identità sociali. Il Palio di Siena e il 'totemismo' delle contrade, *Lares*, 74, 1: 101-120.
- Giontella, Andrea, Francesca M. Sarti, Irene Cardinali *et al.*, 2020, Genetic Variability and Population Structure in the Sardinian Anglo-Arab Horse, *Animals*, 10, 6: 1018.
- Goodall, Daphne M., 1977, *A History of Horse Breeding*, London, Robert Hale.
- Guest, Kristen, Monica Mattfeld, 2020, *Horse Breeds and Human Society. Purity, Identity and the Making of the Modern Horse*, New York-London, Routledge.
- Haraway, Donna J., 2008, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna J., 2016, *Staying with the Trouble – Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press.
- Holmes, Teresa, 2009, When Blood Matters: Making Kinship in Colonial Kenya, in Sandra Bamford, James Leach, eds, *Kinship and Beyond. The Genealogical Model Reconsidered*, New York, Berghahn Books: 50-83.
- Ingold, Tim, 1974, On Reindeer and Men, *Man*, 9, 4: 523-538.
- Kirksey, S. Eben, Stefan Helmreich, 2010, The Emergence of Multispecies Ethnography, *Cultural Anthropology*, 25, 4: 545-687.
- Kohn, Eduardo, 2007, How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Trans-species Engagements, *American Ethnologist*, 34, 1: 3-24.
- Lange, Cristoph, 2020, The making and remaking of the Arabian horse – From the Arah Bedonin horse to the modern Straight Egyptian, in Kristen Guest, Monica Mattfeld, eds, *Horse Breeds and Human Society. Purity, Identity and the Making of the Modern Horse*, New York-London, Routledge: 234-250.
- Lanternari, Vittorio, 1997, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Bari, Edizioni Dedalo.
- Lawrence, Elizabeth, 1985, *Hoofbeats and Society: Studies of Human-Horse Interac-*

- tions, Bloomington, Indiana University Press.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, Claude, 1964, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore.
- Maurstad, Anita, Dona Davis, Sarah Cowles, 2013, Co-being and Intra-action in Horse-human Relationships: A Multi-species Ethnography of Be(com)ing Human and Be(com)ing Horse, *Social Anthropology*, 21, 3: 322-335.
- Mullin, Molly, 1999, Mirrors and windows: Sociocultural studies of human-animal relationships, *Annual Review of Anthropology*, 28, 1: 201-224.
- Nash, Catherine, 2020, Kinship of Different Kinds: Horses and People in Iceland, *Humanimalia: A journal of human/animal interface studies*, 12, 1: 118-144.
- Nosari, Galeazzo, Franco Canova, 2003, *Il Palio nel Rinascimento. I cavalli di razza dei Gonzaga nell'età di Francesco II Gonzaga 1484-1519*, Reggiolo, Lui.
- Ogden, Laura A., Billy Hall, Kimiko Tanita, 2013, Animals, Plants, People and Things: A Review of Multispecies Ethnography, *Environment and Society*, 4: 5-24.
- Pascucci Pepi, Chiara, 2010, La scelta della fattrice. Genealogia, prestazioni e morfologia, *Le stelle del Palio*, 2: 16.
- Peletz, Michael G., 1995, Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, 24: 343-372.
- Rivers, William H.R., 1910 [1968], The Genealogical Method of Anthropological Enquiry, in William H.R. Rivers, ed, *Kinship and Social Organization*, New York, The Athlone Press: 97-112.
- Roman, Steven A., 2002, *Dosage: Pedigree & Performance*, Neenah (WI), The Russell Meerdink Company.
- Serangeli, Papirio, 2004 [1609], *Polygraphia Roncilionensium*, Ronciglione, Spada.
- Solinas, Pier Giorgio, 1987, Le sort, le hasard, la lutte. Le Palio de Sienne, *Ethnologie Française*, 17, 2-3: 171-178.
- Solinas, Pier Giorgio, 2015, *Ancestry. Parentele elettroniche e lignaggi genetici*, Firenze, Editpress.
- Spitilli, Gianfranco, 2019, *Tra uomini e santi. Rituali con bovini nell'Italia centrale*, Roma, Squilibri.
- Tesio, Federico, 1984, *Il purosangue: animale da esperimento*, Milano, Hoepli.
- Zola, Lia, 2021, Cunning as...a wolf. Multispecies Relations between humans and wolves in Eastern Siberia, *Lagoonscapes*, 1, 2: 263-280.

Nicola MARTELLOZZO is currently PhD student at University of Turin; he is carrying on a research project in the Fiemme valley concerning the cultural and ecological relationship between human community and forest, in the aftermath of the Vaia disaster. He conducted field research in Ronciglione (Italy) focus on the relationship between humans and horses within the local Palio. His main research interests include multi-species ethnography, anthropology of environment, and contemporary social imaginaries. He published on several scientific journals, and he has recently edited (with Angela Peduto) *Il filo e la trama. Viaggio nell'opera aperta di Ernesto de Martino* (Colibrì edizioni, 2023).

nicola.martellozzo@unito.it



La finanziarizzazione come riproduzione sociale

Per un'antropologia femminista della finanza

Camilla CARABINI

Università di Milano-Bicocca

ENGLISH TITLE: Financialization as social reproduction. For a feminist anthropology of finance

ABSTRACT: This article aims to introduce the reader to the anthropology of finance in its contemporary dimension of financialization. Through the lens of the feminist manifesto “GENS” (Bear *et al.* 2015), the author proposes a reading of ethnographies that highlights the interconnectedness of individuals’ agency, projects of social reproduction, power hierarchies, and processes of money accumulation. Moreover, the article how the financial industry reproduces race, gender, and class inequalities both within societies and on a global scale, becoming increasingly pervasive in development discourse. The article is divided into three parts based on the relationship between individuals and the financial valuation process they engage in. It analyzes the experts who work within financial institutions; the social reproduction processes of the working classes increasingly reliant on credit and debt mechanisms introduced by financial capitalism; and the people excluded from global financial dynamics, whose financial inclusion is considered the most effective tool to escape poverty by governments and international organizations.

KEYWORDS: ANTHROPOLOGY OF FINANCE; FINANCIALIZATION; SOCIAL REPRODUCTION; DEBT; DEVELOPMENT

This work is licensed under the Creative Commons © Camilla Carabini

La finanziarizzazione come riproduzione sociale. Per un'antropologia femminista della finanza.

2023 | ANUAC. VOL. 12, N° 1, GIUGNO 2023: 85-108.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5283



Introduzione

Scopo di questo articolo è avvicinare chi legge agli studi sull'antropologia della finanza intesa nella sua dimensione contemporanea di finanziarizzazione, ovvero di attività pervasiva nella vita quotidiana di soggetti che, attraverso i flussi finanziari, sono globalmente interconnessi ma localmente situati. In particolare, è attraverso la lente di "GENS: Manifesto Femminista per lo Studio del Capitalismo" (Bear *et al.* 2015) che propongo la lettura di alcuni dei testi chiave in lingua inglese elaborati a partire dagli anni duemila¹. Attraverso questa prospettiva esamino le dinamiche di finanziarizzazione partendo dall'osservazione dei progetti di vita e delle relazioni di riproduzione sociale per mostrare come l'agentività dei soggetti, le gerarchie di potere e i processi di accumulazione del denaro si intrecciano tra loro. La lente femminista si concentra sulle forme generative della finanziarizzazione, ovvero sulle realtà eterogenee che le etnografie restituiscono del capitalismo globale. Lontano dall'essere una logica omogenea, il capitalismo emerge come un insieme di poteri generativi che creano disuguaglianze e gerarchie globali di distribuzione del denaro giustificate a livello politico attraverso l'ideologia del mercato efficiente e la naturalizzazione della conoscenza degli esperti (Ortiz 2020; Riles 2004).

Il concetto di finanziarizzazione si riferisce alla ricerca perenne di trasformare qualsiasi mezzo di riproduzione sociale, bene tangibile – per esempio la casa – o intangibile – per esempio l'istruzione – in una fonte di reddito (Muniesa *et al.* 2017). La finanza è una "costellazione di priorità, pratiche e ideologie" che, nel contesto dell'economia di mercato, viene mobilizzata per "trovare nuovi asset o convertire quelli già esistenti in flussi di reddito, investimenti o profitti immediati" (Ho 2005: 171). Il termine *asset*, inteso come "risorsa finanziaria", indica ogni entità materiale o immateriale suscettibile di valutazione economica. È proprio questo lavoro di valutazione di risorse tangibili e intangibili, che il soggetto compie innescando un processo di traduzione di valori culturali, sociali e morali in valori economici, che l'antropologia può indagare con le proprie lenti teoriche.

1. In Italia l'antropologia della finanza si colloca all'interno di una importante tradizione di antropologia economica. Tuttavia, non ha ancora ricevuto l'attenzione che invece caratterizza i paesi anglosassoni. Un numero esiguo di articoli, e per questo ancor più preziosi, sono stati pubblicati negli ultimi anni: sul debito e la finanziarizzazione del quotidiano (Lofranco 2018); sul ruolo della finanza nella definizione delle strategie industriali (Papa 2016); sulle economie morali e il microcredito (Zanotelli 2006 e 2012). Ringrazio i revisori anonimi di *Anuac* per le osservazioni e i suggerimenti.

L'articolo è suddiviso in tre parti sulla base della relazione di potere che intercorre tra i soggetti e le dinamiche di finanziarizzazione che mettono in atto. Una prima parte si concentra sull'analisi degli esperti che lavorano all'interno delle istituzioni finanziarie e che detengono il potere di definire la scala di priorità attraverso cui misurare il valore. L'articolo prosegue analizzando i processi di riproduzione sociale della classe lavoratrice dei paesi occidentali che il capitalismo finanziario ha reso sempre più dipendente da meccanismi del credito e del debito. Infine, un'attenzione particolare è rivolta alle persone escluse dalle dinamiche della finanza globale, il "capitale povero" (Roy 2010) che tanto i governi come le organizzazioni internazionali insistono per includere nel reame della finanza, considerando quest'ultima lo strumento più efficace per uscire dalla povertà. La finanziarizzazione del capitale povero, dettata dalla necessità di allargare il numero degli utenti dell'industria finanziaria, rappresenta la ricerca di processi di creazione di valore in condizioni marginali di riproduzione sociale. Guardare a quei contesti può contribuire a comprendere la direzione che prenderà la finanza nel futuro.

Prima di addentrarmi nella discussione di questi testi, procederò con una riflessione sul concetto di finanziarizzazione e sulla lente femminista che ho scelto di utilizzare nella revisione della letteratura qui proposta.

Processi generativi di finanziarizzazione: la lente femminista

Il concetto di finanziarizzazione è difficilmente confinabile in un'unica definizione. Alcuni economisti la definiscono come "il ruolo crescente delle motivazioni finanziarie, dei mercati finanziari, degli attori finanziari e delle istituzioni finanziarie nel funzionamento delle economie nazionali e internazionali" (Epstein 2005: 3); altrove il termine è usato per riferirsi al crescente potere politico ed economico della classe dei "rentier", coloro che vivono di rendita con i redditi generati dalle attività finanziarie – interessi, dividendi e plusvalenze (Piketty 2016). Per alcuni sociologi economici il termine si riferisce a un "modello di accumulazione in cui la realizzazione del profitto avviene sempre più attraverso canali finanziari piuttosto che attraverso il commercio e la produzione di merci" (Krippner 2005: 14).

Queste definizioni di finanziarizzazione contribuiscono a sottolineare il potere e il ruolo che la costellazione degli attori e delle istituzioni finanziarie ha nella società contemporanea. Tuttavia, il rischio di queste teorie è quello di riprodurre la categoria di finanza così come identificata dalla scienza economica, che la istituisce come ambito separato dalle relazioni sociali e culturali della

società. La lente femminista propone di superare l'idea di *embeddedness*², che per definizione distingue due sfere separate tra mercato e non-mercato, per affermare che gli ambiti culturali, sociali ed economici non possono essere scissi (Narotzky 1997). Contestando gli studi in cui la finanza è stata considerata una "realtà naturale" o all'opposto troppo "astratta", questa prospettiva mostra che i discorsi finanziari sono contingenti alla storia e alle pratiche culturali di valorizzazione economica (Ho 2015); insiste sul radicamento materiale e culturale dei mercati finanziari permeati da relazioni di potere, ideologie e credenze e modellati attraverso il linguaggio e le pratiche quotidiane dei soggetti coinvolti; infine, si sofferma su come le dinamiche finanziarie plasmano e sono plasmate dalle relazioni sociali e dalle strutture familiari. Dalle relazioni economiche astratte si passa a "relazioni soggettive culturali e ad esperienze di vita vissute" che contribuiscono alla riproduzione delle condizioni materiali e ideali dei soggetti nella società (Narotzky 1997: 205).

La definizione di finanziarizzazione che scelgo di utilizzare in questo articolo mette al centro il processo di messa a valore di entità tangibili e intangibili (beni, relazioni, esseri naturali, idee, sentimenti) con lo scopo di generare capitale liquido. La finanziarizzazione è un insieme di operazioni "irregolari, specifiche e contingenti" (Bear *et al.* 2015) che contribuiscono alla creazione, distribuzione e distruzione di valore attraverso l'utilizzo di entità materiali e immateriali che diventano risorse finanziarie. Non si tratta tuttavia di una logica imposta in maniera uniforme in ogni luogo bensì di una forza "generativa" che dipende "dalle trasformazioni culturali, materiali, politiche e legali, molteplici e non lineari, che avvengono per consentire le conversioni di disordinate attività non finanziarie" (Bear *et al.* 2015). L'approccio femminista allo studio delle dinamiche di finanziarizzazione parte dall'osservazione di come progetti di vita e relazioni sociali si intrecciano con i processi di accumulazione di capitale. Sono questi processi eterogenei attraverso i quali persone, lavoro, sentimenti, piante, animali e modi di vita vengono convertiti in risorse che possono essere indagati etnograficamente e che contribuiscono a produrre e riprodurre il capitalismo. Sono queste traduzioni di valore che riproducono disuguaglianze di classe, genere e razza, attribuendo diversi valori economici agli *asset* o restringendo l'accesso ad alcune risorse a determinate categorie di soggetti.

2. Il concetto di *embeddedness*, associato alla scuola soggettivista identificata soprattutto con Karl Polanyi, insiste sull'idea che l'economia e le relazioni storiche, sociali e culturali siano interconnesse, anzi che queste ultime siano un "epifenomeno del mercato" (Granovetter 1985).

Detto in altri termini, i processi di riproduzione sociale, caratterizzati da traduzioni di valorizzazione finanziaria di soggetti dotati di *agency* inseriti in contesti storicamente contingenti e culturalmente determinati, contribuiscono a produrre e riprodurre le forme eterogenee del capitalismo contemporaneo. Quest'ultimo, lungi dall'essere una logica omogenea calata e imposta dall'alto, viene generato dal modo in cui i progetti di vita dei soggetti si intrecciano con i processi di creazione di valore finanziario degli esperti della finanza. Queste dinamiche sono osservabili anche nei paesi a medio-basso reddito dove gli esperti dello sviluppo promuovono politiche di inclusione finanziaria come strategia per uscire dalla povertà. Nuovi processi di riproduzione sociale e innovazioni finanziarie si auto-alimentano, dimostrando ancora una volta che la finanza si muove su una geografia sovranazionale.

La letteratura dell'antropologia della finanza qui presentata più che fornire gli strumenti per analizzare i mercati finanziari da un punto di vista umanistico-culturale, si propone di indagare la società attraverso l'analisi delle reti di potere e delle pratiche quotidiane dei soggetti finanziari (Hertz 1998); più che migliorare il funzionamento dei mercati attraverso una nuova conoscenza di tipo culturale delle infrastrutture matematico-informatiche, studia i soggetti della finanziarizzazione come comunità di indagine per contribuire a dire di più sulle società nel loro complesso. Se da un lato queste questioni possono sembrare una eco del dibattito tra formalisti e sostantivisti che ha caratterizzato l'antropologia economica degli anni '60 (Hann e Hart 2001; Maurer 2012a; Narotsky 1997), dall'altro ci permettono di inquadrare il dibattito contemporaneo sulla finanziarizzazione. Il valore aggiunto di un'analisi della finanza attraverso le lenti di un'antropologia femminista è quella di offrire una riflessione critica che si spinge oltre le categorizzazioni imposte dalla scienza economica come economia reale e finanza astratta, produzione, consumo e distribuzione, economia e cultura, dimensione micro e macro. Partire dai processi di riproduzione sociale permette di cogliere gli aspetti pragmatici della finanza che si allontana dall'essere una scienza astratta composta da modelli matematici e diventa una realtà concreta dove agiscono soggetti analizzabili attraverso l'etnografia. Soggetti che, distanti dal modello dell'*homo oeconomicus*, sono immersi in relazioni di riproduzione sociale; le cui azioni locali hanno ripercussioni globali; dotati di *agency* ma allo stesso tempo soggetti a dinamiche sovranazionali.

Gli esperti dell'industria della finanza: i processi di creazione del valore

A partire dagli anni duemila, sono state pubblicate numerose etnografie realizzate all'interno dell'industria della finanza; esse illustrano la costruzione del processo di creazione del valore, le genealogie del concetto di valore nei mercati finanziari, gli habitus e gli immaginari degli operatori del settore. La sociologia ha messo in luce la natura performativa della finanza, ovvero in che modo gli esperti contribuiscono a tradurre in atto le realtà che descrivono e come le teorie e le tecnologie, apparentemente astratte, plasmano gli oggetti che dovrebbero indagare scientificamente (MacKenzie e Millo 2003; Callon 2007). L'antropologia ha allargato questa prospettiva offrendo una cornice teorica per calare etnograficamente queste dinamiche. L'importanza di questi lavori sta nell'aver dato un "corpo" a oggetti considerati astratti, ovvero i mercati finanziari, e nell'identificare questi ultimi come spazi di relazione dove delle persone si incontrano, si relazionano e agiscono sulla base di strutture culturali e sociali. Situare il "mercato" all'interno di culture istituzionali è un modo per superare le analisi critiche che vedono nei mercati l'operare di forze astratte, oltre ad aprire il terreno allo studio etnografico di tali spazi e delle comunità che vi partecipano.

Caitlin Zaloom analizza le piazze di scambio dei futures di Chicago e Londra in una particolare fase di transizione dal *pit*³ agli scambi in formato digitale. Nella sua etnografia mostra il lato umano, istintivo e irrazionale che domina i professionisti delle borse valori (Zaloom 2006). Alla Borsa di Chicago una gerarchia ben definita sancisce i ruoli e lo status di ciascun soggetto all'interno del *pit*. Un mondo fatto di gestualità, di linguaggi del corpo necessari per comunicare velocemente in un ambiente riempito da grida assordanti. I trader hanno i propri amuleti e superstizioni su cui fanno affidamento per attrarre la buona sorte. Il *pit* è un mondo in cui gli abiti assumono significati in codice, una mappa di legami informali dettati da simpatie, favori tra famiglie o "lealtà etniche", un ambiente in cui "codici di onore" tra membri sono alla base della circolazione dei contratti e della circolazione del denaro. Si tratta di atteggiamenti che mostrano la riproduzione di disuguaglianze di classe, di razza e di genere che vengono riflesse inevitabilmente anche nel modo in cui il capitale e i profitti generati in quei mercati sono distribuiti tra i partecipanti. Nella riproduzione sociale della

3. Per *financial pit* o piazza di scambio si intende il luogo fisico dove avvengono le transazioni di acquisto e vendita di diversi tipi di strumenti finanziari, come azioni, obbligazioni e materie prime.

comunità di coloro che “fanno i mercati” e se ne spartiscono i profitti è l’uomo bianco cisgender ad avere la meglio su tutti gli altri.

Attraverso le storie e i percorsi formativi degli operatori finanziari di due grandi banche d’investimento di Wall Street, Karen Ho mostra il legame tra i valori che i trader infondono nei mercati e l’insieme di esperienze di vita che forgianno il loro potere. I banchieri d’investimento, reclutati nelle università più prestigiose e considerati “i migliori e i più intelligenti” (Ho 2009), entrano in un mondo del lavoro caratterizzato da incertezza, sforzi intensi e compensi elevati basati sul rendimento. Questo habitus di “occupazione liquida”, in cui il rischio di licenziamento deve essere costantemente sfidato, porta ad accettare un modello aziendale in cui i dipendenti sono facilmente sostituibili, e a suggerire questa modalità di gestione degli occupati a tutte le imprese. Percependo questi atteggiamenti come il ciclo naturale dei mercati e delle leggi economiche e precludendo ogni forma di possibile empatia per altre tipologie di lavoratori, non si fanno scrupoli a promuovere licenziamenti come strategia per aumentare il valore per gli azionisti, lo *shareholder value*. Karen Ho (2009) mostra come l’habitus culturale di una ferma convinzione in una superiorità gerarchica, valorizzata da un discorso di supremazia intellettuale, è alla base dell’ideologia del valore per gli azionisti che ha portato le istituzioni finanziarie di Wall Street ad agire come archetipo per innescare la finanziarizzazione nelle multinazionali americane. Le banche d’investimento, infatti, sono al centro di una transizione di valore tra i mercati e le aziende. È la cultura della liquidità l’emblema dei valori e delle pratiche dell’alta finanza e la liquidità è il valore su cui si basa il proselitismo di Wall Street verso tutto il mondo *corporate*.

L’etnografia multisituata tra *corporation* e agenzie di *rating* statunitensi di Alexandra Ouroussoff mostra come il mondo delle imprese sia andato nel tempo a sottostare alle imposizioni del mondo della finanza (Ouroussoff 2013). Con l’avvento della finanziarizzazione nel mondo *corporate*, il rischio non è più l’altra faccia del profitto: non esiste più la presunta reciprocità capitalista in cui gli azionisti sono disposti a investire con determinate condizioni di rischio e i dirigenti delle aziende si impegnano a generare un profitto. La convinzione diffusa tra gli investitori e le agenzie di *rating* è che le giuste strategie industriali possono eliminare la possibilità di avere perdite non calcolabili. In questa visione del mondo, il rischio non è più una condizione necessaria del profitto. Nell’imporre queste pratiche culturali alle imprese per garantire profitti *risk-free*, Wall Street genera una molteplicità di nuovi ri-

schi e disuguaglianze che, sostiene Ouroussoff, producono crisi cicliche e non sono sostenibili sul lungo periodo – come, per esempio, preferire l’implementazione di fusioni e acquisizioni piuttosto che investire in ricerca e sviluppo. Queste tre etnografie restituiscono un’immagine incorporata dei mercati finanziari, in cui relazioni umane, habitus e ideologie non solo producono e riproducono disuguaglianze di classe, genere e razza all’interno e all’esterno delle istituzioni dell’industria della finanza, ma contribuiscono a forgiare, attraverso pratiche culturali ed esperienze di vita, l’ethos dei mercati definendo di volta in volta il concetto di valore.

Il concetto di valore è al centro dell’etnografia di Vincent Antonin Lépinay che segue gli ingegneri finanziari nello sviluppo di un nuovo prodotto riservato ai clienti più facoltosi in una banca d’investimento francese (Lépinay 2011). Decostruendo il processo di creazione dei derivati Lépinay individua un nuovo meccanismo di creazione del valore: la derivazione (*dérivation*). Attraverso una serie di formule matematiche, gli ingegneri finanziari generano un differenziale tra il bene o servizio già esistente (sottostante) e il prodotto derivato. Le formule matematiche sono portatrici di una storia, di un’etica e di una visione politica che, tradotti in informazioni, memoria e connessioni, diventano elementi contenuti nella formula derivativa determinando il prezzo dello strumento. “Valori morali ed economici sono invischiati nel disegno tecnico della formula” (Lépinay 2011: 330) ed è questo processo che consente di ripensare il meccanismo di attribuzione del valore, a partire dai beni sottostanti ma anche dai modi di generare valore da essi. In questo ambito, sostiene Lépinay, la produzione del valore non può più essere studiata con le lenti della teoria del valore-lavoro marxiana, perché non è più il lavoro umano a generare valore. L’analisi critica di Lépinay costruisce una teoria del valore a partire dalla teoria delle reti di Bruno Latour (2005): la valorizzazione diventa la “serie ininterrotta ma discontinua di creazione di strumenti derivati” (Lépinay 2011: 323) un processo che, aggiungendo valore a un insieme di beni e servizi già esistenti, accresce il valore dell’economia nel suo complesso. Non riconoscendo alcuna origine assoluta che faccia riferimento al valore, la derivazione stessa diventa generatrice di valore, innescando in questo processo di valorizzazione un elemento generatore, che contribuisce a descrivere una delle modalità di riproduzione del capitalismo finanziario.

Anche Horacio Ortiz si fa portavoce di un’analisi della costruzione del concetto di valore tra i professionisti ed esperti della finanza, mostrando come la standardizzazione dei concetti non porti a una logica omogenea e uniformante

dei mercati, ma anzi la valutazione personale dei singoli gestori dei fondi è alla base della definizione del valore di un *asset* (Ortiz 2021). Osservando come i professionisti della finanza usano la parola valore durante le loro pratiche di investimento per orientare i flussi del denaro, Ortiz analizza il modo in cui i professionisti di tre *asset management* producono, raccolgono e distribuiscono il denaro in tutto il mondo. Dimostra che l'etnografia permette di descrivere un nuovo modo di generare finanziarizzazione "senza sussumere le pratiche dell'industria finanziaria in un'unica logica omogenea" (Ortiz 2021: 38).

Il modo in cui i professionisti della finanza sono in grado di imporre gli standard del valore, le metodologie per misurarlo, di definire le pratiche e gli *habitus* culturali che consentono di sviluppare certi immaginari del valore finanziario sono anche i modi attraverso cui l'etnografia contribuisce a indagare la finanza. Dando corpo all'astrazione dei mercati l'antropologia mostra la non completezza delle leggi economiche che cercano invece di omogeneizzare e naturalizzare concetti ideologicamente orientati, come quello del valore finanziario.

Debiti e bollette: la finanziarizzazione come riproduzione sociale della classe lavoratrice

In questo paragrafo si volge lo sguardo a un *corpus* di studi che si concentra sulle pratiche materiali della classe media lavoratrice che affida il proprio denaro ai professionisti per investirlo nei mercati finanziari. Sono infatti sempre più numerosi i soggetti che quotidianamente devono compiere scelte finanziarie per garantire la propria sopravvivenza e realizzare le proprie aspettative. Nell'era della finanziarizzazione, le dinamiche di riproduzione sociale sono sempre più dipendenti dal sistema del credito e del debito intrecciando in maniera inscindibile soggetti storicamente e culturalmente situati con dinamiche macro-economiche globali.

Utilizzare la nozione di riproduzione sociale per comprendere il ruolo della finanza nella società comporta l'analisi delle pratiche culturali e quotidiane di finanziarizzazione che garantiscono che le condizioni materiali di vita vengano perpetuate e trasmesse di generazione in generazione (Narotzy 1997). Pur riconoscendo l'impossibilità di scindere i concetti di produzione economica e riproduzione sociale, diventa tuttavia necessario superare la classica analisi marxiana che ha messo per secoli la forza lavoro al centro della dinamica di riproduzione sociale. Se questo era possibile nell'era del capitalismo industriale, il capitale oggi persegue il profitto non più solo attraverso l'a-

lienazione della forza lavoro quanto piuttosto attraverso i canali finanziari (Weiss 2021). La critica femminista ha mostrato che la famiglia rimane il centro di riproduzione sociale ma non più solo perché è il luogo in cui la forza lavoro viene mantenuta e rinnovata, quanto perché diventa il sito privilegiato per effettuare pagamenti (Adkins 2019) e per ricorrere all'indebitamento (Cavallero e Gago 2020; Lazzarato 2012). Per un numero crescente di famiglie, i salari non coprono più tutti i costi della vita e il risparmio e il debito privato finanziano necessità di base come l'alloggio, l'assistenza sanitaria e l'istruzione. Inoltre, le famiglie gestiscono una serie di pagamenti costanti e regolari come bollette, abbonamenti, mutui, carte di credito che, insieme, diventano risorse per le transazioni di entità finanziarie più grandi. Banche, fondi pensione e investitori istituzionali costruiscono prodotti di ingegneria finanziaria a partire proprio da questi flussi (Lépinay 2011; Ortiz 2021). I pagamenti e l'indebitamento come mezzo per sostenere la vita familiare sono nuove opportunità di profitto per il capitale che si accostano all'industria come motore chiave dell'accumulazione capitalista.

Per garantire la propria riproduzione sociale, i soggetti "non specializzati" sono sempre più indirizzati a diventare consumatori di prodotti finanziari (Weiss 2015: 517) e a "pensare come i capitalisti" pur non avendo un capitale significativo o non avendolo affatto (Martin 2002). La finanza è utilizzata come strumento per creare una cittadinanza produttiva e consumatrice ma, soprattutto, finanziariamente attiva che "aggiunge valore" a sé stessa e ai propri beni (Allon e Redden 2012). Il denaro è portatore di immaginari condivisi e in grado di costruire nuove ontologie plasmando aspettative e obiettivi nelle famiglie e nei gruppi sociali. Gli strumenti finanziari sono dotati di *agency*, nel senso che cambiano le abitudini, i modi di pensare e gli immaginari dei soggetti con cui entrano in contatto. Essi comunicano un messaggio culturale e si affermano come agenti dinamici della costruzione dell'identità, fino ad arrivare a causare un cambiamento che si potrebbe definire "cosmologico" (Appadurai 2016). Osservare le culture del rischio tra i diversi soggetti che si interfacciano al mondo finanziario, apre all'osservazione di nuove dinamiche di finanziarizzazione nella riproduzione sociale.

Il denaro inteso come credito ha un forte potere generativo: rende possibile l'acquisto o la produzione di qualcosa che attualmente non è nelle proprie possibilità. È legato ai sogni e alle speranze delle persone che vedono in esso uno strumento per rendere possibili acquisti, accrescimento personale, sicurezza, benessere. Nella sua ultima etnografia, Caitlin Zaloom illustra come,

negli Stati Uniti, il debito contratto per pagare i costi del college stia ridefinendo la nozione stessa di classe media (Zaloom 2019). Andare all'università è infatti un'aspirazione comune di chi voglia appartenere alla classe media (non si viene riconosciuti come tali se non si ha un titolo universitario), e tuttavia, è proprio chi vi appartiene che deve necessariamente indebitarsi per fronteggiare i sempre più elevati costi del college (solo chi appartiene alle classi più agiate può permettersi di non ricorrere a debiti). Da questa analisi emerge la fortissima connessione tra finanza e desideri, tra finanza e speranza per un futuro migliore da donare ai propri figli. Se da un lato la finanza diventa lo strumento chiave per realizzare i propri sogni, dall'altro trasforma i sogni stessi che devono assumere una logica razionale e utilitaristica, diventando realisticamente realizzabili.

Un'altra modalità con cui il rischio entra nel processo di riproduzione sociale delle famiglie è analizzata da Hadas Weiss che studia l'acquisto di fondi pensione privati in Israele, pratica imposta ai lavoratori dal sistema di welfare statale (Weiss 2015). Weiss, accompagnando gli agenti finanziari dai clienti, studia i comportamenti degli uni e degli altri mettendo in luce il ruolo violento e apolitico dell'introduzione del rischio finanziario (e speculativo) nella programmazione della vita delle persone. I soggetti a cui vengono offerti i fondi pensione percepiscono una irrazionalità nel modo in cui devono far fronte ai cambiamenti del mercato: di base, infatti, sono persone avverse al rischio che si aspettano di essere protette e ottenere il giusto risarcimento nella misura in cui agiscono in modo responsabile come risparmiatori, mettendo da parte la somma stabilita mese per mese. Una parte importante del lavoro di Weiss è sottolineare come questo malcontento venga depoliticizzato. I soggetti, infatti, non trovano un canale attraverso il quale far valere le proprie ragioni, in quanto le negoziazioni con gli agenti li mettono in una posizione di consumatori che possono accettare le condizioni dell'impresa o sceglierne un'altra, ma mai cambiare le regole del gioco, strumento che avrebbero a disposizione in quanto cittadini democratici (Weiss 2015). L'accordo commerciale spersonalizza i rapporti di diritto distogliendo l'attenzione dal rapporto della finanza allo sfruttamento e depoliticizzando l'insicurezza percepita.

Anche l'etnografia di Giulia Dal Maso contribuisce a riflettere sul legame tra identità, agency, politica e mondo finanziario. L'antropologa si riferisce a due tipologie di soggetti, entrambi soggiogati dal potere del denaro: gli *hai-gui*, che acquisiscono una formazione in finanza nelle università estere ma, una volta tornati in patria, restano delusi dal non trovare un lavoro adegua-

to alle loro aspettative; e i *sanhu*, speculatori sul mercato azionario locale, senza alcuna formazione formale, che grazie al *trading* possono migliorare le proprie condizioni materiali. Nel contesto cinese, in cui il mercato azionario è uno strumento di controllo dello Stato, quando *haigui* e *sanhu* scelgono di speculare sui mercati per arrotondare i propri stipendi, questi soggetti hanno la capacità di influenzare le tendenze del mercato azionario e di disturbare il controllo dello Stato sul corso delle azioni (Dal Maso 2020). A confermare l'eterogeneità delle forme generative del capitalismo contemporaneo, in questo caso il mercato azionario diventa il luogo di un'arena di confronto tra lo Stato e questi soggetti finanziari che cercano di acquisire profitti sul mercato azionario.

L'etnografia di Fabio Mattioli (2020) indaga i complicati intrecci tra democrazia, autoritarismo ed espansione finanziaria dopo la crisi del 2008 in Macedonia. Attraverso le storie di operai, impiegati e imprenditori del settore edile e una ricostruzione politico-economica del regime di Nikola Gruevski, Mattioli presenta il caso di un sistema finanziario illiquido. I flussi finanziari che il regime macedone riceve dagli investitori internazionali vengono distribuiti tra i soggetti in base alle esigenze del regime. L'abilità di Gruevski è quella di trasformare il credito internazionale in "credito forzato" (Mattioli 2020), localmente controllato dal potere governativo. Il paese si trova in una condizione di illiquidità perché la circolazione del denaro attraverso il credito e l'offerta di moneta sono centralizzate e ristrette ai favoriti dal presidente. Illiquidità creditizia e autoritarismo politico sono una nuova forma generativa all'interno dei meccanismi di produzione e riproduzione del capitalismo globale. Se, come scrive Maurizio Lazzarato, il credito è "l'arma più [...] pericolosa del capitalismo" in quanto "strumento adattabile a qualsiasi progetto politico" (Lazzarato 2019: 25), Gruevski che si erge a elargitore supremo di crediti mostra il volto ultraliberale di un nuovo regime autoritario che sulla violenza della finanza e del capitale fa leva per rafforzare il proprio potere.

Mattioli mostra inoltre come il denaro, nella sua forma di credito, diventa l'arma di un ricatto morale per cui i cittadini macedoni si sottomettono a violenze e abusi pur di ottenerlo: l'appartenenza al circolo ristretto di coloro tra cui si muovono i flussi del denaro garantisce lo status sociale del soggetto. Ma si tratta di crediti che aprono a una spirale verso abissi di debiti, perché quel denaro promesso non viene poi distribuito verso il basso ma rimane nei circoli delle élites. Operai e dipendenti delle aziende edili si ritrovano ad accettare, in cambio del salario che le aziende non riescono a pagare, beni non desiderati

e spesso di valore inferiore a quanto loro dovuto, le “compensazioni”. Credito, baratto e finanziarizzazione forgiando l'identità dei soggetti: uno sguardo di genere ci restituisce ritratti di uomini che vedono minacciata la propria mascolinità nella perdita della posizione di capofamiglia. Le dinamiche della finanziarizzazione si iscrivono così nei corpi dei soggetti. Senza la garanzia di uno stipendio da portare a casa a fine mese e ricevendo in cambio compensazioni non adeguate, molti uomini esperiscono una “crisi di presenza”⁴ (Mattioli 2020: 104) causata dalla dinamica di una finanziarizzazione illiquida.

Senza i sogni, i desideri e le aspettative dei soggetti costruiti materialmente dai media e storicamente situati in una cultura, senza scelte politiche che attribuiscono la responsabilità ai singoli individui di provvedere ai propri bisogni sociali e familiari attraverso la finanza, la finanziarizzazione della vita quotidiana non assumerebbe la pervasività mostrata da questi studi. L'attenzione ai processi di capitalizzazione messi in atto per assicurare la riproduzione sociale rimanda all'*agency* dei soggetti i cui sogni possono esprimersi in termini finanziari ma che la finanza contribuisce a plasmare. I soggetti si ritrovano in una situazione di assoggettamento culturale in cui le loro identità sono forgiate dalle dinamiche finanziarie. Allo stesso tempo è proprio nei processi di costruzione delle proprie identità che una nuova forma generativa di capitalismo si produce e riproduce.

L'inclusione finanziaria e la finanziarizzazione dello sviluppo

Gli studi di antropologia della finanza analizzati finora mostrano come le disuguaglianze si riproducono sia all'interno dell'industria finanziaria sia tra i soggetti a cui i prodotti finanziari vengono venduti. La distribuzione del denaro attraverso i mercati finanziari ha un impatto anche sulle disuguaglianze tra paesi. La finanza è considerata allo stesso tempo sia la causa delle crescenti disuguaglianze nel mondo (Ho 2015) sia la panacea per risolverle (Milanovic 2020; Soederberg 2013). Il processo di finanziarizzazione ha travolto anche i paesi a medio-basso reddito e, a partire dagli anni duemila, molte organizzazioni internazionali promuovono politiche di accesso al credito con il fine di migliorare il benessere dei cittadini e porre fine alla povertà. Le agende per lo sviluppo individuano nella crescita economica il pilastro delle loro politiche insistendo sul ruolo che il settore privato, e in particolare

4. Il concetto di “crisi della presenza” elaborato da Ernesto De Martino (2015 [1959]), si riferisce al fenomeno in cui gli individui sperimentano una perdita di senso di appartenenza all'esperienza collettiva, causando una sensazione di alienazione e disorientamento e spingendoli verso una ricerca di nuove forme di significato e identità.

quello finanziario, deve giocare nell'arena dello sviluppo. Questa tendenza rischia di consentire strategie ancora più aggressive di accumulazione di capitale e di estrazione di profitto che avvantaggiano in modo schiacciante gli attori già ricchi (Mawdsley 2015).

Con il termine sviluppo si indica “un insieme di relazioni discorsive di potere che costruiscono una rappresentazione del Terzo Mondo” (Escobar 2005: 348), un meccanismo attraverso il quale i paesi a medio-basso reddito sono stati immaginati e immaginano sé stessi rispecchiandosi nelle ideologie dei paesi del Primo mondo. Tra i discorsi che definiscono l'apparato di conoscenze, saperi e poteri che mappano e definiscono il Terzo Mondo come tale, quello predominante è legato ai “bisogni”. Definiti principalmente dagli esperti del settore, i bisogni sono presentati come neutrali e la loro politicizzazione è mascherata dalle analisi elaborate con metodologie scientifico-razionali (Escobar 2005). Ma i modelli di soddisfazione dei bisogni sono stratificati per classe, genere e razza e l'interpretazione che si dà di ciascuno di essi è un'arena di negoziazione politica. Il bisogno su cui ruota gran parte del discorso contemporaneo dello sviluppo è senza dubbio quello dell'inclusione finanziaria.

Per la Banca Mondiale, “inclusione finanziaria significa che gli individui e le imprese hanno accesso a prodotti e servizi finanziari vantaggiosi e a buon mercato che soddisfino i loro bisogni – transazioni, pagamenti, risparmi, credito e assicurazioni – forniti in maniera responsabile e sostenibile”⁵. Le Nazioni Unite considerano l'inclusione finanziaria un obiettivo trasversale al raggiungimento degli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile⁶. Nella “arena dello sviluppo” (Olivier de Sardan 2008), la prospettiva antropologica utilizzata finora consente di definire inclusione finanziaria come la finanziarizzazione della vita quotidiana – l'allargamento del mercato di beni e servizi finanziari – a coloro che sono esclusi dal circolo formale della finanza nei paesi a medio-basso reddito.

Il punto di partenza di questo cambio di paradigma risale alla diffusione del microcredito, la concessione di prestiti di piccole somme a debitori senza garanzie. Modellato sull'esperienza del Premio Nobel per la pace Muhammad Yunus in Bangladesh, il microcredito si è rapidamente trasformato in uno strumento di politica di sviluppo promosso dalle organizzazioni internazionali e da stati nazionali come un meccanismo replicabile nei contesti più

5. Sito World Bank. Ultimo accesso: 30 gennaio 2023 <https://www.worldbank.org/en/topic/financialinclusion>

6. 12 su 17 SDGs menzionano esplicitamente l'accesso ai servizi finanziari come strategia per raggiungere i rispettivi obiettivi

diversi. Alcune etnografie hanno criticato queste politiche mettendo in luce l'impossibilità di ricreare le stesse condizioni sociali ed economiche che hanno garantito la buona riuscita del microcredito in Bangladesh (Elyachar 2005; Lazar 2004). Gli ultimi venti anni hanno visto tuttavia un'incredibile espansione delle logiche e dei programmi di inclusione finanziaria attraverso la microfinanza⁷. Programmi indirizzati ad agricoltori marginali, donne povere, lavoratori informali, piccoli imprenditori urbani del Sud del mondo che, come è stato notato da diversi autori, molto spesso li rendono debitori in difficoltà senza farli uscire dalla spirale della povertà (Mawdsley 2018; Bateman e Chang 2019).

L'antropologa Sohini Kar afferma che il microcredito più che la conclamata "rivoluzione" per sconfiggere la povertà è diventato il "credito della classe lavoratrice" (Kar 2018: 9), una necessità quotidiana per coloro che devono sopperire alle mancanze di un welfare statale per garantire la propria sopravvivenza. Con modalità diverse ma conseguenze simili sulla vita dei soggetti, nuovi meccanismi di riproduzione sociale legati all'indebitamento si diffondono anche nei paesi a medio-basso reddito. Khar mostra come le decisioni sulla concessione dei crediti siano influenzate da un processo di costruzione del valore basato sulle vite delle donne che richiedono i prestiti. I funzionari della microfinanza valutano il rischio di credito delle donne non sulla base di dati formali, bensì attraverso valutazioni sociali e culturali, dove categorie come la classe, la lingua e la religione, influiscono pesantemente sulle decisioni della concessione del credito. Le disuguaglianze socio-economiche vengono paradossalmente accentuate dalla "estetica della povertà" che omogeneizza le persone designate come povere mascherando i molteplici fattori sociali, politici ed economici che le distinguono. Nel decostruire le rappresentazioni omogenee della povertà, Khar (2018) svela che la microfinanza spesso produce risultati socialmente conservatori e molto più prudenti di quanto affermato nei propositi di empowerment e inclusione.

Inoltre, la microfinanza ha il potenziale di introdurre nell'economia globale individui precedentemente esclusi dal sistema finanziario formale, senza che essi ne siano pienamente consapevoli (Kar 2018). Tale inclusione è possibile grazie alla creazione di valore finanziario attraverso la produzione di derivati, i quali consentono di individuare opportunità di investimento anche

7. Concetto più ampio di micro-credito ovvero quell'insieme di strumenti e servizi finanziari – quindi anche risparmio, investimento, assicurazioni... – offerti a persone che non possiedono garanzie sufficienti per accedere al sistema formale.

in contesti economici svantaggiati a discapito della relazione tra debitore e creditore che si instaura con il prestito. In particolare, è pratica comune tra le istituzioni di microfinanza generare profitti dalla vendita di strumenti derivati costruiti sui microcrediti sottostanti, piuttosto che attraverso le tradizionali attività bancarie. L'estensione della finanziarizzazione del “capitale povero” attraverso il microcredito rappresenta dunque una delle nuove frontiere della cartolarizzazione e della creazione di derivati, i quali contribuiscono ad aggiungere volatilità e incertezza nei mercati globali (Soederberg 2013).

A partire dalla fine degli anni duemila sempre più attori istituzionali hanno dovuto ammettere che la microfinanza non ha portato i risultati sperati. La nuova narrazione che legittima la promozione della finanziarizzazione della vita quotidiana nei contesti di sviluppo è basata sulle strategie di inclusione finanziaria. Gli studiosi più critici sottolineano gli aspetti che consentono alle istituzioni finanziarie di continuare a estrarre profitti dalla popolazione più povera attraverso le promesse dell'industria fintech come strumento di lotta alla povertà (Bateman e Teixeira 2021), attraverso l'incorporazione dei poveri nelle strategie globali di accumulazione del capitale con i big data ottenuti dai pagamenti attraverso strumenti *mobile* (Gabor e Brooks 2017), attraverso le nuove strategie di cartolarizzazione della microfinanza (Soederberg 2013), attraverso un nuovo paradigma di conoscenza del capitale della povertà (Roy 2010), attraverso i costi di opportunità della microfinanza a livello comunitario e nazionale (Bateman e Chang 2012), attraverso i traccianti dei pagamenti digitali, con l'idea che la creazione di uno storico dei movimenti possa essere un primo passo verso l'accesso ai servizi finanziari e alla formalizzazione dell'economia (Olivier de Sardan e Piccoli 2018). Confermando quanto emerge dai recenti studi sociologici sul capitalismo dei dati, che mostrano come la nuova estrazione del profitto derivi dalla capacità di accumulare “prodotti predittivi” da scambiare sui “mercati dei comportamenti futuri” (Zuboff 2018), l'inclusione finanziaria attraverso la digitalizzazione dei pagamenti e dei trasferimenti monetari sembra essere la nuova frontiera per la finanziarizzazione dei poveri. Una nuova valorizzazione da mettere a rendita attraverso l'estrazione dei dati dai comportamenti umani.

Un orientamento più pragmatico fa emergere gli spazi inattesi e le zone liminali della finanza che permeano la vita delle persone marginalizzate. Superando il binomio tra economia formale e informale (Hart 1973), tipico del discorso dello sviluppo, l'antropologia guarda oltre le transazioni economiche inserite nei sistemi bancari formali. La vita finanziaria delle persone che vi-

vono con meno di due dollari al giorno emerge più idiosincratICA, creativa e dinamica di quanto non risulti nelle definizioni istituzionali di persone non bancabili o *unbanked*: risorse sociali, economiche e culturali sono continuamente mobilitate per generare forme di ricchezza eterogenee, tra cui “risparmi, opportunità economiche, piacere e prestigio” (Maurer *et al.* 2018). L’etnografia può descrivere come le tecnologie finanziarie si intrecciano con i legami sociali nelle pratiche quotidiane della creazione di ricchezza. Gli strumenti finanziari per accumulare risparmi, ottenere prestiti, fare investimenti o sottoscrivere assicurazioni sono spesso incorporati socialmente nelle comunità locali e nei network familiari. “Le tecnologie e le infrastrutture su cui operano i prodotti finanziari formali offrono possibilità che i prodotti informali generalmente non offrono” (Tylor e Horst 2018: 23). Non è dunque la formalizzazione in sé che fornisce una maggiore scelta a coloro che si muovono in questo paesaggio finanziario non bancarizzato, quanto piuttosto sono le tecnologie e le infrastrutture, che possono continuare ad essere utilizzate creativamente in maniera informale, a portare valore aggiunto. L’etnografia permette di evidenziare come le pratiche finanziarie informali si integrino con le tecnologie e le infrastrutture formali, creando un nuovo panorama di opportunità e scelte per gli individui coinvolti. Di nuovo, dunque, l’intreccio tra progetti di vita e valorizzazione del capitale si fondono in un processo di riproduzione sociale eterogeneo, dinamico, locale e globale.

L’antropologia consente di riconoscere e cogliere le pratiche di adozione, adattamento e resistenza alle frontiere della finanziarizzazione nei paesi in via di sviluppo (Maurer 2012b). Per quanto sia tuttora necessario decostruire i discorsi economici della finanziarizzazione – strumento di dominio e potere reso depoliticizzato dal linguaggio economico fintamente neutrale – è altresì importante concentrarsi sulle nuove relazioni di potere, i nuovi spazi di conoscenza e le nuove identità che sorgono nell’assimilazione, nella resistenza o nella sottomissione ai processi di finanziarizzazione mascherati da inclusione finanziaria.

Conclusioni

Attraverso lo studio delle pratiche quotidiane di chi lavora, investe o è escluso dai circuiti finanziari, l’antropologia guarda alla finanza come uno spazio di potere in grado di influenzare decisioni politiche che si ripercuotono sui soggetti producendo e riproducendo disuguaglianze di genere, razza e classe a livello globale. Contribuendo alla distribuzione di denaro e quindi di oppor-

tunità nel mondo, la finanza esclude i paesi, le attività e i soggetti considerati troppo rischiosi dalla possibilità di ricevere capitale – e quindi di sviluppare le proprie ambizioni. Partendo dall'analisi del processo di valorizzazione del capitale effettuato dagli esperti dell'industria finanziaria si è osservato come si intreccia con i progetti di vita dei soggetti in diverse parti del mondo.

I concetti di rischio e di debito sono temi classici dell'antropologia e centrali nell'analisi di come la riproduzione sociale sia stata finanziarizzata attraverso strumenti di pagamento e di credito (Boholm 2003; Peebles 2010). Nei lavori analizzati in questo articolo non sempre gli autori hanno problematizzato i due concetti con la dovuta profondità, ma è un punto di partenza necessario per continuare a fare ricerca in questo ambito. Studiare la finanza si intreccia con l'analisi di nuovi possibili campi di ricerca tra i quali ci sono i racconti della finanza sui media tradizionali e l'impatto che le narrazioni sul mondo finanziario possono avere sui mercati, sui decisori politici e sui cittadini. Anche gli antropologi che si occupano delle catene del valore globale, specialmente quando si tratta di *commodities*, dal riso al caffè, si ritrovano necessariamente a fare i conti con i mercati finanziari i cui andamenti dei prezzi hanno un impatto dirimente sulle vite dei produttori e coltivatori di tutto il mondo. Merita attenzione anche il modo in cui l'intelligenza artificiale, le blockchain e la decentralizzazione stanno ridefinendo il nuovo processo di valorizzazione del capitale e l'industria finanziaria. Infine, un tema che acquisterà sempre maggiore rilevanza è il mercato della finanza climatica e il modo in cui la dinamica della finanziarizzazione sta forgiando anche l'ambiente e l'aria che respiriamo (Tripathy 2017).

Ho provato ad analizzare la letteratura dell'antropologia della finanza applicando una lente femminista anche laddove non esplicitamente menzionata dagli autori stessi. Ne emerge una visione del capitalismo finanziario non come una struttura, una logica o una traiettoria determinata aprioristicamente che le scienze umane devono decifrare, quanto piuttosto un processo che viene generato, prodotto e riprodotto a partire da progetti di vita divergenti dei soggetti. L'etnografia indaga le specificità e le eterogeneità dei processi attraverso i quali le persone convertono beni tangibili e intangibili in risorse finanziarie per la propria riproduzione e il proprio sostentamento. Queste traduzioni di valore aprono a uno spazio di agentività che rende ciascun soggetto protagonista delle proprie scelte finanziarie. Sono urgenti e necessari studi sulle controculture finanziarie: la finanza islamica (Maurer 2005), le situazioni di finanza criminale, le pratiche quotidiane di "disobbedienza fiscale" (Maurer

2012c), le criptovalute e la decentralizzazione (Maurer *et al.* 2013). Maggiori studi sulla finanza alternativa, sulle resistenze, sulle pratiche creative ed elusive che immaginano un nuovo modo di creare valore finanziario possono aprire a nuovi spazi immaginativi. Questo il mio posizionamento sul tema, che fa propria la teoria di un'antropologia della resistenza di Ortner e cerca di applicarla al mondo della finanza (Ortner 2019). David Graeber sosteneva che il progetto neoliberale non è economico, ma politico: “disegnato per devastare l'immaginazione e distruggere qualsiasi possibilità di pensare futuri alternativi” (Graeber 2011b: 6). Dunque, è dall'immaginazione di futuri alternativi che si deve partire, altrimenti “qual è il punto di opporsi al neoliberismo se non possiamo immaginare modi migliori di vivere e futuri migliori? Come possiamo essere realistici sulle brutte realtà del mondo di oggi e ottimisti sulle possibilità di cambiarle?” (Ortner 2019: 60) La sfida per le antropologhe e gli antropologi che si interessano a questi temi è riuscire a costruire un percorso comune per un'antropologia femminista, politica e critica della finanza che possa essere l'inizio di questo percorso poetico.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Adkins, Lisa, 2019, Social Reproduction in the Neoliberal Era. Payments, Leverage, and the Minskian Household, *Polygraph*, 27, Neoliberalism and Social Reproduction: 19-33.
- Allon, Fiona, Guy Redden, 2012, The Global Financial Crisis and the Culture of Continual Growth, *Journal of Cultural Economy*, 5, 4: 375-390.
- Appadurai, Arjun, 2016, *Banking on Words: The Failure of Language in the Age of Derivative Finance*, Chicago, London, University of Chicago Press.
- Bateman, Milford, Ha-Joon Chang, 2012, Microfinance and the Illusion of Development: From Hubris to Nemesis in Thirty Years, *World Economic Review*, 1: 24.
- Bateman, Milford, Fernando Amorim Teixeira, 2021, The Rise of the Investor-Driven Fintech Model: All That Glitters Is Not Gold, in *International Conference Markets and Power in the Digital Age organized by the Economic Sociology research committee of the Swiss Sociological Association University of Neuchâtel, Switzerland*.
- Bear, Laura, Karen Ho, Sylvia Junko Yanagisako, Anna Lowenhaupt Tsing, 2015, Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism, *Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology* (website) <https://culanth.org/field-sights/652-gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>
- Boholm, Åsa, 2003, The cultural nature of risk: Can there be an anthropology of uncertainty? *Ethnos*, 68, 2: 159-178.
- Callon, Michel, 2007, What does it mean to say that economics is performative? In *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*, Donald MacKenzie, Fabian Muniesa, Lucia Siu, eds, Princeton, Princeton University Press.
- Cavallero, Lucí, Gago, Veronica, 2021, *A feminist reading of debt*, London, Pluto Press.
- Dal Maso, Giulia, 2020, *Risky Expertise in Chinese Financialisation: Returned Labour and the State-Finance Nexus*, Singapore, Springer Singapore.
- De Martino, E., 2015 [1959], *Sud e magia*, Roma, Donzelli.
- Elyachar, Julia, 2005, *Markets of dispossession: NGOs, economic development, and the state in Cairo*, Durham, Duke University Press.
- Elyachar, Julia, 2013, Regulating Crisis: A Retrospective Ethnography of the 1982 Latin American Debt Crisis at the New York Federal Reserve Bank, *Valuation Studies*, 1, 2: 147-160.
- Epstein, Gerald A., ed, 2005, *Financialization and the world economy*, Northampton, MA, Edward Elgar.
- Escobar, Arturo, 2005, Imagining a Post-Development Era, in *The anthropology of development and globalization: From classical political economy to contemporary neoliberalism*, Marc Edelman, Angelique Haugerud, eds, Hoboken, Wiley and Blackwell: 341-351.

- Gabor, Daniela, Sally Brooks, 2017, The Digital Revolution in Financial Inclusion: International Development in the Fintech Era, *New Political Economy*, 22, 4: 423-436.
- Graeber, David, 2001, *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, New York, Palgrave.
- Graeber, David, 2011a, *Debt: The first 5,000 years*, New York, Melville House.
- Graeber, David, 2011b, *Revolutions in reverse: Essays on politics, violence, art, and imagination*, New York, Autonomedia.
- Granovetter, Mark, 1985, Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness, *American Journal of Sociology*, 91, 3: 481-510.
- Hann, Chris, Hart, Keith, 2011, *Antropologia economica: Storia, etnografia, critica*, Torino, Einaudi.
- Hart, Keith, 1973, Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana, *The Journal of Modern African Studies*, 11, 1: 61-89.
- Hart, Keith, Horacio Ortiz, 2014, The Anthropology of Money and Finance: Between Ethnography and World History, *Annual Review of Anthropology*, 43, 1: 465-482.
- Hertz, Ellen, 1998, *The Trading Crowd: An Ethnography of the Shanghai Stock Market*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ho, Karen, 2009, *Liquidated: An Ethnography of Wall Street*, Durham, Duke University Press.
- Ho, Karen, 2015, Finance, Anthropology Of, in *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, James D. Wright, ed, Amsterdam, Elsevier: 171-176.
- Krippner, Greta R., 2005, The financialization of the American economy, *Socio-Economic Review*, 3, 2: 173-208.
- Latour, Bruno, 2005, *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*, Oxford University Press.
- Lazar, Sian, 2004, Education for Credit: Development as Citizenship Project in Bolivia, *Critique of Anthropology*, 24, 3: 301-319.
- Lazzarato, Maurizio, 2012, *La fabbrica dell'uomo indebitato: Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma, DeriveApprodi.
- Lazzarato, Maurizio, 2019, *Il capitalismo odia tutti: Fascismo o rivoluzione*, Roma, DeriveApprodi.
- Lépinay, Vincent Antonin, 2011, *Codes of Finance: Engineering Derivatives in a Global Bank*, Princeton, Princeton University Press.
- Lofranco, Zaira Tiziana, 2018, La "finanziarizzazione del quotidiano": per un'analisi situata del debito dopo la crisi, *Dada*, 1, 26.
- MacKenzie, Donald, Yuval Millo, 2003, Constructing a Market, Performing Theory: The Historical Sociology of a Financial Derivatives Exchange, *American Journal of Sociology*, 109, 1: 107-145.

- Martin, Randy, 2002, *Financialization of Daily Life*, Philadelphia, Temple University Press.
- Mattioli, Fabio, 2020, *Dark finance: Illiquidity and authoritarianism at the margins of Europe*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Maurer, Bill, 2005, *Mutual Life, Limited: Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason*, Princeton, Princeton University Press.
- Maurer, Bill, 2006. The Anthropology of Money, *Annual Review of Anthropology*, 35, 1: 15-36.
- Maurer, Bill, 2012a. Finance 2.0. in *A Handbook of Economic Anthropology, Second Edition*, James Carrier, ed, Cheltenham, Edward Elgar Publishing.
- Maurer, Bill, 2012b, Mobile Money: Communication, Consumption and Change in the Payments Space, *Journal of Development Studies*, 48, 5: 589-604.
- Maurer, Bill, 2012c, *The Disunity Of Finance: Alternative Practices To Western Finance*, Oxford, Oxford University Press.
- Maurer, Bill, 2016, *Banking on Words: The Failure of Language in the Age of Derivative Finance* by Arjun Appadurai, Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- Maurer, Bill, Musaraj, Smoki, Small, Ivan V., eds, 2018, *Money at the Margins: Global Perspectives on Technology, Financial Inclusion, and Design*, New York-Oxford, Berghahn Books
- Maurer, Bill, Taylor C. Nelms, Lana Swartz, 2013, "When Perhaps the Real Problem Is Money Itself!": The Practical Materiality of Bitcoin, *Social Semiotics*, 23, 2: 261-277.
- Mawdsley, Emma, 2015, DFID, the Private Sector and the Re-Centring of an Economic Growth Agenda in International Development, *Global Society*, 29, 3: 339-358.
- Mawdsley, Emma, 2018, "From Billions to Trillions": Financing the SDGs in a World "beyond Aid", *Dialogues in Human Geography*, 8, 2: 191-195.
- Milanovic, Branko, 2020, *Capitalismo contro Capitalismo. La sfida che deciderà il nostro futuro*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- Miller, Daniel, 2012, *Consumption and Its Consequences*, Cambridge, Polity.
- Muniesa, Fabian, Liliana Doganova, Horacio Ortiz, Álvaro Pina-Stranger, Florence Paterson, Alaric Bourgoin, Véra Ehrenstein, Pierre-André Juven, David Pontille, Başak Saraç-Lesavre, Guillaume Yon, 2017, *Capitalization: A Cultural Guide*, Paris, Mines ParisTech.
- Narotzky, Susana, 1997, *New directions in economic anthropology*, London, Chicago, Pluto Press.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 2008, *Antropologia e sviluppo. Saggio sul cambiamento sociale*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre, Emmanuelle Piccoli, eds, 2018, *Cash transfers in context: an anthropological perspective*, New York, Berghahn Books.

- Ortiz, Horacio, 2020, A Political Anthropology of Finance: Studying the Distribution of Money in the Financial Industry as a Political Process, *Anthropological Theory*, 21, 1: 1-25.
- Ortiz, Horacio, 2021. *The everyday practice of valuation and investment: Political imaginaries of shareholder value*, New York, Columbia University Press.
- Ortner, Sherry B., 2016, Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6, 1: 47-73.
- Ouroussoff, Alexandra, 2013, *Wall Street at War: The Secret Struggle for the Global Economy*, Oxford, Wiley.
- Papa, Cristina, 2016, Antropologia e finanzia-capitalismo. Note a margine del dopo Brexit, *Anuac*, 5: 25-39.
- Peebles, Gustav, 2010, The Anthropology of Credit and Debt, *Annual Review of Anthropology*, 39, 1: 225-240.
- Piketty, Thomas, 2016, *Il capitale nel XXI secolo*, Milano, Bompiani.
- Riles, Annelise, 2004, Real time: Unwinding technocratic and anthropological knowledge, *American Ethnologist*, 31, 3: 392-405.
- Roy, Ananya, 2010, *Poverty Capital: Microfinance and the Making of Development*, New York, Routledge.
- Soederberg, Susanne, 2013, Universalising Financial Inclusion and the Securitisation of Development, *Third World Quarterly*, 34, 4: 593-612.
- Tripathy, Aneil, 2017, Translating to Risk: The Legibility of Climate Change and Nature in the Green Bond Market, *Economic Anthropology*, 4, 2: 239-50.
- Taylor, Erin B., Horst, Heather A., 2018, A Living Fence. Financial Inclusion and Exclusion on the Haiti–Dominican Republic Border, in *Money at the Margins: Global Perspectives on Technology, Financial Inclusion, and Design*, Bill Maurer et al., eds, New York, Berghahn Books: 23-43.
- Weiss, Hadas, 2015, Financialization and Its Discontents: Israelis Negotiating Pensions, *American Anthropologist*, 117, 3: 506-518.
- Weiss, Hadas, 2020, The reproduction of capital through financial education, *Economy and Society*, 49, 2: 312-328.
- Zaloom, Caitlin, 2006, *Out of the Pits: Traders and Technology from Chicago to London*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Zaloom, Caitlin, 2019, *Indebted: How Families Make College Work at Any Cost*, Princeton e Oxford, Princeton University Press.
- Zanotelli, Francesco, 2006, *Santo Dinero. La finanza morale*, Torino, Il Segnalibro.
- Zanotelli, Francesco, 2012, Il denaro dello sviluppo, *La ricerca folklorica*, 65: 111-120.
- Zuboff, Shoshana, 2019, *Il capitalismo della sorveglianza: il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Roma, LUISS University Press.

Camilla CARABINI is a PhD student in Anthropology at the University of Milano-Bicocca. She has carried out ethnographic research in Italy and Jamaica pursuing interests in issues relating to money, finance, banking, financial inclusion, digital currencies, and cooperatives. She is the Young Scholar Representative of the Committee on Cooperative Research within the International Cooperative Alliance. She holds a Bachelor's degree in Economics from Bocconi University (Milan) and a Master's degree in Anthropology from La Sapienza University (Rome). In addition to her academic pursuits, she serves on the steering committee of Fondazione Finanza Etica. Expert in international cooperative development, she was director of an Ngo that promotes cooperative enterprises in Africa and Latin America.

c.carabini@campus.unimib.it

This work is licensed under the Creative Commons © Camilla Carabini

La finanziarizzazione come riproduzione sociale. Per un'antropologia femminista della finanza.

2023 | ANUAC. VOL. 12, N° 1, GIUGNO 2023: 85-108.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5283



Fieldwork as witnessing

Anthropological knowledge-making between openness, blind spots, and personal involvement¹

Alexander KOENSLER

Università di Perugia

Marion NÄSER-LATHER

University of Innsbruck

ABSTRACT: This essay discusses poses of identities available for anthropologists in relation to increasingly salient issues of contemporary anthropological knowledge-making. Starting with a critical evaluation of the idea of the anthropologist as a witness by George Marcus (2005), we outline cornerstones in current debates on the positionality of the researcher, such as the implications of the end of meta-narratives, the call for epistemological openness, the crisis of representation, the delimitation of fields and the discussion on human rights. In a second step, we highlight how, at first glance, the concept of witnessing seems to provide a solution for these dilemmas. Yet, witnessing entails blind spots and other limits which are often overlooked. These concern relationality, memory, involvement, understanding, and the question of how to intervene in the scenarios we observe. In sum, the essay redefines the conditions of anthropological knowledge production in an age of witnessing.

KEYWORDS: ETHNOGRAPHY; WITNESSING; TESTIMONY; BLIND SPOTS; KNOWLEDGE-MAKING

1. This essay is based on the introductory presentation of the 3rd *Political Imagination Laboratory*, an international conference organized by the authors and held at University of Perugia, 6-7 December 2019 with the title *What [Not] Can be Said: Fieldwork as Witnessing?* (www.peasantproject.org). We thank the participants for their feedback and contributions, as well as the team from *Anuac* and the two anonymous reviewers for their constructive dedication and attention.

This work is licensed under the Creative Commons © Alexander Koensler, Marion Näser-Lather *Fieldwork as witnessing. Anthropological knowledge-making between openness, blind spots, and personal involvement*

2023 | ANUAC. VOL. 12, N° 1, GIUGNO 2023: 109-124.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5364



Introduction

Anthropologists see their field increasingly populated by a number of figures similar to them who all record, document and claim to represent local situations, like journalists, experts, NGO officials, and activists. As a consequence, what distinguishes the work of the anthropologist from these other actors becomes less clear. In this essay, we reflect on the different poses of identities that are available for anthropologists, especially in light of an overcrowded field of people who represent realities. We ask: What distinguishes the anthropologist from other similar figures, like experts, journalists or activists? What identity poses are available? Which are more or less desirable? In particular, as the idea of witness seems to become an increasingly visible answer to these dilemmas, we ask: What are the blind spots of witnessing? What does this mean for the possibilities of engagement? The different range of answers given by anthropologists themselves reflects the often-tumultuous paradigm changes in anthropology. From the production of grand structuralist pictures over Marxist critical consciousness and literary interpretative approaches to self-reflexive auto-ethnography and the ontological turn – anthropological interpretative paradigms have offered a huge variety of epistemological and ethical approaches. In what follows, we will offer different inputs from a range of interdisciplinary debates in dialogue with one another.

Epistemological openness and the construction of ethnographic authority

Across all paradigms, one key element that characterizes contemporary anthropological knowledge-making is the longing for a fundamentally epistemological “openness”² towards unknown horizons. This openness is the most powerful conceptual tool of anthropology to destabilize our certainties, our knowledge of the world (Fischer 2018; Mattingly 2019). “Go and uncover something”, Erving Goffman used to say to his students (Atkinson 2017). The popularity of this perspective among ethnographers manifests itself, among other things, in the frequent application of Grounded Theory Methodology with its explorative, inductive approach (e.g., see Strauss, Corbin 1996).

However, even if this longing for a heuristic openness remains a key stone in contemporary anthropological knowledge production, it may entail sometimes

2. This openness is firmly anchored in the tradition of anthropology, e.g. the interpretative turn (following Geertz), feminist and marxist interventions of the 1970s and the debate on representation during the 1980s (Clifford, Marcus 1986). For more recent discussions on epistemology see Toren, de Pina-Cabral 2011.

contradictory approaches to legitimate authority for undertaking research. In *The Anthropologist as Witness in Contemporary Regimes of Intervention*, George Marcus (2005) investigates such ways to legitimate the authority for undertaking research. These are questions that concern not only the identity of the anthropologist, but also the ways how anthropology understands its practices of knowledge-making. George Marcus asks: “What identity does the anthropologist create? What is the self-claimed rhetoric of authority for research undertaken in such situations?” (Marcus 2005: 31). Aware of debates on the constructive character of identification (Brubaker 2004), Marcus does not presume that the anthropologist “has” an identity, but creates one.

Changing landscapes of anthropological knowledge-making

Importantly, the search for authority in anthropological knowledge-making is shaped by the decline of trust in universally valid contextual frameworks. First, there is the relative decline of available meta-narratives which gave the impression that there were “outside vantage points, intellectual, scholastic platforms, from which to render critical assessments” (Marcus 2005: 33). Nowadays these certainties have vanished for most of us, as they have vanished in social sciences in general since the advent of the postmodern condition (Lyotard 1991). In anthropology, one starting point of this tendency began with Franz Boas’ rejection of evolutionism. In sociology, it was probably the Frankfurt School’s referral to the self-destruction of enlightenment (Horkheimer and Adorno 2002). For some time, Marxist or development theories allowed anthropologists and other social scientists to root their knowledge production more or less firmly within broader conceptual frameworks, able to confer a modernist certainty to their accounts.

Secondly, the poses of objective certainties of anthropological knowledge production have been questioned first and foremost by feminist and post-colonial epistemologies, de-centering the white, male scholar perspective which has posed for centuries as universal and “normal”, its hegemony masking its partiality (e.g. Lewin 2009; Moore 2013). George Marcus’ own involvement in the “writing culture”-debate was crucial in the “crisis of representation” of classical anthropological knowledge production tightly interconnected to this dynamic (Clifford and Marcus 1986), that echoes indirectly the issues taken up by feminist anthropologists.

In short, nowadays, multiple tentative lines along which we can try to make sense of our work have replaced universal frameworks. An enlightening exam-

ple are human rights. A classical perspective has considered their normative implications at face value. However, more recently a different approach opened up a sounder understanding of socio-cultural processes around human rights (cf. Eckert *et al.* 2012; Koensler 2015). Most notably, Richard A. Wilson (2006) proposes to study the “social life” of human rights and to understand its performative dimension. Mark Goodale (2009) argues that “human rights” have developed into one of the rare new available contemporary meta-narratives. Goodale shows that the human rights framework can be interpreted in consensus with the neoliberal paradigm of communities in a competition over claims, transforming human rights into “neoliberal rights”.

The expert, the journalist and the witness

These changing landscapes of anthropological knowledge-making have implications on how the identity of the anthropologist can be conceived. Marcus (2005) surveys three different alternatives: the expert, the reporter and the witness. Each of these identity poses entails different epistemological assumptions with regard to knowledge-making. From a contemporary anthropological perspective, both the expert and the reporter find themselves in rather unsatisfactory subject positions. In many settings, the stance of the classical expert ascribing unquestionable interpretive power to him_herself has become out of fashion for anthropologists, with the ethos of self-restraint resulting from feminist and postcolonial questions of authority and ownership. The roles of experts have diversified. However, although the expert might be disinterested, he/she tends to be less independent than scholars working for academic institutions who, despite being involved in social, economic and university power relations, may feel the self-demand and the duty towards the scientific community to strive for independence. Moreover, the trust in objective knowledge which this position implies and its positionality towards the subjects of research have been problematized (Marchand 2010). Then again, positionings as witness and expert are sometimes entangled, when anthropologists are perceived as both at the same time, resulting in conflicting behavior expectations and conventions regarding knowledge production. Modesty, caution and awareness of positionality and situatedness stand opposite the need to demonstrate expertise and authority and to make clear statements (Kurtovic 2018).

The journalist might be the most easily available identity pose for anthropologists. It entails a certain independency and offers to create engaged

accounts. However, journalistic accounts leave little maneuver to problematize representation. Firstly, methods, theoretical foundation for the evaluation of empiric material, and time available for research enable scientists to do a much more in-depth analysis. Secondly, in most cases academic research is uncommitted whereas the work of (online-) journalists is increasingly geared to readership figures and click rates. The identity of the activist could be added to Marcus's alternatives, but this role either does not allow much representative independence. In short, most of the identity poses seem to remain stuck in one way or another in the issues that came to light with the changing context of anthropological knowledge production outlined above.

According to Marcus (2005), the figure of the witness constitutes an increasing point of reference for ethnographers. The witness allows to closely observe circumstances of everyday life with a self-awareness of the limits of representation. Importantly, the witness preserves his/her individuality and allows to problematize political interests in the research endeavor. S/he can have an independent and distinct voice. Didier Fassin (2006: 353) reminds us about the distinction in Latin between *testis* and *superstes*: The term *testis* refers to someone who observes from the outside a conflictual event and can contribute to conflict resolution as s/he observed "objectively" what happened. By contrast, *superstes* is the person who survived the events at stake and contributes with his/her subjective account to commemorate or sensitize for the accordant issues. The *testis* needs to be objective, while the *superstes* can be subjective. S/he "tells the world what s/he has seen and experienced" whereas the *testis* has a second-hand testimony which may be more detached and more neutral, but which relies on the subjective perspective of the *superstes* (Fassin 2008, cited in Guilhot 92). Ethnographers may find themselves in both roles. Of course, these are only tentative heuristic remarks that reflect on the strength and limit of each identity pose, but there are many examples of investigative journalism that resonates more with ethnography rather than journalism.

In contemporary ethnographic field experiences, political and ethical themes, e.g., inequality, devastation, or rights struggles, have gained a revived importance. The witness seems to offer a valid solution to these challenges. Moreover, the idea of an ethically responsible, political engaged research has been received growing interest. For instance, some intellectual strands in Italy shaped by both Gramscian thought and critical theory have established long-standing research partly overlapping with Marcus' concept of testimony

(Papa 2020; Boni, Koensler, Rossi 2020)³. Yet, there are some significant limits in the identity pose of the witness as well.

Blind spots

Not everything can be seen by the witness. Our perception, our bodily experiences and our interpretation of a given situation may differ from those of our interlocutors respectively the actors involved (Bonz 2016) – not only related to biological differences (such as short-sightedness) but also to specific modes of perceptions and (emotional) experiences⁴. For instance, an ethnographer who seldom works bodily will experience ploughing by hand in a different way than the peasant on whose farm he conducts participant observation (Devereux 1987: 459, in Bonz 2016: 21). What seems sensorily ‘normal’ to us is not normal for our interlocutors and vice versa. In addition, animals have different ways of perceiving space and time than humans (cf. Moses 2006) – which we should take into account in the realm of multispecies studies. Moreover, perception is always an interplay of bottom up – sensory stimuli reaching our brain – and top down – their processing dependent on socialization (e.g., see Goldstein 2011: 52).

Take for example the ability to recognise objects: without knowing what a table is – through growing up in a culture which uses tables – we would not recognize it and only see geometrical forms. Following Kelly Oliver (2001), one can ask how we can witness that which we do not recognise? The ability of recognition is dependant on one’s perspective and situatedness which is often the dominant white, western one. Franz Fanon (1986 (1952)) has stressed the connection between recognition and concepts of “the human” vs. (racialized) “others”. Enabling „others“ to witness would require a change in these conceptualisations (Awan, Musmar 2000: 146). Thus, perception can be influenced by social dynamics, one’s own attitudes, the relationships between researcher and field partners and the choice of methods and theoretical approaches. These differences in perception create blind spots regarding witnessing⁵. In what follows, we will examine the different aspects of those blind spots.

3. An overview of research that is influenced by the pose of witnessing can be found in Marcus (2005) and, slightly more updated, in Fischer (2018). Though interesting, it goes beyond the scope of this essay to discuss this literature in detail.

4. This regards all senses whose education is formed as a function of socialisation and individual momentary interests (Vanini, Vaskul, Gottschalk 2012).

5. For a more recent inquiry into the anthropological foundations of the senses see Classen 2010.

Relationality

Witnessing is not merely an individual act. As witnesses, we are, as for example actor network theory shows, always part of relationships of human and nonhuman beings, and cannot remove ourselves from the consequences – us being influenced by them (Latour 2005). Along this line, Donna Haraway (1997: 23-24) criticizes what she calls the “modest witness” – the naturalization of the white male gaze which has been set by patriarchy as default, universal, neutral, and thereby alleged objective perspective, obfuscating its being partial and positioned. Haraway points out:

This is the culture within which contingent facts – the real case about the world – can be established with all the authority, but none of the considerable problems, of transcendental truth. This self-invisibility [of the witness] is the specifically modern, European, masculine, scientific form of the virtue of modesty. This is the form of modesty that pays off its practitioners in the coin of epistemological and social power.

Her point invites us to interrogate biographically, culturally and historically determined views, their construction through social interaction and accordant discourses on perception. They make it possible to produce representations of the “objective” world out there and actively contribute to render the witness’s gaze invisible.

In addition, the position of the witness is always embedded in power relations (cf. Awan, Musmar 2000: 164). Who can be considered a witness, and who is accepted as a reliable witness – who can, citing Spivak (1988), speak? Clearly, women, POC, queers, poor and disabled persons might not be ascribed the same authority of witnessing as privileged, white, western males. Alessandra Gribaldo (2021: 68, 73) shows how female victims before courts are not always being taken seriously. Moreover, the chances people have to witness events depends on privileges and field access – to who is admitted to a fieldsite. Of course, hybrid or contradictory roles may result from intersectional positioning and multi-layered involvement in the field – as Braidotti has pointed out, subjectivity is non-unitary and occupies multiple positions (cited in Awan, Musmar 2020: 167).

Blind spots can also occur due to our relations to our publics. Angel-Ajani (2004: 134) emphasises that in our publications, we tend to smooth over aversive sensations because of their being difficult to digest or because of non-written academic rules such as not wanting to appear “too sentimental”. In addition, the target audiences of our publications influence form and content of our testimonies, be it lawyers and legal systems, communities

seeking recognition of their rights, or our discipline. Angel-Ajani argues that the conditions of our witnessing might contradict the ethical (self-)image of the anthropologist as noble (activist) to whom the act of witnessing confers a moral authority (for this position see Scheper-Hughes 1992: xxi). Constraints related to field access and power relations as well as attempt of actors within the field to use the anthropologist for their own agendas can play a role here. Thus, witnessing is never a moral absolute, as Guilhot states (2012: 89-90).

Memory

Another important aspect of witnessing is memory. Memory modifies and alters the process of witnessing with passing time. Marcus points out that “the witness in Western law is a truthful observer” (Marcus 2005: 37) – yet we all know how unreliable the perception of witnesses really is (Albright 2017) which is why we have to free the anthropological idea of the witness from the notion of inherent authority and/or objectivity. Which details of an event and its participating actors are remembered, and how, is influenced by its emotional saliency and, again, by a focus configured through socialization and current perspective (Markowitsch 2005). Moreover, often our witnessing as well as our memory thereof is clouded by a distinctive position for or against field partners, of action anthropology vs. researching against.

Bodily involvement

The witness also needs to take into account the limitations of his/her body. Phenomenologists like Schmitz (2007: 30-32, 37) highlight that, while experiencing a situation, our senses are affected immediately, bodily noticeable, by atmospheres and strong impressions like, for instance, sensations which evoke the feeling of danger. The supposedly detached view implied in the notion of witnessing therefore needs to be questioned for two reasons: Firstly, sensory experiences are always interwoven with emotions, meanings and memories (Hsu 2008: 440). Based on feminist thought which highlights the role of the body, Awan and Musmar (2020: 165) point to the circulation of emotions engendering affective witnessing. Feelings are shaped by our biographical socialization, and emotions are culturally formed and therefore, affective witnessing also can be but a mediated, distorted account. Secondly, if we witness an event in which we are directly involved, and if that event evokes strong emotions, e.g., sadness, anxiety, panic, or rage, bodily mechanisms take place which highly influence our perception. When confronted with a stressful

situation, adrenalin und noradrenalin have a stimulating effect on the sympathetic nervous system and the ability to process information is suppressed or blocked. Also, tunnel vision may occur, reducing the field of vision and hiding environmental details outside that focus from view (Litzcke, Schuh, Pletke 2013: 18-20). These and other phenomena may lead to difficulties for the ethnographer as a witness in perceiving and interpreting situations. Fassin asks, “how much of the intelligibility of the conflict is obscured at the moment when one speaks of the trauma and the victim? [...] what is lost in this translation [...] is, precisely, history” (cited in Guilhot 2014: 91).

The attempt to stage oneself as a modest witness – thereby conferring oneself the authority of “objectivity” – remains related to the burdens of the positivist past in social sciences: the expectation of objectivity still is implicitly brought to scholars, especially against the background of the fight for power of interpretation and funds, a pressure felt even more by the humanities and the social sciences, who are often devaluated by the non-scientific public as well as by politicians for not producing “exact” knowledge like the natural sciences. The still-present longing for objectivity manifests itself in recent interdisciplinarian discussions on scientific knowledge production and constructivism (Boghossian 2006, Žižek 2018). Haraway (1988) and the debate on the crisis of representation highlight that we are always necessarily situated in the field: knowledge is always partial and locatable. However, that does not mean that we may not reach out for objective knowledge (cf. Bourdieu 2012). The question is how to deal with this positionality while adopting the stance of the witness – an acknowledgement and consideration of the several blind spots and imperfections of witnessing could be the beginning.

Understanding

According to Marcus, the figure of the witness allows the “return to a position of a kind of disinterestedness” in order to develop a critique from the inside (Marcus 2005: 32). Witnessing enables a process of translation, reflection and abstraction. Thus, the position of the witness could be a solution to the emotional dilemmas deriving from the negotiation of distance and closeness. This becomes especially important in situations when we strongly oppose ethical and/or political attitudes of our interlocutors – i.e. when we are confronted with, as Bangstad (2017) puts it, “people we don’t necessarily like”, such as may be the case with neo-nazis (see Shoshan 2016) or violent forms of masculinity (see Ellis 2017). Of course, the same dilemmas arise when we

carry out research with people we like “too much”. Positions of closeness to or membership in the researched group bear, as we well know, the risk of counter transfer and/or over-identification (e.g., Mannitz 2009: 15).

There has been an intense debate on how to react to such risks. For instance, a sharper distinction between empathy and sympathy has been proposed (Bubandt & Willerslev 2015), as well as avoiding methods like interviews and participant observation altogether in order to distance oneself (Esseveld, Eyerman 1992) or simply arguing that distancing is not necessary and that on the contrary, “going native” is desirable (Hegner 2019: 30-33). The figure of the witness can enable to preserve independence and detachment (within the margins pointed out above) and can confer “authority and purpose” (Marcus 2005: 36) to the presence and the work of anthropologists. Yet, can this dynamic also lead to erect to what has been described an “empathy wall”? According to Arlie Hochschild (2016: 5), such a wall would prevent fieldworkers from engaging seriously with the life-worlds and worldviews of people whose moral standpoints we don’t share and therefore, creating even more blind spots.⁶

Intervening: How? When? Why?

Witnessing can, as Marcus states, counter pressure to act in “regimes of intervention”. Therefore, the position of witness seems to exclude action-anthropology or engaged anthropology – where researchers intend to empower their field partners in order to support a certain cause.

In some cases, intervening could be a duty instead of a liability. Moreover, a positioning not only *for*, but sometimes also *against* the people we research seems sometimes necessary – or doesn’t it? This depends on the question whether we adopt a cultural relativism as demanded by Benjamin Teitelbaum (2019), who takes the stance of unconditional support for his field partners regardless of their morals. In other cases, anthropologists as Aihwa Ong (1995) and Nancy Scheper-Hughes (1995), propose a new form of universalism leading to a politically committed and morally engaged anthropology. In particular, Scheper-Hughes (1995: 419) combines witnessing with the obligation to “take sides’ and make judgements”. Aihwa Ong (1995: 430), instead, has stated that the task of anthropology is to “developing a mobile sensitivity to cultural difference that nevertheless insists on defending minimal modern human rights”. But in the end, the question remains: In how far do we have an

6. For discussions on empathy within anthropology see Hollan and Throop (2011).

obligation to our interlocutors and other actors in as well as outside the field which implies not only witnessing, but also acting?

At least, witnessing seems to entail the responsibility of the anthropologist to remain true to victims (Hatley 2000: 2-3, cited in Angel-Ajani 2004: 138). According to Liisa Malkki, witnessing also implies responsibility in the form of “a caring form of vigilance” (1997: 94, cited in Angel-Ajani 2004: 137). As Angel-Ajani (2004: 134) states, using as an example her research on imprisoned migrant women, witnessing might also mean the omittance of certain aspects. This might conflict with expectations that are placed on the anthropologist expert-witness whose ascribed role is “recovering the truth” and thus, whose account shall be as accurate and as complete as possible.

Conclusion

Marcus’ figure of the anthropologist as a witness productively circumvents aporia resulting from the end of the meta-narratives of anthropological knowledge-making – and yet, presents us with new shoals and pitfalls, as we have shown. Anthropological knowledge-making remains precarious and fragmented. In this essay we have asked what distinguishes the anthropologist from similar figures such as experts and journalists who all record and represent specific situations. We have stressed the importance of considering knowledge as necessary fragmented and politically embedded rather than objective and neutral. It is anthropology that has an extensive tradition of reflexivity in which the figure of the witness seems to allow to combine a certain self-reflexive awareness with a more universal ambition of knowledge-making and ethical stance. Yet, the figure of the witness implies as well some limits which are often overlooked: the blind spots of testimony as they emerge through its fragmented memory, its bodily involvement and its limits of understanding. In sum, the-anthropologist-as-witness can reflect on these blind spots as conditions of the possibility of anthropological work, while clinging to the ideals of knowledge and striving for honesty regarding its production. What might render the anthropologists way of witnessing valuable is the “productive hesitation” of ethnographic practice mentioned by Strathern (2004) which, as Gribaldo argues, “allows for taking a stance” (Gribaldo 2021: 130). Understanding these dimensions of the more and more common pose of the anthropologist-as-witness means to address a controversial topic in a particular epistemological moment of anthropological knowledge production.

REFERENCES

- Adorno, Theodor W., 2019, *Il nulla positivo. Gli scritti su Beckett*, Roma, L'orma.
- Angel-Ajani, Asale, 2004, Expert witness: notes towards revisiting the politics of listening, *Anthropology and Humanism* 29, 2:133-44
- Albright, Thomas D., 2017, Why eyewitnesses fail, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 114, 30: 7758-7764.
- Atkinson, Paul 2017. *Thinking ethnographically*, London, Sage.
- Awan, Nishat, Musmar, Aya, 2020, Affective witnessing. [Trans]posing the Western/Muslim divide to document refugee spaces, in *Architectural Affects after Deleuze and Guattari*, Marko Jobst, H el ene Frichot, eds, London, Routledge: 163-174.
- Bangstad, Sindre, 2017, Doing Fieldwork among People We Don't (Necessarily) Like. *Anthropology News*, <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/AN.584>, accessed on 12/10/2020.
- Boghossian, Paul, 2006, *Fear of knowledge: Against relativism and constructivism*, Cambridge, Clarendon Press/Oxford University Press.
- Boni, Stefan, Alexander Koenler, Amalia Rossi, *Etnografie militanti. Dilemmi e prospettive*, Milano, Meltemi.
- Bonz, Jochen, 2016, Subjektivit at als intersubjektives Datum im ethnographischen Feldforschungsprozess, *Zeitschrift f ur Volkskunde* 112: 19-36.
- Bourdieu, Pierre, 2012, *Sur l'Etat: Cours au Coll ege de France 1989-1992*, Paris, Raisons d'agir/Seuil.
- Brubaker, Rogers, 2004, *Ethnicity without Groups*, Cambridge, MA and London, Harvard University Press.
- Bubandt, Nils, Rane Willerslev, 2015, The Dark Side of Empathy: Mimesis, Deception, and the Magic of Alterity. *Comparative Studies in Society and History* 57, 1: 5-34.
- Classen, Constance, 2010, Foundations for an anthropology of the senses. *International social science journal*, 49, 3: 401-412,
- Clifford, James, George E. Marcus, eds, 2010, *Writing culture. The poetics and politics of ethnography. A school of American Research Advanced Seminar*, Berkeley, University of California press.
- Crapanzano, Vincent, 1995, Comment on Nancy Scheper-Hughes, *Current Anthropology*, 36, 3: 420-421.
- Devereux, Georges, 1987, Nachwort, in *Die wilde Seele. Zur Ethnopschoanalyse von Georges Devereux*, Hans-Peter Duerr, ed, Frankfurt am Main, Suhrkamp: 446-467.
- Eckert, Julia, Zerrin  slem Biner, Brian Donahoe, Christian Str umpell, 2012, Introduction: Laws Travel and Transformations, in *Law against the State: Ethnographic Forays into Law's Transformations*, Julia Eckert, Zerrin  slem Biner, Brian Donahoe, Christian Str umpell, eds, Cambridge, Cambridge University Press: 1-33.

- Esseveld, Johanna, Ron Eyerman, 1992, Which Side Are You On? Reflections on Methodological Issues in the Study of 'Distasteful' Social Movements, in *Studying collective action*, Mario Diani, Ron Eyerman, eds, London/Newbury Park (Calif.), Sage Publications: 217-237.
- Fassin, Didier, 2008, The Humanitarian Politics of Testimony: Subjectification through Trauma in the Israeli-Palestinian Conflict, *Cultural Anthropology*, 23, 3: 531-558.
- Fischer, Michael M.J., 2018, *Anthropology in the Meantime: Experimental Ethnography, Theory, and Method for the Twenty-first Century*, Durham, Duke University Press.
- Guilhot, Nicolas, 2012, The Anthropologist as Witness: Humanitarianism between Ethnography and Critique, *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development* 3, 1: 81-101.
- Goldstein, E. Bruce, 2011, *Cognitive psychology: Connecting mind, research, and everyday experience* (3rd ed.), Australia, Wadsworth Cengage Learning.
- Goodale, Mark, 2009, *Surrendering to Utopia: An Anthropology of Human Rights*, Stanford, Stanford University Press.
- Gribaldo, Alessandra, 2021, *Unexpected Subjects. Intimate partner violence, testimony, and the law*, Chicago, HAU books.
- Haraway, Donna J., 1997, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_meets_OncoMouse™*, London and New York, Routledge.
- Haraway, Donna, 1988, Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, *Feminist Studies*, 14, 3: 575-599.
- Hatley, James, 2000, *Suffering Witness: The Quandary of Responsibility After the Irreparable*, Albany, State University of New York Press.
- Hegner, Victoria, 2019, *Hexen der Großstadt*, Bielefeld, Transcript.
- Hochschild, Arlie R., 2016, *Strangers in their own Land. Anger and mourning on the american right*, New York/London, The new press.
- Hollan, Douglas W., C. Jason Throop, 2011, *The anthropology of empathy. Experiencing the lives of others in Pacific societies*, New York and Oxford, Berghahn Books.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W., 2002, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press.
- Hsu, Elisabeth, 2008, The Senses and the Social: An Introduction, *Ethnos* 73: 433-443.
- Koensler, Alexander, 2015, *Israeli-Palestinian Activism: Shifting Paradigms*, London, Routledge
- Kurtović, Larisa, 2018, Between Expert and Witness: Insider Anthropology and Public Engagement. *Anthrodendum blog*. 5 February 2018. <https://anthrodendum.org/2018/02/05/between-expert-and-witness-insider-anthropology-and-public-engagement/>, accessed on 01/11/2022.

- Latour, Bruno, 2005, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Lewin, Ellen, 2009, *Feminist Anthropology: A Reader*, London, Wiley.
- Litzcke, Sven, Horst Schuh, Matthias Pletke, 2013, *Stress, Mobbing und Burn-out am Arbeitsplatz*, 6th, revised ed., Berlin and Heidelberg, Springer.
- Lyotard, Jean-François, 1991, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester, Manchester University Press.
- Malkki, Liisa, 1997, News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition, in *Anthropological Locations*, Akhil Gupta, James Ferguson, eds, Berkeley, University of California Press: 86-101.
- Mannitz, Sabine, 2009, Ethnologische Ethik in neuen Berufsfeldern: Friedens- und Konfliktforschung, in *Texte zu Ethnologen in Krisen- und Kriegsgebieten: Ethische Aspekte eines neuen Berufsfeldes*, Deutsche Gesellschaft für Sozial- und Kultur-anthropologie, ed, https://www.dgska.de/wp-content/uploads/2016/08/Texte_Veranstaltung3.pdf, accessed on 01/02/2020.
- Markowitsch, Hans Joachim, 2004, Gefühl und Gefühlsausdruck: Beziehungen zum Gedächtnis, in *Gefühl und Gefühlsausdruck*, Rainhold Becker and Hans-Peter Wunderlich, eds, Stuttgart, Thieme: 21-30.
- Mattingly, Cheryl, 2019, Defrosting concepts, destabilizing doxa: Critical phenomenology and the perplexing particular, *Anthropological Theory*, 19: 415-39.
- Marcus, G. E., 1995, Ethnography of/in the World System. The Emergence of Multisited Ethnography, *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Marcus, George E., 2005, The Anthropologist as Witness in Contemporary Regimes of Intervention, *Cultural Politics*, 1: 31-50.
- Moore, Henriette L., 2013, *Feminism and Anthropology*, London, Polity Press.
- Moses, Kevin, 2006, Fly eyes get the whole picture, *Nature* 443: 638-639, <https://doi.org/10.1038/nature05209>.
- Ong, Aihwa, 1995, Comment on Nancy Scheper-Hughes, *Current Anthropology*, 36, 3: 428-30.
- Papa, Cristina, 2020, Tullio Seppilli: "Un'antropologia per capire, per agire, per impegnarsi", *Antropologia medica*, 49: 17-32.
- Schatz, Edward, 2013, *Political Ethnography: What Immersion Contributes to the Study of Power*, Chicago, University of Chicago Press.
- Schmitz, Hermann, 2007, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, 2nd ed, Bielefeld and Locarno, Aisthesis Verlag.
- Scheper-Hughes, Nancy, 1995, The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology, *Current Anthropology*, 36, 3: 409-440.

- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988, Can the Subaltern Speak?, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson, Lawrence Grossberg, eds, Urbana (Ill.), University of Illinois Press: 271-313.
- Strathern, Marilyn, 2004, *Partial Connections*, Oxford, Altamira Press.
- Strauss, Anselm, Juliet Corbin, 1996, *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*, Weinheim, Belz.
- Teitelbaum, Benjamin, 2019, Collaborating with the Radical Right. Scholar-Informant Solidarity and the Case for an Immoral Anthropology, *Current Anthropology*, 60, 3: 414-435.
- Toren, Christina, João de Pina-Cabral, 2011, *The Challenge of Epistemology: Anthropological Perspectives*, London, Berghahn.
- Vannini, Phillip, Dennis D. Waskul, Simon Gottschalk, 2012, *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, New York, Routledge.
- Wilson, Richard A., 2006, Afterword to "Anthropology and Human Rights in a New Key": The Social Life of Human Rights. *American Anthropologist*, 108, 1: 77-83.
- Žižek, Slavoj, 2018, Fake-News, wohin das Auge reicht, und die Wahrheit ist am Ende? Mitnichten. Wir haben es mit vielen kleinen Wahrheiten zu tun, und das ist ein Fortschritt, *Neue Zürcher Zeitung*, 06.08.2018, <https://www.nzz.ch/feuilleton/fake-news-wohin-das-auge-reicht-und-die-wahrheit-ist-am-ende-mitnichten-wir-haben-es-mit-vielen-kleinen-wahrheiten-zu-tun-und-das-ist-ein-fortschritt-ld.1408345>, accessed on 01/25/2019.

Alexander KOENSLER (PhD University of Siena 2009) is Associate Professor at University of Perugia since 2019, where he coordinates the MA program in Social Anthropology and Sociology. Before joining University of Perugia, he served in different faculty positions at Queen's University Belfast (UK/Northern Ireland), University of Münster (Germany) and the Institutes for Desert Research at Ben-Gurion University of the Negev (Israel). Among his recent books, *Etnografie militanti. Prospettive e dilemmi* (2020 – with Stefano Boni and Amalia Rossi), *Antropologia dell'alimentazione. Produzione, consumo e movimenti sociali* (2019 – with Pietro Meloni) and *Israeli-Palestinian Activism: Shifting Paradigms* (2015).

alexander.koensler@unipg.it

Marion NÄSER-LATHER (PhD University of Marburg 2010, habilitation 2019) is Assistant Professor at the Institute of History and European Ethnology at the University of Innsbruck. She has held post-doctoral positions at the Universities of Paderborn, Innsbruck and Marburg and was a visiting scientist at the University of Perugia and the Helmut Schmidt University Hamburg. Among her recent books, *Vampire. Zwischen Blutdurst und Triebverzicht* (2020 – with Marguerite Rumpf), *Ein Land für Frauen. Ethnographie der italienischen Frauenbewegung Se Non Ora Quando?* (2019), *Backlash?! Antifeminismus in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft* (2019 – with Anna Lena Oldemeier and Dorothee Beck).

marion.naeser-lather@uibk.ac.at

RECENSIONE LUNGA

Gérald GAILLARD | *Françoise Héritier*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2022, pp. 208.

La recente uscita della biografia intellettuale di Françoise Héritier ad opera di Gérald Gaillard nella serie di Aleksandar Bošković dedicata agli *Anthropology's Ancestors* (terzo volume dopo quello dedicato a Margareth Mead e a William Robertson Smith, in uscita quello su Mary Douglas), costituisce certamente un riconoscimento del rilievo intellettuale di questa studiosa scomparsa nel 2017, all'età di 84 anni, grande maestra dell'antropologia francese e intellettuale pubblica. Ancora poco conosciuta, come scrive Adam Kuper sulla quarta di copertina, nel mondo accademico anglofono, la sua presenza in ambito italiano risale fin dagli anni Settanta, firmando voci importanti della Enciclopedia Einaudi (tra cui Parentela, Famiglia), e vedendo tradotti con tempestività i suoi principali lavori. Risulta comunque utile anche per il pubblico italiano questo volume di Gaillard. Vi si ripercorrono le principali tappe della carriera intellettuale e scientifica, consentendo di apprezzare insieme “il contributo teorico e l'impegno politico” (Gaillard, p. xiii), attentamente contestualizzati attraverso le interviste e i volumi pubblicati tra il 2009 e il 2010.

Preceduto da una prefazione di Michelle Perrot (dal titolo *The Gaze of Françoise Héritier*), la quale non manca di sottolineare che Héritier apparteneva a una generazione di donne intellettuali per le quali “niente era semplice [...] né in pratica né in teoria” (p. xi), il volume di Gaillard si sviluppa per dieci svelti capitoli che corrispondono ad altrettanti momenti del percorso intellettuale di questa studiosa. Il risultato è un'efficace cronologia dell'impegno conoscitivo e della carriera accademica di Héritier, che ha intrecciato la ricerca scientifica ad un'intensa attività istituzionale e politica e le cui vicende private (è stata sposata prima a Michel Izard, con il quale ha condiviso la ricerca



etnografica in Alto Volta e poi a Marc Augé) possono a ragione essere considerate parte integrante dei suoi progetti intellettuali. Chiude il volume una selezione delle principali pubblicazioni della studiosa.

Gaillard si sforza di contestualizzare il lavoro di ricerca e la carriera universitaria di questa studiosa all'interno del quadro istituzionale in cui si è sviluppato e in cui ha incarnato una personalità intellettuale tipicamente francese: a partire dagli anni della formazione universitaria (cap. 1), da cui si evince il ruolo delle cerchie intellettuali nella maturazione degli interessi della giovane studiosa, fino all'incontro con Claude Lévi-Strauss che, come lei stessa ha affermato, "è stata la rivelazione della mia vita" (p. 6), avendo avuto un ruolo decisivo nel suo avvicinamento all'etnologia e poi nella decisione di recarsi in Africa e diventare una africanista.

Il libro si sofferma sull'intenso impegno etnografico di Héritier (cap. 2), la quale ha effettuato ripetuti e prolungati soggiorni di ricerca in Alto Volta / Burkina Faso (in totale oltre sei anni dal 1957 al 1980) tra la popolazione dei Samo (cap. 3), sviluppando interessi di tipo parentologico (analisi delle terminologie di parentela, scambi matrimoniali, incesto di secondo tipo) che poi evolveranno verso l'analisi della nozione di persona, la rappresentazione dei corpi e degli umori e soprattutto la riflessione sulla cosiddetta "valenza differenziale dei sessi". Su questa prolungata esperienza di ricerca che ha connotato il suo lavoro prima come ricercatrice al CNRS e poi come Direttrice di ricerca all'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) a partire dal 1980, si fonderà il contributo teorico di Héritier allo studio della parentela. Studio che ella, per prima, ha condotto tramite un'analisi computerizzata delle genealogie raccolte presso tre villaggi Samo che le ha consentito di "scoprire" le logiche matrimoniali dei cosiddetti sistemi semi-complessi di alleanza (cap. 4).

Nel suo primo libro *L'exercice de la parenté* (EHESS, 1981), a buon diritto considerato il suo contributo teorico più importante allo studio della parentela, Héritier riprende la questione dello scambio matrimoniale al punto in cui l'aveva lasciata Lévi-Strauss (Gaillard, p. 28) e intende mostrare come i sistemi semi-complessi di parentela rientrano a pieno titolo nella "teoria dell'alleanza". L'analisi computerizzata delle genealogie Samo rivelerà come, nonostante i numerosi divieti matrimoniali tipici di una società con strutture di alleanze semi-complesse, i matrimoni riguardino in modo preferenziale i parenti situati subito dopo quelli vietati.

Questo libro, seppure sia oggi uno dei meno discussi tra quelli di Héritier, ha innegabilmente ispirato l'attività di ricerca e di riflessione teorica di

un'intera generazione di studiosi/e, e non solo in ambito francese. Il modello teorico elaborato da Hérítier, a ben vedere, è risultato infatti funzionare anche nei sistemi complessi, in cui è stata colta la tendenza a instaurare il matrimonio "immediatamente oltre" i divieti canonici, tra parenti più o meno lontani (di grado superiore a quello canonico) o tra affini di consanguinei e consanguinei di affini (parenti di parenti), una tendenza all'origine di sorprendenti regolarità.

Gaillard giustamente si sofferma (cap. 7) sui quattro volumi dedicati alla Complessità dell'alleanza curati da Hérítier insieme a Elisabeth Coupet-Rougier, in cui sono raccolti i contributi di ricerca di giovani ricercatori e ricercatrici che avevano partecipato ai seminari sulle alleanze matrimoniali organizzati dalla studiosa all'EHESS tra il 1983 e il 1987, e dai quali si evince l'influenza della sua prospettiva teorica sulle nuove generazioni di studiosi/e. Non si deve dimenticare che proprio ne *L'exercice de la parenté* (1981), Hérítier aveva introdotto per la prima volta la questione di genere, con il concetto di "valenza differenziale dei sessi", cioè la tendenza universale ad attribuire valore differente a uomini e donne, al centro del suo interesse teorico successivo. Parallelamente avvierà una riflessione sulla "natura" della parentela, ovvero sul significato degli scambi di sostanze (sangue, latte, sperma) nella determinazione delle interdizioni matrimoniali (il cosiddetto "incesto di secondo tipo") e pertanto nella definizione del significato del legame parentale. Tematiche queste che innegabilmente ricollegano la riflessione di Hérítier ai più recenti dibattiti sulle nuove forme di parentela.

L'elezione al Collège de France (cap. 5), nel 1982, in cui Hérítier succede a Lévi-Strauss nella direzione del Laboratoire d'anthropologie sociale, cumulata con la sua attività di docenza (direttrice di studi) all'EHESS, segna un passaggio importante nella vita della studiosa. A nemmeno cinquant'anni, è infatti la seconda donna nella storia dal 1530, data di fondazione del Collège, ad entrare nella più prestigiosa istituzione accademica francese. La foto in copertina del volume in cui è ritratta da sola in mezzo a una moltitudine di colleghi maschi costituisce senza dubbio "un significativo documento etnografico" (Gaillard, p. 70) che racconta in modo plastico lo squilibrio di genere di questa antica istituzione.

Dai primi anni Ottanta Hérítier ha affiancato all'attività di ricercatrice e docente un intenso impegno istituzionale portato avanti nonostante l'insorgenza, fin dal 1983, di una malattia rara. Partecipa e in certi casi presiede varie Commissioni e Comitati etici governativi chiamati ad affrontare questioni eti-

che e sociali relative ai recenti sviluppi della genetica, alle diagnosi prenatali, all'applicazione delle tecnologie della procreazione medicalmente assistita.

Non deve sorprendere che in concomitanza di tali responsabilità e nel confronto con tali tematiche, Héritier abbia cercato di approfondire il proprio interesse verso l'antropologia simbolica del corpo nella convinzione che le rappresentazioni che ruotano attorno alle sostanze corporee (sangue, latte, seme) siano fondamentali per capire la riproduzione, le nuove forme di filiazioni, i divieti matrimoniali (da questo punto di vista operando una espansione delle sue ricerche sui sistemi semi-complessi).

Durante la seconda presidenza Mitterand, è chiamata a presiedere il Consiglio nazionale per l'HIV proprio per le sue competenze professionali di africanista e di esperta di antropologia del corpo (cap. 6). Anche in tale circostanza, Héritier ha saputo cogliere l'importanza degli umori del corpo che le sono apparsi avere un ruolo decisivo nella diffusione di una epidemia di cui non si sapeva niente, dimostrandosi capace di condividere le proprie intuizioni sulla malattia e di ancorare gli interventi sociali e sanitari nel rispetto dei diritti umani (Perrot, pp. viii, ix). Questa attività istituzionale la renderà molto popolare, insieme alle frequenti apparizioni in TV, e agli interventi alla radio e sui giornali.

Con la pubblicazione del volume *Les deux soeurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste* (Odile Jacob, 1994), e poi *Masculin/Féminin I. La pensée de la différence* (Odile Jacob, 1996), testo che l'ha resa famosa al largo pubblico, Héritier ha potuto sistematizzare la nozione di "incesto di secondo tipo" e il concetto di "valenza differenziale dei sessi", assunta a "ultimo limite del pensiero".

Dal 1999, anno del suo pensionamento, fino agli ultimi anni di vita Héritier assumerà il ruolo di intellettuale pubblica intensamente impegnata a combattere contro il dominio sessista (Gaillard, p. 109) rivelandosi particolarmente attenta alle istanze provenienti dal movimento femminista, che di frequente l'hanno spinta a intervenire e prendere posizione nel dibattito pubblico (cap. 10). Che la questione di genere sia stata per lei fondamentale nel proprio percorso intellettuale si evince dal fatto che in uno dei suoi testi autobiografici, *Une pensée en mouvement* (Odile Jacob, 2009), ha dedicato un intero capitolo proprio alla valenza differenziale dei sessi. Il confronto con la questione di genere e con il movimento femminista sarà poi ripreso nel volume *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*. Pubblicato nel 2002, a distanza di sei anni dal primo, il volume segna un'evoluzione significativa del pensiero della studiosa, che qui tenta di "esplorare non le ragioni del dominio, ma ciò che può

liberarci dal dominio” (Héritier in Gaillard, p. 114). Il controllo sulla contraccezione le appare infatti uno strumento fondamentale attraverso il quale le donne possono riprendere un reale controllo della propria vita riproduttiva. Individuando nella contraccezione lo strumento per combattere il dominio sessista e per indurre una trasformazione nelle relazioni tra i sessi, la prospettiva di Héritier sembra superare il principio strutturalista del determinismo delle invarianti. Il modello gerarchico non è eterno: la contraccezione mette in discussione il cuore della valenza differenziale dei sessi, e fa intravedere una speranza di cambiamento (p. 114).

Negli ultimi anni di vita Héritier proseguirà la propria attività di divulgazione scientifica in Francia e all'estero, rilasciando interviste e scrivendo numerosi saggi. Non cesserà neppure il proprio impegno pubblico e istituzionale (farà parte del Comitato di bioetica della Assemblea nazionale insieme a Maurice Godelier e Anne Cadoret in occasione della discussione della legge sul “matrimonio per tutti”). Gaillard si sofferma giustamente a considerare l'impegno della studiosa in un'antropologia pubblica associata ad un attivismo di marca socialista (cap. 9) che l'ha condotta nel 2007 a sostenere l'elezione di Ségolène Royale alla presidenza della Repubblica e a influenzare il programma del partito. Ella, del resto, non ha mancato di prendere posizione su temi di scottante attualità come l'immigrazione, l'omogenitorialità, le tecnologie della procreazione medicalmente assistita, la *surrogacy*, la disabilità, i diritti dei *sans-papiers*.

Il merito del volume di Gaillard è di delineare lo sviluppo teorico del pensiero di Héritier non solo ancorandolo al lascito lévi-straussiano, ma collocando la sua personalità intellettuale nel suo tempo storico, nel confronto con tematiche scottanti della società civile, che la studiosa ha cercato di svolgere facendo del sapere antropologico un prezioso strumento di interpretazione del proprio tempo. Héritier emerge come l'esponente di un'antropologia pubblica profondamente impegnata a dare un contributo alla interpretazione della realtà e alla risoluzione delle contraddizioni del proprio tempo.

I lettori e le lettrici troveranno dunque condensati in questa ricostruzione biografica non solo i principali interessi teorici della studiosa, ma anche la ricchezza, l'umanità, la genuinità del suo impegno scientifico e civile. Antropologa a tutto tondo, Héritier ha saputo traghettare conoscenze e saperi maturati nell'esperienza etnografica nella politica e nella società civile, portando l'antropologia in città. Giusto riconoscimento ad una studiosa che ha dato un contributo significativo alle grandi questioni teoriche dell'antropolo-

gia contemporanea, la parentela, l'analisi simbolica dei corpi, impegnandosi ad aprire campi e oggetti di studio a lungo trascurati come la costruzione dell'identità sessuale, le forme del dominio maschile, la riflessività e il posizionamento civile che la professione dell'antropologia richiede. Quest'ultimo tema di una riflessione precoce e costante, al centro di *Retour aux sources* (in realtà un vecchio manoscritto inedito redatto sul campo tra il 1960-1979, ma pubblicato per la prima volta nel 2010) nel quale la studiosa racconta in modo originale la propria esperienza di ricerca tra i Samo e fornisce una importante lezione di riflessività.

Simonetta GRILLI
Università di Siena
simonetta.grilli@unisi.it

RECENSIONI

Stefania BARCA | *Forces of reproduction. Notes for a counter-hegemonic Anthropocene*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 88.

Stefania Barca's 2020 book, *Forces of reproduction*, is an advancing contribution to the growing body of literature that critically examines the Anthropocene concept through unearthing its constitutive silences. Like other critical alternatives to the Anthropocene narrative, such as those embodied in the concepts of *Capitalocene* or *Plantationocene*, *Forces of reproduction* proceeds in two steps: first, it identifies the denials implicit in the Anthropocene master narrative; second, it reinstates marginalised subjects into a non-hegemonic account of human-extra-human relationships at a time of generalised socio-environmental crisis. Barca's succinct exposition captures her previous work's political and analytical core. In a mere 60 pages, she lays out the case for synthesising eco-feminism and historical materialism. She sketches what she terms the four levels of denial upon which the Anthropocene narrative is built: colonial, gender, class, and species relations.

Like other contributions to the *Elements in Environmental Humanities* book series, *Forces of reproduction* is meant to offer a synthetic, authoritative, and comprehensive coverage of a core problem. The stated goal of the text is to displace the hegemonic Anthropocene master's narrative and "allow counter-hegemonic visions of modernity to emerge" (p. 1). If, according to the hegemonic narrative, the forces of production as carried forward by industrial capitalism represent the key drivers of progress, Barca's overview is a brief and effective contribution to the case for reclaiming the agency of marginalised subjects whose care of the biophysical environment ensures the reproduction of human and extra-human life. This endeavour is situated within a broader project of narrative justice that recovers alternative



understandings of modernity; as such, it is a path to historicising and provincialising dominant ways of understanding and enacting nature-society relationships.

One of the outstanding merits of the book is how it identifies core political-analytical tensions. No doubt aware of the essentialising tendencies of many academic attempts to recover non-Western ontologies, and with a critical gaze sharpened by the tools of historical materialism, the author alerts of the dangers of reconstructing alternative modernities as traditional visions and contained sociocultural worlds. Similarly, the case for the feminist lens takes the form of a remarkably clear and synthetic argument for employing materialist eco-feminism as a tool for revealing the patriarchal power structures hidden under the pretence of gender neutrality of the Anthropocene narrative. The critical analysis of relations of reproduction is built around a refusal to see connections between gender and non-human nature as fixed or immanent. It adds to a significant and urgent case for a relational analysis of “other-than-industrial ways of interacting with the biosphere” (p. 37). This is complemented by an imperative corrective to numerous alternative accounts of non-dominant socio-ecological relations, namely the insistence that the recovery of actual and potential reproductive agencies is a way of revealing “autonomous ways of being *within* modernity” (p. 25). At stake, then, is not only the recovery of non- and anti-capitalist relationalities but also the reclaiming of modernity, as process and project, as a terrain of struggle.

The merits of *Forces of reproduction*, best read as an insightful and judicious introduction to the expanding record of critiques of the Anthropocene concept and an eloquent summary of the argument for bringing eco-feminism and historical materialism to bear upon each other, also imply inevitable limits. Thus, while the overview of actual and potential eco-feminist contributions to the renewal of historical materialism is achieved with an impressive economy of means, the case of and for historical materialism appears less accomplished. Nonetheless, the case *for* historical materialism is convincingly made through the overall dynamic structure within which colonial, gender, class, and species relations are revealed as co-constitutive. However, the case *of* historical materialism as a long-standing source of internal critique within a broadly understood Marxian tradition needs to be more accounted for. Genealogies of historical materialism will necessarily be a function of the political field into which analysis is inscribed. Yet, the transversal contributions that historical materialism as critical epistemology

has made to the critique of both scientific materialism and the proliferating new, ontologically inflected materialisms indicate a deep current of Marxian thought in the light of which the synthesis such as the one proposed in *Forces of reproduction* appears less as a novel agenda and more like the inheritor of a sustained if marginalised multivocal critical tradition.

The uneven structure of the case for the integration of eco-feminism and historical materialism, with much more attention devoted to the former, has other implications that remain important, albeit unsolvable within the constraints of the format. One of them is the privileging of the category of modernity at the expense of that of capitalism. Thus, the reader feels that capitalism, rather than being treated as a social formation, appears as a derivative category of modernity, the latter the master frame within which ideological processes and valuation conflicts unfold. While this does not pose significant problems for identifying how global inequalities structure and mediate human-extra-human relational configurations, it encounters its limits in general statements about “turning commoners into proletarians” (p. 42) or the readily accepted opposition between capitalism and state socialism.

Nonetheless, the section about the class denials of the Anthropocene master narrative remains one of the most moving and inspiring in the book. Here, questions about the contradictory positions labouring classes inhabit as insider-outsiders within capitalist production processes (or what could also be fruitfully characterised as the reproduction of capital) come to the fore. The tense relationship between agency and resistance emerges as an open-ended political question about the relationship between the refusal of alienation, ecological relations and industrial working-class subjectivities. As the author walks the reader through the poems of worker-poet Ferruccio Brugnaro, the “obstinate refusal of objectification” (p. 59) is revealed not only as an extension of alternative modes of habitation but also as a demand for recognition from within the lives of those already dispossessed. Those that critical historical materialism has obstinately refused to throw to the dustbin of history are reinstated as subjects capable of recognising alienation as an ongoing process rather than an inexorable identity they inhabit. The transformative potential of resistance, in its ambiguous relationship with agency, is thus reinstated in the recognition that workers’ bodies are the front lines of capitalism’s sacrifice zones. *Forces of reproduction* thus guides the reader to the heart of one of the most pressing contradictions of

our times: that change must come not only from a real or postulated outside to capitalist socio-ecologies but from within landscapes of pervasive socio-ecological injustice and deep histories of subordinating the inescapable unity of human and non-human nature to the reproduction of capital.

Natalia BUIER |
University of Barcelona
buier@ub.edu

RECENSIONI

Tobias Boos, Daniela Salvucci (eds) | *Cultures in mountain areas. Comparative perspectives / Culture in aree di montagna. Prospettive comparative / Kulturen in Gebirgsregionen. Vergleichende Perspektiven*, Bozen-Bolzano, Bozen-Bolzano University Press, 2022, pp. 310.

Frutto di un ciclo di conferenze tenute all'Università di Bolzano nel 2021, il volume trilingue (inglese, italiano, tedesco) edito da Boos e Salvucci e scaricabile online riunisce contributi provenienti dalle file dell'antropologia, della geografia umana, della storia, degli studi di folklore, scientemente scelti in quanto rappresentativi dei temi su cui si esercita, e delle direzioni nelle quali si dispiega, la ricerca attuale in scienze umane e sociali dedicata agli ambienti montani. Si tratta di una lettura obbligatoria per chi voglia approcciarsi all'antropologia delle culture montane, in particolar modo alpine, e non a caso sorge nel quadro dell'iniziativa Malinowski Forum for Ethnography and Anthropology dell'Università di Bolzano.

Il testo percorre i principali strumenti teorici e metodologici impiegati dall'antropologia nello studio delle culture di montagna, e mette a fuoco gli apporti dello studio dei contesti montani al bagaglio teorico e metodologico della disciplina. Se il contesto montano è identificato sin dall'introduzione come particolarmente rappresentativo dell'articolazione natura/cultura, l'intero testo è percorso in filigrana dal quesito se e come l'ambiente condizioni le forme sociali e culturali. La prospettiva della storia dell'antropologia, che appare nell'introduzione e si palesa nel saggio conclusivo di Salvucci, mira a sottolineare la definitiva inadeguatezza di ogni approccio riduzionistico. Lo spazio montano appare, al contrario, come un campo privilegiato di creatività culturale, come magistralmente mostrato dal capitolo di Viazzo e Zanini. L'urbanizzazione e la globalizzazione dei e nei territori montani, l'organizzazione sociale, le pratiche di residenzialità e il loro cambiamento nel tempo, le forme di religiosità (ad esempio nel saggio di Mathieu) e patrimonializzazione, i ri-



svolti ontologici, le etnicità europee viste attraverso il prisma della storia del popolamento alpino figurano tra i temi trattati dai nove contributi.

La comparazione, in quanto strumento metodologico scelto per approcciare la montagna come ambiente bio-culturale specifico, si dispiega dall'accostamento di saggi dedicati alle aree andina e alpina. I due saggi relativi all'area andina figurano nella prima parte del volume e contribuiscono rispettivamente all'esplorazione delle relazioni di predazione ecologica attraverso il prisma del rituale (Arnold) e alla riflessione sul processo planetario di urbanizzazione a Cusco trainato dal turismo globale (Branca e Haller). Se il saggio di Arnold riafferma il contributo dell'etnografia andina a quel complesso multiforme e pulsante di teorie contemporanee correntemente chiamate "svolta ontologica", altri apporti dello studio dei contesti montani al bagaglio metodologico e teorico dell'antropologia sono ripercorsi nei contributi riguardanti l'area alpina.

L'antropologia alpina comincia nel 1913 con Robert Hertz ed il suo studio sul culto di Saint Besse, per conoscere un impulso significativo dopo la Seconda guerra mondiale grazie al lavoro di antropologi britannici e nordamericani. Sin dagli anni Cinquanta, la ricerca condotta nelle Alpi mostra un interesse costante per le questioni ecologiche per effetto dell'influenza di Julian Steward. Nei decenni seguenti, particolare attenzione è riservata all'intreccio di vincoli ambientali, strutture familiari e trasmissione di patrimoni. Nel loro celebre *The Hidden Frontier* (New York & London, Academic Press, 1974), Eric Wolf e John Cole studiano due villaggi della Val di Non, uno di lingua tedesca e l'altro romanza, in particolare osservandone la struttura familiare, concludendone che all'affermazione di diversi criteri ereditari corrisponde una somiglianza tra pratiche reali.

Le ricerche condotte sin dall'inizio degli anni Ottanta da Albera, ripercorse nel suo ricco saggio, mostrano definitivamente come non ci sia un'unica organizzazione familiare tipica delle Alpi, bensì una pluralità di soluzioni. Le Alpi riassumono le principali tipologie individuate in Europa e la constatazione di questa varietà porta ad un rifiuto del determinismo ambientale. Gli orientamenti dell'ambito domestico derivano dalla loro immersione nella struttura politica e giuridica, per cui quel che si osserva in ambiente alpino è una rifrazione di dinamiche storiche più ampie.

Sulle Alpi l'avvento del nuovo millennio registra una cesura, anzi almeno due. Le Alpi si rivelano hot-spot e icona del riscaldamento globale, diventando un'arena nella quale si gioca la transizione dalla vecchia antropologia ecolo-

gica, antropocentricamente concentrata sulle relazioni tra popolazioni umane e risorse naturali, alla nuova antropologia ambientale, più strettamente coinvolta in un'agenda che spazia dall'ecologia politica, allo studio dei saperi ambientali locali (di cui sono emblematici gli studi sulla ritirata dei ghiacciai), all'etnografia multispecie.

Nel nuovo millennio le Alpi acquisiscono il ruolo di incubatore di nuove e inattese dinamiche sociali e demografiche. Se dopo la fine della seconda guerra la migrazione stagionale si era trasformata in definitiva, traducendosi in uno spopolamento in particolare delle Alpi francesi e italiane (differentemente dalle Alpi austriache e svizzere), il nuovo millennio registra una ripresa demografica grazie a “nuovi montanari” e “montanari per scelta”, che assumono un ruolo decisivo non solo nel mantenimento di tradizioni e mestieri locali, ma anche nella sperimentazione di nuove forme di vita. Non solo la continuità culturale viene resa possibile da discontinuità demografica, ma anche i luoghi vuoti diventano un'opportunità per il dispiegarsi della creatività culturale (Viazzo e Zanini).

La questione della frontiera in Sudtirolo e della costruzione dell'identità dalla prospettiva della geografia e degli studi di folklore è trattata da Boos e Kuhn. La penna di Kezich interviene dove non si è soffermata quella di Cole e Wolf, cioè “nella descrizione etnografica dei due sistemi culturali contrapposti, germanico e romanzo, che viene semplicemente data per scontata, ma a torto, perché quel libro ingenuamente etnografico, che dovrebbe servire da *prolegomenon* alla frontiera nascosta, non è mai stato scritto” (p. 192). Prendendo dalla letteratura africanista la distinzione tra silvofili e silvofobi, nonché da Tacito l'idea di un orientamento silvofilo delle popolazioni germaniche avvezze alla vita in case disperse nel bosco, Kezich tratteggia gli aspetti essenziali della differenza. In ambito romanzo i paesi sono ambienti micro-urbani e si distingue marcatamente tra sfera domestica e *wilderness*. Oggi questa seconda deve essere sostenuta. Ecco quindi i progetti di introduzione dell'orso e del lupo, progetti che non trovano spazio in Sud Tirolo, dove gli spazi boschivi sono tenuti come parchi in cui anche l'uomo deve vedere garantito il suo posto.

Il saggio conclusivo di Salvucci tira le fila dei vari cantieri aperti (il ruolo dell'ambiente, quello della storia, la comparazione), esplicitando e ripercorrendo i punti di contatto dell'antropologia alpina e andina. I lavori di Eric Wolf e John V. Murra, allievi di Steward, sono determinanti nel diffondere il paradigma dell'ecologia culturale nell'antropologia alpina e andina e, al contempo, superarne i limiti integrando le prospettive storica ed etnostorica. Come Wolf,

Murra lavora su materiali d'archivio, ricostruendo i modelli sociali ed economici dell'impero inca alla vigilia dell'invasione spagnola. L'analisi di Murra sulla gestione del territorio e delle relazioni interetniche è all'insegna del concetto di "verticalità". Il modello della verticalità ecologica, basato sull'accesso a risorse differenti e complementari, diventa un tema centrale dell'archeologia, dell'antropologia e dell'etnostoria andina. I gruppi domestici si spostano tra varie località situate a livelli altitudinali diversi garantendosi l'accesso a risorse e prodotti diversi e complementari.

Il volume di Boos e Salvucci, frutto di una traiettoria di ricerca che li ha condotti dalle Ande alle Alpi (leitmotiv che non sarebbe stato inopportuno annunciare e difendere sin dall'inizio), dimostra quanto gli studi di montagna siano destinati a mantenere un ruolo di primo piano in antropologia. Quello dello squilibrio ambientale è un tema che ritorna trasversalmente nei saggi e che tuttavia non assume un'importanza centrale. Per la sua attualità, sarebbe forse valso la pena conferirgli un ruolo maggiore. Ma confidiamo che possa diventare il focus di futuri lavori del vitale Malinowski Forum. La montagna è un serbatoio di possibilità culturali che probabilmente appariranno in modo sempre più lampante nei decenni a venire, nell'auspicio che le alternative ribelli oggi sperimentate da tanti "nuovi montanari" abbiano la meglio sulla cupidigia del capitalismo globale.

Federica TOLDO

Università di Udine

federica.toldo@gmail.com

RECENSIONI

Adele CLARKE, Donna HARAWAY | *Making kin. Fare parentele, non popolazioni*, edizione italiana e traduzione a cura di Angela Balzano, Antonia Ferrante, Federica Timeto, Roma, DeriveApprodi, 2022, pp. 234.

Abitiamo quella che ormai è nota come epoca dell'Antropocene. Scientificamente riconosciuta come l'epoca in cui la traccia stratigrafica dell'impatto umano assume un rilievo determinante, l'Antropocene ci ricorda ogni giorno in che modo la specie umana è interrelata al mondo che abita, agli intrecci naturalculturali che la compongono, che attraversa e da cui è attraversata. *Making kin. Fare parentele non popolazioni*, curato da Adele Clarke e Donna Haraway si inserisce pienamente nell'attuale crisi climatica, geologica, economica, dovuta all'impatto antropico e prova a tenere insieme le complessità che abitano questa epoca. Il libro affronta con sguardo rinnovato il tema della riproduzione, da sempre caro al femminismo, ma che viene qui indagato come fenomeno catalizzatore di segmentazione, discriminazione e dispositivo di *governances* globali colonizzatrici e razziste. Il nesso produzione/riproduzione, già nevralgico per gli studi femministi contemporanei, viene letto al vetriolo del suo oggetto prediletto, quello della popolazione umana. Popolazione che, nelle parole di Haraway, "funziona come categoria per fare mondi a sua immagine produttiva e riproduttiva" (p. 99)

Il volume collettaneo è un percorso di riflessione condivisa, e Clarke, nella sua introduzione, ripercorre le motivazioni politiche e teoriche che hanno generato questo studio che prende la forma di una disamina plurale da un medesimo punto di partenza. Il presupposto comune risiede negli studi sulla grande accelerazione, i quali hanno ormai dimostrato il parallelismo fra l'impennata della crescita della popolazione umana e l'inquinamento massiccio da combustibili fossili, le estinzioni, e non ultimo, le violenze razziste e coloniali perpetrate a danno di una parte di umane/i da parte della popolazione

egemone occidentale. Non è possibile ignorare, dunque oggi, come la politica della riproduzione sia parte fondamentale dell'agenda femminista eco-critica.

Le voci presenti nel testo sono quelle di Adele Clarke, Donna Haraway, Ruha Benjamin, Michelle Murphy, Yu-Ling Huang, Chia-Ling Wu e Kim TallBear. Tutte le autrici condividono l'assunto secondo il quale è necessaria oggi una presa di parola che stia *in mezzo ai guai* (espressione di Haraway, che riecheggia in questo testo e che l'autrice sviluppa in *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Roma, Nero, 2019) degli intrecci contemporanei che riguardano la riproduzione come un vasto fenomeno. Intrecci che vedono compartecipi politiche di potenziamento del corpo specie da parte degli stati-nazione e attacchi neofondamentalisti ai diritti riproduttivi, ma che, al contempo, non possono ignorare le storie dei genocidi razzisti o, come ricorda TallBear, femminista di origine indigena, la violenta imposizione storico-culturale del modello parentale monogamo ed eterosessuale, nucleo riproduttivo degli stati occidentali coloniali (pp. 163-182).

Making kin è una prima cartografia, un "lavoro collaborativo" (p. 45) che riconosce un vuoto teorico e politico lasciato dal femminismo rispetto al binomio riproduzione/popolazione, se non per gli approfondimenti degli studi su scienza e tecnologia femministi che si occupano di tecnologie riproduttive e difesa dell'autodeterminazione. Pur riconoscendo il valore incommensurabile di questi studi, le autrici dichiarano l'urgenza di volersi addentrare nei temi più spinosi che riguardano la riproduzione come paradigma, non solo in merito all'ingiunzione riproduttiva o alla scelta della singola soggettività, ma come a un macrofenomeno che interseca la questione biologica e quella sociale, politica, estrattiva, ecologica e del modo di produzione capitalistico.

Mettendo insieme interessi scientifici ed esperienze epistemiche ed incarnate molto diverse fra loro, l'indagine intorno al tema della riproduzione si sviluppa nel testo almeno su due livelli. Quello epistemologico e di ricognizione: in questo senso si rintraccia in tutti i saggi, in maniera più o meno esplicita, la critica al soggetto egemone (occidentale, sessualizzato al maschile, proprietario, che gode del privilegio della bianchezza, etc.) come costruito su modello antropologico negativo che ha alla base l'autarchia del soggetto slegato dai mondi che attraversa e abita. Il secondo livello è invece politico, ed è in grado di mettere a fuoco in maniera intersezionale gli effetti che questo modello, protagonista delle dinamiche sessiste, governamentali, coloniali e infine tardo capitaliste, ha prodotto. Il saggio di Murphy, in linea con i suoi studi sulla popolazione come oggetto di una svolta di "economicizzazione del-

la vita”, mette in luce come la popolazione intesa come mero conteggio del numero di individui facente parti di un gruppo, sta in una relazione di variabile indipendente con la ricchezza dei paesi. L’autrice sottolinea come questo calcolo sia frutto del modo di fare scienza legato alla produzione/equazione di numeri e benessere, dove il valore è legato unicamente al surplus economico, della forza lavoro e dell’accumulazione a giovamento della sola specie umana. Questa svolta rappresenta la formalizzazione matematica di un’ideologia e di una prassi politica violenta di una specifica e segmentata fetta dell’umanità che prospera, nelle sue dinamiche produttive/riproduttive, sulla depauperazione di altre. Una conferma di questo dato emerge dal contributo di Huang e Wu sulle politiche nataliste dell’Asia orientale, che propongono di leggere lo strumento demografico come arma conflittuale di cui appropriarsi, contro le *governances* che tentano di fronteggiare il calo demografico favorendo la riproduzione di gruppi etnici e di classe selezionati. Anche Benjamin affronta una critica simile, situandola nell’esperienza delle soggettività *black* e razzializzate in USA. Partendo dalla prospettiva spirituale della vita *post-mortem*, cara alle comunità afroamericane, l’autrice individua una continuità fra le efferate violenze coloniali e schiaviste e le attuali numerosissime discriminazioni, arresti, incarcerazioni e uccisioni violente di persone *black* in territorio USA. Fra le conseguenze di queste politiche Benjamin discute le invisibilizzazioni delle relazioni di parentela smagliate e allargate, così come i rituali di parentela dopo la morte. Per l’autrice, la riproduzione imposta della nazione bianca, ha messo in atto un’igienica necessità di “ripulire” (p. 58) sia le storie parentali delle comunità afroamericane che la loro diaspora.

La prospettiva politica sulla riproduzione viene posta nel testo al crocevia fra la questione transfemminista, la giustizia decoloniale, la questione ambientale ed ecologica, quella demografica e la giustizia transspecie. La proposta comune è quella di collettivizzare il fenomeno della riproduzione uscendo dalla dinamica che lo relega a diritto individuale e scelta del singolo, al fine di inquadrarlo in una macroarea di ricerca e di dimensionamento politico che lo ponga a critica come fenomeno al contempo sociale, biologico, medico, governamentale, culturale ed ecologico. Citando dal testo: “La popolazione, come concetto, è invischiata nelle stesse infrastrutture e logiche che hanno prodotto violenza ovunque” (p. 124), logiche per cui solo una fetta di popolazione, accuratamente segmentata su linee di razza, provenienza, classe, ha goduto dei benefici del sistema capitalistico e delle dinamiche di governamentalità degli stati. È necessario dunque pervenire ad una proposta politica che consideri in

tutte le sue variabili l'oggetto produzione/popolazione come "redistribuzione di relazioni" (p. 129), dove la porzione di umanità marginalizzata è accomunata all'alterità non umana, animale e vegetale.

In questo contesto emerge il concetto di *altervita*, la porosità delle forme di vita tutte, intese come forma di esistenza non concluse nelle relazioni parentali canoniche, ma alterate e impattate da agenti esterni, e imbrigliata nelle relazioni con il sistema terrestre tutto. Nella dimensione relazionale della vita che non lascia indietro la distribuzione iniqua delle ricchezze, delle risorse e delle possibilità fra umane/i e non umane/i, può attecchire la proposta comune del testo: *Fare parentele* (dallo slogan "*make-kin, not babies!*" rilanciato dal saggio di Haraway), non popolazioni. Fare parentele per una giustizia riproduttiva transspecie capace di riscrivere il lessico stesso delle relazioni parentali in modi altri da quelli egemoni nella famiglia nucleare borghese, nell'ingiunzione riproduttiva, nell'ecicidio estrattivista e nella marginalizzazione coloniale e razzista. Haraway richiama ad una responso-abilità politica – ovvero una tensione che trascende i postulati morali, ma capace di tradursi in capacità di risposta – che allarghi le maglie della questione riproduttiva fuori dalla privatezza della scelta, perché questa assuma un'eco in grado di rispondere da una prospettiva femminista alle esigenze della terra nel presente, e dei suoi co-abitanti umani e non umani. Haraway in questo testo pone una questione cruciale quanto coraggiosa: quella del limite contro l'accumulazione progressiva, anche di vite umane. Una riscrittura in chiave eco-femminista del concetto di parentela non può prescindere dal tema della sovrappopolazione, soprattutto se questo fenomeno riproduce in scala esponenziale tanto il depauperamento di una parte di umanità che la distruzione di intere specie ed ecosistemi.

Making-kin è un testo cruciale per il concretizzarsi di una terza ondata del femminismo che diviene eco e transfemminismo intersezionale, in grado di superare il posizionamento liberale dell'emancipazione e dei diritti individuali, inteso come mero posizionamento *pro-choice*. Come essere umane senza riproporre gerarchie sature di specismo? Come risignificare la nozione di cura includendo le ecologie e le alterità del pianeta, difendendo sia il diritto di scelta che quello all'aria, all'acqua e alle risorse per tutte/i? In che modo adottare la strategia del compost ("il fare assieme") senza egemonizzare lotte e rivendicazioni di soggettività situate? In breve, come riscrivere la storia della popolazione attraverso una strategia riproduttiva di parentela eterodossa? Il proposito condiviso delle autrici è quello di tenere insieme questa

complessità, rifuggendo, com'è auspicabile, dispositivi governamentali istituzionali, affinché la popolazione non continui a prosperare impattando sulle soggettività non umane, de-umanizzate e sul sistema terra. L'obiettivo critico delle riflessioni contenute nel testo è sicuramente ambizioso e non può prescindere dalla costruzione di alleanze teoriche e pratiche. Eppure, le autrici hanno ben presente la monumentalità di queste sfide ed è anzi tale la vocazione stessa del volume, il quale pone radici profonde per un ampio e appassionato dibattito, quand'anche conflittuale. Concludendo con le parole di Clarke: "Speriamo che il nostro lavoro provochi un pensiero nuovo, assolutamente necessario, programmi progetti solidi e fattibili per facilitare la creazione di parentele in modi nuovi [...] Le sfide sono transnazionali, ma tali sono anche i femminismi" (p. 50).

Ilaria SANTOEMMA

Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa

ilaria.santoemma@santannapisa.it

RECENSIONI

Frederico DELGADO ROSA, Han VERMEULEN (eds) | *Ethnographers before Malinowski. Pioneers of anthropological fieldwork 1870–1922*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2022, pp. XVIII + 522.

This volume is a recent product of HOAN (History of Anthropology Network), which in its turn is one of the most efficient among the networks of EASA (European Association of Social Anthropologists). In a way, the book had been announced by a panel with the same name held at the 16th EASA Conference, Lisbon, on July 21, 2020: P001 “Ethnographers before Malinowski”, with Christine Laurière and Frederico Delgado Rosa as convenors, plus Han F. Vermeulen as discussant. “The panel’s idea is to challenge the unfounded prejudice that ethnographies before Malinowski were mostly travelogues, expeditionary surveys, or defective and fragmentary ethnographic descriptions by unqualified amateurs”. Excerpted from the “Long abstract” of the workshop, the message from these words may be rediscovered in the editors’ argumentation in support of their enterprise. Let us quote from the end of the “Introduction” to the present volume: “Therefore, it is time to render more visible the pre-Malinowskian side of the coin, by opening the ethnographic archive and bringing earlier ethnographies from the margins to the center of anthropology’s history” (p. 31).

Before any comment about the content of the book a preliminary question arises. It regards the two temporal points of reference chosen for determining the historical interval: why 1870 and 1922? Without sophisticated arguments, Rosa and Vermeulen explain:

For chronological coherence, (...) our intent is to explore ethnographic texts produced from ca. 1870 on, i.e, *after Tylor*, in creative ways that bring them nearer to the twentieth century up to the year when *Argonauts of the Western Pacific* and *The Andaman Islanders* were published (“Introduction”, p. 30 – all italics in original).



This fragment contains the answer to the twofold question above. Supposedly, 1870 has been chosen for being in immediate proximity to 1871, the year when Edward B. Tylor published his *Primitive Culture* – the work where the concept of culture received for the first time a proper *anthropological* definition. As to the second year in question, it is clear that the two editorial landmarks just mentioned – one by Malinowski and the other by Radcliffe-Brown – appeared, both of them, in 1922, a reason for which Vermeulen and Rosa call this year “The *Annus Mirabilis* of British Social Anthropology” (“Conclusion”, pp. 451-453).

The book is captivating from beginning to end. The content consists in a series of case studies destined to illustrate the editors’ strategy.

The attention paid by editors to female ethnographers is praiseworthy. The book included special chapters about outstanding women such as Katie Langloh Parker, Alice C. Fletcher and Maria Czaplicka (presented by Barbara Chambers Dawson, Joanna Cohan Scherer and Grażina Kubica, respectively). Promptly, the figures of Ruth Benedict and Margaret Mead (“the Bacon of anthropology”, as Stephen Toulmin called the latter) – who represented this science at its highest degree of prestige – come unavoidably to our mind.

A problematic subject matter is the rehabilitation of “armchair anthropology”. Strictly speaking, it is improper to label Marcel Mauss as an armchair anthropologist, as Eriksen (p. xvii), and Rosa and Vermeulen (p. 19) do. His activity cannot even be characterized as “philosophical anthropology”, a domain in which genuine philosophers like Max Scheler or Ernst Cassirer (among his contemporaries) excelled (to leave aside Immanuel Kant with his *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*). Mauss’ *The Gift* is rightly a classic work, but its author was rather a *hermeneutic* ethnographical mind than a scientific practitioner of anthropology. In fact, the so-called “armchair anthropology” was an initial phase in the development of this discipline. Once fieldwork became a defining feature of the canon of anthropological research, the “armchair method” remained a manner for cultivating certain forms of anthropological rhetoric, namely: philosophical, theological, or (literary-) artistic anthropology (and, naturally, the history of domain). As to the rigorously scientific paradigm, field research still counts today as a valid, essential and indispensable component of it. To quote Charles Seligman: “Field research in anthropology is what the blood of martyrs is to the Church” (cf. George Stocking, Jr., *After Tylor*, University of Wisconsin Press, 1995, p. 115).

The title of the present book evokes automatically another volume (*Before Boas*, by Han F. Vermeulen, Lincoln & London, University of Nebraska Press,

2015). Both volumes are impressive, each in its own way. Perhaps the main difference consists in the role assigned to the two central figures: in Vermeulen's book Boas appeared as a very distant reference point, a guiding beacon from afar; by contrast, in the book here discussed, Malinowski's shadow is present at every step. The deepest challenge induced by the ethnographical contributions here revealed is that they incorporate some procedures – fieldwork, intensive research, participant observation – usually considered as Malinowskian priorities. Thus, correlatively with the existence of such writings in the interval 1870–1922, the editors' purpose seems to be the re-evaluation of Malinowski's position in the history of anthropology. So, after revisiting the so-called “revolution in anthropology” (Ian Charles Jarvie, Routledge, 1964), the editors conclude (right at the end):

Within such a complex “pre-Malinowskian” world, we suggest surpassing preconceived ideas on the irrelevance of nineteenth- and early twentieth-century ethnographers and focus on their texts, which bring out the plurality in anthropological writing. Before reproducing the hasty judgment that such ethnographic accounts were mostly miscellaneous, dry compilations of odds and ends, we should get back to reading them with an open mind (“Conclusion”, p. 464).

More radical in putting the question (“What, then, is left of the so-called Malinowskian revolution?”) and categorical in formulating his answer had been Thomas Hylland Eriksen at the beginning of the volume:

For one thing, Malinowski was a far better writer than his predecessors. [...] His field methodology was also clearly formulated, systematically and succinctly laid out. His emphasis on participant observation also marked a departure from Westermarck and Rivers, although it remains an open question to what extent later ethnographers actually participated in everyday life” (“Foreword”, p. xvi).

With simple words, Eriksen revealed some *distinctive* merits of Bronislaw Malinowski. However, other significant achievements should be added. Let us skip over his sensational *A Diary in the Strict Sense of the Term* (1967), as well as over his influential teaching experience. In exchange, let us underline that if the main methodological aspects of his activity are acknowledged, his virtues as a theoretician are generally overlooked. Indeed, it is not only for the sake of practical efficiency that he devised his methods, but equally for the sake of their theoretical relevance. As it was asserted (irrefutably): “Clearly, Malinowski's great contribution was as an exemplar of ethnographic method. Yet his method carried a theoretical and even a moral charge” (Adam Kuper, *Anthropology and Anthropologists*, 1996, p. 34). While Radcliffe-Brown considered social anthropology as a branch of comparative sociology dealing with

primitive societies, Malinowski wrote a study on “culture” as anthropological concept (*A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, 1944), i.e. he practiced anthropology *qua*... anthropology!

To conclude, similarly to a sociopolitical revolution which does not appear as a bolt from the blue but is anticipated in one way or another, the ethnographies before Malinowski (lacking the prompt integration into their *Zeitgeist*!) preceded the certified revolution in anthropology linked with this outstanding scientist. In short, this volume constitutes an actual editorial event. It fills important gaps into an overall picture, but it does not erode the protagonist’s figure; on the contrary, his creative dimensions are pointed out all the better.

Gheorghiță GEANĂ

University of Bucharest

gheorghita_geana2003@yahoo.com

RECENSIONI

Giulia MELI | *Il dialetto degli shinte rosengre. Esame delle fonti e analisi della morfologia tra sincronia e diacronia*, prefazione di Andrea Scala, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2022, pp. 308.

Derivata dalla tesi di dottorato discussa all’Università di Milano e uscita nella collana dei Quaderni del Sodalizio Glottologico Milanese, la monografia di Giulia Meli si configura come uno degli studi più completi e approfonditi mai condotti su un dialetto della lingua romaní parlata in Italia. Tanto più importante in quanto riguarda un dialetto sinto apparentemente oggi senza continuatori, ma sul quale, come dice Andrea Scala nella Prefazione, prima “di decretarne la definitiva estinzione sarebbero opportune ricerche più accurate” (p. 1).

Il lavoro si basa sui manoscritti di Sigismondo Caccini (1857-1940), uno studioso dilettante che a cavallo fra Ottocento e Novecento visse per anni con famiglie di sinti (da lui identificati come *shinte rosengre*, i.e. sinti italiani) che nomadizzavano prevalentemente nell’Italia centrale. Precedentemente in parte pubblicati (si veda Sigismondo Caccini, *La lingua degli shinte rosengre e altri scritti*, a cura di Michele Barontini e Leonardo Piasere, CISU, 2001), quei manoscritti, provenienti dall’Archivio Colocci Vespucci della Biblioteca Planetiana di Jesi, sono ora rivisitati, ben inquadrati archivisticamente e vagliati con estrema cura; ad essi l’autrice aggiunge come nuove fonti i manoscritti da lei rinvenuti presso il Fondo Caccini della Teresiana di Mantova.

L’analisi linguistica si concentra sulla morfologia, analizzando in dettaglio il nome, l’articolo, gli aggettivi, i pronomi personali, il verbo, soffermandosi quindi su alcuni tratti distintivi di questo dialetto come il sincretismo dativo/locativo, le peculiari presenze del marcatore *-esta* per l’imperfetto e il piucche-perfetto e della particella *avra* nella formazione del futuro. Un denso capitolo è riservato all’integrazione dei prestiti verbali e allo studio dei participi in *-(V)men*. Meli aveva avvertito fin dall’inizio che il dialetto degli shinte rosengre si configura come una nuova tessera del mosaico dei dialetti sinto-rom parlati



in Italia e ricostruito da Giulio Soravia fin dagli anni Settanta del Novecento (si veda in particolare *I dialetti degli Zingari italiani*, Pacini, 1977) – e, potremmo aggiungere, dalle traduzioni di testi biblici e religiosi di don Mario Riboldi. Nel capitolo finale l'autrice amplia il quadro e posiziona lo shinto rosenegro nell'ambito delle varianti parlate in Europa servendosi delle ricerche dialettologiche più aggiornate (si veda da ultimo Yaron Matras, Anton Tenser, eds., *The Palgrave Handbook of Romani Language and Linguistics*, Palgrave Macmillan, 2020). Il volume termina con una appendice di testi inediti e con una ricca e precisa bibliografia.

Quello che colpisce il lettore è la profonda conoscenza che Meli declina sulla linguistica in generale e sulla linguistica romaní in particolare, che le permette di navigare in lungo e in largo tra l'Europa e l'India e tra il passato e il presente quando si tratta di mettere a confronto questo o quel tratto dello shinto rosenegro con altri contesti. Il dialogo con i risultati delle ricerche dei maggiori studiosi del settore (Yaron Matras, Norbert Boretzky, Birgit Iгла, Viktor Elšik, ecc.), le permette di stabilire di volta in volta la presenza di arcaismi e di innovazioni o, come conviene a chi fa ricerca seria, di proporre analisi non definitive e sospendere la valutazione in attesa di altri dati. Così, quando affronta il rapporto tra i dialetti sinti del nord Italia (appartenenti ai dialetti dell'Europa nord-occidentale, secondo la classificazione dialettologica qui utilizzata) e i dialetti rom del centro-sud Italia (varietà dall'attribuzione non chiara, ma più legata ai dialetti balcanici settentrionali) – un problema che di tanto in tanto viene posto perché ha a che fare con la storia dei sinti e rom nel nostro Paese – l'autrice rimarca che, pur decisamente sinto per tanti aspetti, lo shinto rosenegro parrebbe mostrare qualche caratteristica condivisa col dialetto dei rom abruzzesi. Servendosi degli studi di Giulio Soravia e i più recenti di Andrea Scala, scrive che “è difficile determinare se l'origine di tali tratti sia nello shinto rosenegro dovuta al contatto con la romaní d'Abruzzo, oppure con le varietà italo-romanze” che hanno influenzato entrambi i dialetti; sta comunque il fatto che “la presenza di queste caratteristiche rende più simili sotto alcuni aspetti le due varietà” (p. 271). D'altra parte, aggiungiamo, tante famiglie di rom abruzzesi e molisani hanno praticato fino a meno di cinquant'anni fa un ben documentato nomadismo nell'Italia centro-settentrionale, sistematico soprattutto nel periodo estivo, che le portava spesso a contatto con i sinti anche al di fuori delle regioni dell'Italia centrale più battute dagli shinte rosenegre, il che ha certo potuto favorire scambi interlinguistici.

Non sono tanto competente da entrare nello specifico di molte questioni linguistiche sollevate in questa preziosa monografia, ma è chiaro che la ricerca è di estrema utilità anche per chi si interessa di antropologia sociale e storica dei rom e sinti. Quando l'autrice sottolinea che "il quadro della romaní è diverso dal continuum dialettale che costituisce il panorama delle lingue stanziali parlate in Europa [e] la forte coesione endocomunitaria rende non scontata la presenza di varietà transizionali in zone limitrofe, sebbene le comunicazioni tra diverse comunità possano comunque avere luogo" (p. 260), concorda con situazioni che gli antropologi sociali da anni stanno riscontrando anche in ambiti diversi da quello linguistico. Ed è una delle principali difficoltà che si incontrano quando si cerca di ricostruire la storia dei movimenti di sinti e rom in Europa, dal momento che storicamente in una stessa regione, più spesso di quanto non si presuma, hanno coabitato famiglie di provenienza diversa, come è qui il caso dei rom arrivati via mare da regioni grecofone e dei sinti arrivati da regioni tedescofone. Ma tali movimenti restano in gran parte da ricostruire, e non sembrano lineari. Per ingarbugliare le carte, Massimo Aresu (*La coexistence oubliée. Tsiganes, pouvoirs et construction de la déviance dans la Sardaigne d'ancien régime*, Tesi di dottorato, EHESS, Paris, 2012) ha dimostrato che nella Sardegna del Seicento convivevano famiglie dai cognomi tipici degli attuali rom dell'Italia meridionale e famiglie dai cognomi tipici degli attuali gitani spagnoli. Una situazione simile è documentata altrove nel Meridione d'Italia. I contributi come quello di Giulia Meli, che scopre un dialetto che in certi tratti mostra corrispondenze solo con altri rari dialetti nei Balcani meridionali, sono fondamentali per cercare di sbrogliare una matassa che resta in buona parte intricata. Insomma, uno splendido studio di linguistica romaní e una ricerca importante per i *Romani studies* in generale.

Leonardo PIASERE

già Università di Verona

leonardo.piasere@gmail.com

RECENSIONI

Valentina PORCELLANA | *Antropologia del welfare. La cultura dei diritti sociali in Italia*, Torino, Licosia, 2021, pp. 250.

Antropologia del welfare. La cultura dei diritti sociali in Italia non è solamente, come rivendica anche l'autrice (p. 215), un manuale di antropologia del welfare. È il tentativo di tracciare una genealogia che parte dallo studio del welfare fino ad abbracciare l'intera antropologia "domestica" in Italia. In molte parti del testo i termini si sovrappongono, e sembra che convergano verso uno scopo ben più ampio: un'antropologia politica dell'Italia contemporanea. Nell'introduzione, Valentina Porcellana delinea uno specifico taglio antropologico allo studio del welfare: studiare lo Stato non come un'entità astratta ma come un'istituzione vissuta e incorporata attraverso un intreccio di pratiche e relazioni quotidiane; mettere in luce le dimensioni squisitamente culturali del sistema di welfare italiano; misurare l'impatto delle politiche securitarie e di *austerity* attraverso lo strumento dell'etnografia e della ricerca sul campo; rifuggire una critica esasperata del neoliberalismo che è incapace di cogliere la complessa negoziazione di ruoli sociali, identità e diritti (pp. 13-23).

Il primo capitolo discute nello specifico il rapporto fra antropologia e welfare. Il *welfare state* è un insieme di politiche nato per offrire uno strumento statale di protezione e assistenza sociale contro i rischi dell'economia capitalista (p. 23). Nonostante lo studio antropologico delle politiche di welfare sia piuttosto recente, ha avuto fin da subito un taglio fortemente applicato. Oltre a focalizzarsi sull'analisi critica delle retoriche neoliberali, esso consente di portare alla luce il punto di vista degli utenti come dei decisori e dei *policy makers*, facendo emergere pratiche quotidiane, asimmetrie di potere e strategie messe in atto per aggirare ostacoli e regole del sistema (pp. 34-38). Per questi motivi, l'antropologia del welfare dimostra la rilevanza di norme sociali, pratiche culturali, e contesti specifici. Come afferma l'autrice: "Il wel-



fare non è un concetto astratto, ma una modalità attraverso cui le società [...] incorporano e traducono concretamente significati, valori e convinzioni” (p. 39). Il secondo capitolo approfondisce la storia dei sistemi di welfare, con un’attenzione particolare al contesto italiano, a partire dal celebre sistema di classificazione proposto dal sociologo Esping-Andersen (*The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge, Polity Press, 1990). Nel primo modello, quello liberista, la protezione statale e il sussidio pubblico sono visti in contrapposizione con il principio dell’autodeterminazione individuale (p. 44). Gli antropologi lavorano da decenni per decostruire le retoriche neoliberiste che hanno portato in molti paesi – Stati Uniti, Australia, Nuova Zelanda, Canada, e anche in Europa – a una vera e propria “abrogazione del welfare”, acuendo le disuguaglianze sociali ed etniche fra le popolazioni (p. 45). Il secondo modello è quello “social-democratico”, tipico dei paesi scandinavi (p. 46). Questo sistema è caratterizzato da un alto livello di prestazioni e servizi, che garantisce anche un alto tasso di occupazione. Come evidenzia Porcellana, anche questo sistema non è privo di contraddizioni: quella principale è il controllo sociale esercitato dallo stato sulla vita dei cittadini (pp. 46-48). Infine, il terzo modello, quello “conservatore-corporativista”, è tipico di alcuni paesi Europei seppur con grandi differenze – Italia, Francia e Germania. I servizi e le prestazioni rimangono legate al mercato privato, la mobilità sociale non è incoraggiata, permangono differenze significative legate a classe e ceto, e infine la famiglia rimane un’istituzione sociale dominante (p. 49). Infine, un “quarto” modello è quello costituito dal cosiddetto welfare “mediterraneo-familista” del bacino del Mediterraneo. L’analisi dell’autrice esplora il dibattito complesso a cui ha contribuito in modo significativo anche l’antropologia italiana. Si tratta di un insieme di ricerche che ha decostruito lo stereotipo del “mediterraneo” come di un sistema culturale rigido e statico, evidenziando le molteplici esperienze e pratiche culturali che ci obbligano a parlare di “mediterranei” al plurale (pp. 50-52). Lo stesso aggettivo “familista” associato al modello mediterraneo nasconde in realtà un processo complesso di natura politico-culturale, le cui cause vanno ricercate nelle forme storiche di marginalizzazione sociale ed economica di molte aree del Sud Europa. Pertanto, più che a una sorta di ideologia familista del Sud, è necessario guardare alle forme specifiche di aggiustamento locale emerse di fronte al ritirarsi dei servizi pubblici, che hanno lasciato alle famiglie, e alle donne in particolare, il carico di cura (p. 57). Per quanto riguarda la penisola italiana, le politiche neoliberiste hanno indebolito le grandi riforme universaliste adottate negli anni Sessanta e Settanta.

La ripartizione inefficace della spesa per la protezione sociale (destinata per metà al sistema pensionistico), la distribuzione diseguale di quest'ultima fra le varie categorie occupazionali, la scelta di sostenere la privatizzazione dei servizi di cura (che assorbe quote ingenti di denaro pubblico) piuttosto che investire in riforme strutturali dei servizi pubblici hanno portato all'incapacità di fronteggiare con successo nuovi rischi sociali (pp. 57-58). La recente pandemia non ha fatto che aggravare un sistema di protezione sociale già fortemente indebolito (p. 62).

Porcellana divide i restati capitoli in diverse aree tematiche sul welfare italiano: famiglia; lavoro; salute; politiche migratorie; abitare; istruzione. Ciò che mi preme sottolineare è la profondità dell'analisi storica e culturale dedicata a ciascuna di essi, che non si esaurisce in una critica di politiche e retoriche neoliberaliste. Grazie alle etnografie è possibile ricostruire lo sfondo storico e politico in cui si articolano relazioni e pratiche culturali che modellano i servizi sociali e sanitari. Nonostante l'azione costringente delle politiche securitarie, dei dispositivi statali di repressione della devianza sociale, della mercificazione della cura, della medicalizzazione della sofferenza sociale, i capitoli mostrano anche una capacità di *agency* strutturale che trova spazio nei microcontesti tipici dell'etnografia dei servizi. D'altronde, i territori e le comunità locali, al contrario delle politiche calate "dall'alto", sono in realtà dinamici, aperti alla trasformazione e in cui si rinegoziano gli effetti di queste stesse politiche. Anche Porcellana sottolinea che, in ogni caso, "il welfare esiste e resiste come parte integrante del sistema sociale europeo" (p. 215). Esso costituisce un campo privilegiato per analizzare il funzionamento delle società complesse (p. 215), ma è anche un terreno fertile per applicare teorie e metodologie antropologiche per generare o "accompagnare" processi di trasformazione (p. 220). L'autrice conclude che lo studio del welfare costituisce per gli antropologici un impegno politico e morale, da portare a termine "rafforzando i nostri metodi e innovando i nostri strumenti per contribuire a risocializzare e ripoliticizzare le questioni di interesse pubblico" (p. 220).

Antropologia del welfare. La cultura dei diritti sociali in Italia fornisce una sistematizzazione di quelle ricerche antropologiche "domestiche" che hanno analizzato istituzioni sociali e organizzazioni politiche complesse. L'unica critica che mi sento di rivolgere non riguarda tanto il libro in sé, ma il dibattito in generale su questi temi. Come nota anche l'autrice (p. 220), l'accesso a campi così fortemente segnati da procedure burocratiche, protocolli etici, interessi a tratti divergenti (per esempio fra università e committenti locali), pone diver-

si ostacoli e richiede un'ibridazione di metodologie e strumenti concettuali. È necessario muoversi verso una riflessione condivisa su pratica di ricerca e/o intervento di "antropologia domestica", che diventi anche una sistematizzazione delle strategie adottabili. In primo luogo, ne trarrebbero beneficio studenti/esse e ricercatori/trici, che acquisterebbero una maggiore consapevolezza di ciò a cui potrebbero andare incontro prima di accedere al campo. Inoltre, ciò aumenterebbe la possibilità di rapportarsi positivamente con altre discipline e/o saperi professionali presenti all'interno dell'arena pubblica.

Francesco DIODATI

Ricercatore indipendente

f.diod92@gmail.com

RECENSIONI

Jasmijn RANA | *Punching back. Gender, religion and belonging in women-only kickboxing*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2022, pp. 180.

Situata in uno spazio ibrido fra gli *sport studies* e l'antropologia dell'Islam e di genere, l'etnografia di Jasmijn Rana è frutto di una ricerca sul campo condotta tra il 2011 e il 2013 a L'Aia, in Olanda, all'interno di due palestre di kickboxing ubicate nella zona sudoccidentale della città che offrono corsi per sole donne, prevalentemente musulmane. La partecipazione delle donne musulmane allo sport è spesso celebrata come una forma di *empowerment* "secolare", di rottura con la tradizione, ottica che deriva dal presupposto che esista una contrapposizione tra sport e religione, tra la sottomissione della donna musulmana e l'*agency* della donna occidentale – oltre a un'incongruenza tra l'Islam e lo stato nazionale europeo "moderno" e laico. Rana contrasta questo assunto mostrando come le giovani donne musulmane intervistate sperimentano con le proprie identità e soggettività giocando con forme di femminilità e maschilità e destreggiandosi tra pratiche di autorealizzazione religiosa di sé.

Nell'Olanda che fa da scenario a questa etnografia, che ancora si immagina come uno spazio culturalmente e "razzialmente" omogeneo nel quale i "nuovi arrivati" devono essere integrati, la partecipazione allo sport è presentata come un modo di accesso alla società per le "minoranze alloctone", una retorica che oltretutto non considera che il 56% della popolazione de L'Aia abbia un background migratorio. La messa a punto di programmi governativi di promozione dello sport in quartieri popolari identificati come "disagiati" si rivela, fa notare Rana, colma di elementi razzializzanti per le modalità con cui si rivolgono in particolare a due figure: il "giovane marocchino" che, come il resto degli uomini musulmani, è connotato come violento, pericoloso e radicalizzato, e, dall'altra parte, la donna musulmana oppressa, vittima passiva



della tirannia maschile e del patriarcato. L'integrazione di queste due figure, che appare come a senso unico e calata dall'alto, è auspicata per due fini diversi. Se l'intrinseca violenza dell'uomo marocchino può essere reindirizzata dalla strada alla palestra, la *muslima*, come già faceva notare Abu-Lughod nel suo *Do Muslim Women Need Saving?* (Harvard University Press, 2013), deve essere *empowered* per essere "salvata" dalla sua cultura, dalla sua religione e dagli uomini oppressori.

Attraverso la sua etnografia, incentrata soprattutto su giovani adolescenti, Rana sfida questo discorso restituendo alla vite "in costruzione" di queste donne la loro complessità. Lo fa svelando come i loro desideri e le loro aspirazioni non ruotino solo attorno alle idee di potere, autostima e individualità, centrali per il femminismo bianco, ma anche attorno all'idea di socialità, allo stare bene con sé stesse e le altre, e alla fede. I due capitoli salienti del libro sono dedicati al racconto di come queste donne rinegoziano il genere e la fede attraverso il kickboxing.

Le arti marziali sono considerate sport maschili soprattutto in virtù del loro carattere violento. La partecipazione delle donne in questi sport è stata perciò spesso percepita come un atto di resistenza alle norme di genere. Rana qui mostra come l'apprendimento di un uso del corpo che evade dalla rappresentazione classica del femminile permette a queste donne di portare in scena una "femminilità alternativa", sfidando le concezioni sessiste di ciò che una donna può o non può fare, e di negoziare il proprio spazio mantenendo tuttavia allo stesso tempo intatte la propria femminilità, integrità morale e fede. L'analisi dei discorsi e delle pratiche di queste giovani svela infatti come queste finiscano per enfatizzare una femminilità eterosessuale ed eteronormativa e conferma, scrive Rana rifacendosi esplicitamente ai lavori di Butler, Foucault e Mahmood, come "il soggetto si realizza e mette in atto la sua *agency* all'interno di norme sociali e di strutture di potere nelle quali è incorporato" (p. 73).

Il potenziale sovversivo di pratiche corporee non tradizionalmente femminili viene qui smorzato dall'attribuzione di una dimensione estetica alla trasgressione. I discorsi relativi ai tratti associati al maschile, come l'essere sempre state le *tomboys*, i maschiacci della famiglia, o il processo di acquisizione di forza fisica attraverso l'allenamento, sono controbilanciati da un'enfasi eccessiva della femminilità – espressa, ad esempio, dall'abuso del colore rosa nell'abbigliamento sportivo, dal presentarsi in palestra truccate e curate, dal desiderio di un corpo tonico che sia anche soprattutto attraente. Pure rifuggire il dolore fisico, associato alla maschilità, o il rischio di apparire troppo

muscolose, quindi maschiline, quindi lesbiche, è legato a questo discorso, oltre ad essere uno dei motivi dello *slacking*, ovvero del “barare” non impegnandosi al massimo durante l’allenamento. È interessante l’enfasi che l’autrice dedica a questa pratica, interpretata anche come un mezzo per creare dei legami di complicità con le compagne, divertirsi, appropriarsi di una pratica concepita come *cool* e maschile salvaguardando la propria femminilità ed eterosessualità.

Tuttavia, l’operazione più innovativa di questo lavoro è a mio avviso la messa in discussione dell’idea dello sport come pratica laica. In palestra queste giovani sperimentano modi di vestire, muoversi e parlare attraverso cui danno forma e negoziano gli ideali morali della donna di fede. Lo fanno in vari modi, partendo dalla scelta di allenarsi in uno spazio di sole donne, confortevole anche perché *halal* – cioè conforme alle regole dell’Islam, per via delle finestre oscurate e dell’assenza di musica. Ciò permette loro di praticare sport senza che questo interferisca con il desiderio di essere delle buone musulmane, e addirittura di utilizzare a proprio vantaggio la dimensione *halal* della palestra per convincere i genitori più restii a fargliela frequentare. In palestra si “fa” religione, negoziando ciò che è considerato lecito nell’Islam, attraverso conversazioni informali su pratiche religiose, decidendo di prendere parte o meno a incontri *full contact*, imitando nell’abbigliamento e nei modi di fare le posture delle compagne, determinate dalla morale religiosa, ma pure dall’estetica e da altre norme sociali, e che finiscono anche qui per riprodurre il modello eteronormativo.

Rana si rifà all’antropologia dell’Islam, e in particolare al lavoro di ricerca sui movimenti religiosi in Egitto di Saba Mahmood, sottolineando come negli ultimi decenni ci sia stato uno scarto importante nel comprendere la fede come parte di una *agency*, ampliando lo sguardo femminista bianco che comprende questa solo come una forma di resistenza laica al patriarcato.

L’ideale laico non è (o può non essere) quello a cui queste donne aspirano. Il kickboxing per loro può essere una forma di *empowerment* che include, nell’idea di un’autorealizzazione di sé, anche la volontà di essere donne devote. Allo stesso tempo queste donne rompono con lo stereotipo della donna musulmana passiva e sottomessa, a cui l’Occidente laico e moderno si contrappone tradizionalmente celebrando l’autonomia, la parità e la libertà individuale. La palestra fornisce loro uno spazio in cui performare una femminilità alternativa che contrasta quella egemonica bianca e contemporaneamente permette una femminilità devota. Le protagoniste di questa etnografia mostrano di avere un’*agency* anche allenandosi con l’*hijab*, o allenandosi senza e indossandolo

in un altro momento. Ciò dimostra che la costruzione soggettiva di un individuo è un'interazione complessa e negoziata fra elementi laici e religiosi. Alla luce di questo studio, la divisione netta tra laicità e religione appare artificiale: esse coesistono nelle vite sfaccettate e complesse di queste giovani.

Le protagoniste di questo lavoro sfidano le aspettative in relazione al genere (pur non sovvertendole), alla loro classe e origine, e allo stesso tempo destabilizzano la contrapposizione fra la donna laica, moderna, femminista e la donna religiosa, conservatrice, arretrata. La percezione europea della *muslima* come sottomessa, la reificazione della sua categorizzazione come “marocchina”, “musulmana”, “alloctona”, utilizzata all'interno dei programmi di “integrazione attraverso lo sport” rappresenta per l'autrice, seguendo i lavori di Silverstein, il perdurare degli effetti della colonialità in epoca postcoloniale. Tra le righe di questi programmi, e pure mal celato, vi è un tentativo di disciplinare questi corpi “altri” – spesso appartenenti a individui olandesi di cui ancora si mette in discussione la cittadinanza e la loro appartenenza alla società olandese perché categorizzati in base alla storia migratoria dei loro genitori o nonni. Gli stereotipi che queste categorizzazioni si portano dietro non rendono giustizia alle articolazioni tra laicità e religione che invece vengono messe costantemente in atto nelle pratiche quotidiane di queste donne, incluse quelle sportive. Il merito di questo testo è dunque quello di spaccettare l'identità essenzializzata della *muslima* e di restituire un quadro più complesso e ampio delle identità degli individui, provando a intervenire nei dibattiti teorici attorno alle soggettività di genere, alle sensibilità laiche o religiose, e al senso di appartenenza.

Valeria GENNARI

Ricercatrice indipendente

gennari.valeria@gmail.com

RECENSIONI

Arnd SCHNEIDER | *Expanded visions. A new anthropology of the moving image*, London-New York, Routledge, 2021, pp. 212.

Il libro di Arnd Schneider prende le mosse dal concetto di “expanded cinema” teorizzato da Gene Youngblood (*Expanded Cinema*, Dutton, 1970) per riflettere sulla relazione tra antropologia e immagine in movimento. La trattazione riprende il precedente *Experimental Film and Anthropology*, curato con Caterina Pasqualino (Bloomsbury, 2014), un testo eclettico e interdisciplinare in cui si discutono le potenzialità del montaggio video nella restituzione delle molteplici dimensioni della realtà etnografica.

Lo scopo di questo nuovo libro è quello di ripensare l’antropologia, non solo quella visiva, attraverso il film sperimentale, sostenendo la necessità di una nuova “expanded anthropology” capace di superare il paradigma della narrativa realista e di misurarsi da un lato con i significati invisibili, impliciti, che attengono alle dimensioni performative dei contesti etnografici, e dall’altro con gli aspetti relazionali dell’osservazione e della descrizione.

Il punto di partenza è la crisi epistemologica e politica della ricerca e della rappresentazione nella prospettiva di *Writing Culture* (1986), che ha prodotto un significativo ripensamento della scrittura etnografica insistendo sulla riflessività, sul pluralismo, sul superamento dell’autorità e delle convenzioni descrittive. Tenendo fermi questi principi, Schneider ritiene che l’antropologia debba misurarsi con altri ambiti teorici e metodologici attraversati dalle pratiche etnografiche – la videoarte, il design, la performance, il set teatrale e cinematografico – per configurare nuovi modi di stare sul campo e di rielaborare l’esperienza dell’alterità al ritorno dal campo, nella prospettiva di ampliare gli orizzonti della comprensione, ripensare le modalità di produzione del sapere e decolonizzare gli studi.



Il bersaglio della critica è la rappresentazione improntata alla pretesa osservazionale e documentaria, che restituisce un simulacro codificato e convenzionale della realtà in cui conta soprattutto la verità della messinscena (Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Galilée, 1981). A questo tipo di rappresentazione surrogata, volta all'iperreale, Schneider oppone il cinema sperimentale, caratterizzato da sequenze inconsuete, dall'accostamento di immagini filmiche e fotografiche, dall'impiego di punti di vista simultanei e schermi multipli, dall'uso atipico dei suoni e dei commenti, dalla manipolazione del tempo e dello spazio. Per l'autore, l'antropologia può trarre vantaggio dal confronto con le pratiche e le posture proprie di questo tipo di elaborazioni audiovisive per liberare la realtà dall'apparenza e produrre immagini più vicine all'effettiva natura fenomenologica e multisensoriale della percezione. Facendo dialogare il campo della sperimentazione video con l'arte contemporanea e l'antropologia, Schneider delinea dunque uno spazio ibrido e multimodale di riflessione teorica e di metodo, nella convinzione che sia necessario adottare la prospettiva della "consilienza", ossia dell'integrazione dei diversi modelli interpretativi finalizzata alla progettazione di un orizzonte unitario. Da questo punto di vista, il libro è in continuità con tre precedenti curatele pubblicate da Schneider insieme a Christopher Wright (*Contemporary Art and Anthropology*, Berg, 2006; *Between Art and Anthropology*, Berg, 2010; *Anthropology and Art Practice*, Bloomsbury, 2013), che similmente esplorano le interazioni e le affinità tra arte e antropologia con l'obiettivo di individuare alternative non testuali alla restituzione del sapere.

Per dar corpo alle sue convinzioni, Schneider porta molti esempi di registi, artisti e antropologi che hanno utilizzato le immagini in film, video e installazioni multimediali caratterizzate da accostamenti originali, poetici ed evocativi per rendere conto dei risvolti emotivi e cognitivi dell'esperienza e del vissuto, delle implicazioni soggettive del sogno, della nostalgia e della memoria, del simbolismo del discorso mitico, della sacralità del rituale religioso o del canto sciamanico. Negli otto capitoli che compongono il libro, vengono discussi, tra gli altri, i lavori di Andrey Tarkovsky, Yongseok Oh, Michael Oppitz, Juan Downey, Sharon Lockhart, Malcolm Le Grice, Leonore Mau e Hubert Fichte, Dick Blau, John Haviland, Cyrill Lachauer, Humberto Vélez, Alain Resnais, Chris Marker, Amanda Strong, Theo Eshetu, Leone Contini. Una fitta carrellata di nomi, opere, performance e generi di epoche e stili diversi presentati in un'ordinata tessitura di testo e immagini che rende la lettura piacevole e convincente. I riferimenti teorici attingono alla letteratura specialistica internazionale, che

viene puntualmente invocata per condurre il lettore nell'articolato campo degli studi visivi declinati nella prospettiva della pratica etnografica e della riflessione antropologica. Il testo si chiude con il capitolo *Can film restitute? Expanded moving image visions for museum objects in the times of decolonity*, in cui l'autore affronta il tema dell'eredità coloniale e si sofferma sul dibattito concernente la restituzione – materiale e simbolica – dei reperti d'interesse etnologico conservati nei musei occidentali, interrogandosi sul potere decostruttivo dell'arte e del film sperimentale e sulle vie da percorrere per costruire orizzonti anticoloniali o decoloniali rilevanti sul piano culturale e politico.

Uno degli obiettivi del libro è quello di porsi nella prospettiva di un ripensamento epistemologico dell'etnografia filmica e dell'etnografia della pratica filmica attraverso forme visive non convenzionali di ricerca e rappresentazione capaci di interrogare i limiti e le possibilità della relazione di prossimità e distanza che l'osservatore instaura con l'osservato. Per Schneider, il cinema sperimentale ha notevoli implicazioni per l'antropologia anche perché consente di evidenziare con chiarezza la logica bifocale sempre condizionata, instabile e problematica, che determina le posizioni dei soggetti nella co-appartenenza dell'atto del guardare e della posizione dell'essere guardati che caratterizza l'approccio etnografico. In questo senso, sono particolarmente interessanti il capitolo 5 e il capitolo 6. Il primo, *On the set of a cinema movie in a Mapuche reservation*, riporta i risultati di una ricerca condotta da Schneider sul set del road movie *El Camino* di Javier Olivera (2000), in parte girato nella riserva Mapuche di Ruca Choroi nella Patagonia argentina. Paragonando la pratica dell'etnografo a quella del regista, che similmente si intromettono nei contesti locali producendo una realtà *site-specific*, Schneider evidenzia i meccanismi retorici di costruzione dell'"indianità" e si sofferma sui risvolti etici e politici della relazione tra i membri della troupe, gli abitanti delle località coinvolte e le comunità indigene, includendo nell'osservazione sé stesso come etnografo del set cinematografico. Nel capitolo successivo, *A black box for participatory cinema: movie-making with "neighbours" in Saladillo, Argentina*, l'autore presenta le attività del *Cine con Vecinos* (letteralmente "Cinema con Vicini") nella piccola città di Saladillo. Si tratta di un'esperienza particolare di cinema che coinvolge piccoli gruppi di attori e operatori locali non professionisti creando forme di socialità. L'interesse di questo cinema, simile e al contempo diverso da altri tipi di cinema collaborativo o di comunità, sta nel metodo della partecipazione, che permette la costruzione di un discorso democratico e non egemonico.

Per l'ampiezza di prospettive, la lettura trasversale, la complessità sapientemente orchestrata delle questioni teoriche e metodologiche, il libro di Schneider è un limpido contributo al dibattito interno agli studi visivi e si pone, al contempo, come ricapitolazione di una certa parte del discorso antropologico degli ultimi decenni e come stimolante "manifesto" di ripensamento delle forme e delle categorie della ricerca sul campo. Il costante e deciso incoraggiamento all'esperienza etnografica si accompagna al fermo proposito di offrire un patrimonio di riferimenti per percorsi di approfondimento trasversali. Il lettore è così vivacemente guidato a prendere coscienza dei punti di rottura epistemologici e a valutare, con l'autore, nuove o rinnovate prassi di conoscenza e comunicazione in cui il rigore della ricerca è indirizzato alla concretezza, alla riflessività e alla flessibilità posturale.

Valentina LUSINI

Università per Stranieri di Siena

valentina.lusini@unistrasi.it

RECENSIONI

Elena ZAMBELLI | *Sexscapes of pleasure. Women, sexuality and the whore stigma in Italy*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2023, pp. 184.

Nel panorama di studi sulla sessualità in ambito femminista, *Sexscapes of pleasure* di Elena Zambelli ha l'ambizione di esplorare l'economia morale e politica della sessualità delle donne in Italia a partire dalla frattura fra donne "perbene" e "donne permale" propria dell'ideologia patriarcale. Facendo riferimento al celebre *The prostitution prism* di Gail Pheterson (Amsterdam University Press, 1996), l'autrice propone di indagare la tensione fra sessualità e statuto delle donne attraverso l'operatività che lo stigma di "puttana" gioca all'interno dei processi di soggettivazione femminile. Il libro è basato su una *multi-scaped ethnography* condotta nel contesto italiano principalmente fra il 2012 e il 2013, a partire da quelli che, seguendo la lezione di Arjun Appadurai (*Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, 1996), vengono definiti *sexscapes*, paesaggi del piacere sessuale che si affacciano sul mercato globale. I tre capitoli centrali del libro restituiscono quindi i risultati della ricerca etnografica in ognuno di questi tre luoghi: gli ambienti ricreativi dove le donne praticano la *pole dance* come disciplina del corpo per il piacere di coltivare la propria desiderabilità sessuale, i night clubs in cui la *lap dance* costituisce uno dei servizi rivolti ai clienti uomini, e la prostituzione di strada dove il lavoro sessuale femminile investe esplicitamente la vendita di prestazioni sessuali. Introdotta da un capitolo iniziale che dà profondità storica ai processi istituzionali volti alla regolazione della sessualità femminile in Italia, la ricerca è situata nel contesto contemporaneo di "pornificazione" della cultura occidentale, laddove sfumano i confini fra le produzioni culturali mainstream e l'industria del sesso commerciale per adulti. Ben rappresentato dagli ambienti ricreativi della *pole dance*, questo fenomeno ribadisce la centralità delle idee di modernità e libertà individua-



le nella costruzione del sé femminile, che nel contesto italiano continuano a essere negoziate a partire dalle norme sociali e morali della castità e della rispettabilità femminili. Il libro ha il pregio di unire alla ricerca di campo quella che l'autrice definisce un'"intima (auto)etnografia", nella quale lo sguardo introspettivo e autobiografico restituisce con onestà intellettuale quanto lo stigma di "puttana" sia anche parte fondamentale della soggettività della ricercatrice.

L'autrice precisa che la categoria di "donne" su cui poggia l'analisi etnografica fa riferimento a donne cis e trans che si identificano con il genere femminile, entro il quale lo stigma di "puttana" costituisce un fondamentale terreno normativo volto a regolarne la sessualità. L'obiettivo è quello di superare una concezione dello stigma come mero strumento del controllo sociale, per andare ad indagare piuttosto come esso produca i processi di *othering* – ovvero l'attribuzione dello stigma ad altre categorie di donne – alla base della costruzione di sé che informa i soggetti femminili. Uno degli aspetti di maggiore interesse del libro è proprio quello di focalizzare l'analisi sulle relazioni fra donne, mostrando attraverso un approccio intersezionale la complessità dei rapporti di potere e le diverse matrici della dominazione che frammentano e riassemblano i mondi femminili. L'autrice definisce allora "tattiche di rispettabilità" le modalità attraverso cui le donne, nel momento in cui mettono attivamente in gioco la propria desiderabilità sessuale, si impegnano al contempo a differenziarsi dall'immagine – insieme desiderata e temuta – di "puttana". Da un lato, la ricerca mostra come l'operatività dello stigma nei processi di soggettivazione femminile tenda a riprodurre le gerarchie di valore con cui le donne si identificano in termini di "rispettabilità". Dall'altro, essa evidenzia come i gradienti di tale valore trascendano la categoria di genere per comprendere le dimensioni di "razza" e classe laddove, ad esempio, per le donne italiane bianche di classe media che praticano *la pole dance*, "straniera" e "prostituta" coincidono, rafforzando quella che in "Affective Economics" (2004) Sara Ahmed ha definito l'"economia affettiva" dell'etnonazionalismo.

Il libro sollecita in modo originale vecchi e nuovi dibattiti del pensiero femminista: la tensione fra stigma e statuto delle donne che è posta come focus centrale della discussione, sembra rimandare all'originaria tensione fra piacere e servizio nell'esercizio della sessualità femminile. A questo proposito ci si chiede se la varietà del repertorio teorico-politico a cui l'autrice fa riferimento, incrociando l'approccio intersezionale, le prospettive del femminismo materialista sul sex work, e le teorie foucaultiane sulla disciplina e le tecnolo-

gie del sé, non rischi di perdere il centro dell'analisi piuttosto che contribuire a nutrirla. Se l'obiettivo è quello di andare oltre gli studi sulla prostituzione femminile per concentrarsi sulla "puttana" come stigma di genere e non solo come stigma "occupazionale", l'autrice sembra trascurare come proprio gli studi sul lavoro sessuale abbiano evidenziato in modo decisivo la sua operatività come norma di genere all'interno dello scambio sesso-economico su cui si fonda l'asimmetria di potere fra i sessi. Nel suo importante lavoro antropologico e comparativo sul "continuum sesso-economico" (*La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2004), Paola Tabet (citata solo marginalmente in una nota a p. 182) aveva già dimostrato come lo stigma di "puttana" non riguardi tanto la vendita di prestazioni sessuali, quanto la rottura del rapporto di appropriazione della sessualità femminile da parte degli uomini. È quando la donna si pone come soggetto – e non più come oggetto – dello scambio, ovvero quando dispone in modo autonomo della propria vita e della propria sessualità al di fuori del controllo maschile, che lo stigma di "puttana" diventa operativo. Se questo poteva essere il *fil rouge* che collega i tre *sexscapes*, individuati proprio attraverso la loro esposizione allo stigma, la riflessione rischia di perdersi in una descrizione fenomenologica che sembra contraddire l'intento iniziale di procedere a un'analisi strutturale del potere e delle ineguaglianze. Nel dettagliare gli spazi, le narrative e le pratiche che attraversano i diversi "paesaggi del piacere", gli ambienti ricreativi in cui si pratica la *pole dance* si pongono in netto contrasto con gli altri due, poiché sono gli unici in cui la sessualità femminile non è rivolta al soddisfacimento di un piacere prevalentemente maschile, nonostante continui a configurarsi all'interno di un immaginario etero-normato.

Separando ambigualmente il "body work" delle *lap dancers* dal "sex work" delle prostitute di strada, la comparazione non tiene sufficientemente in conto di come questi due *sexscapes* condividano invece l'esercizio della sessualità femminile come servizio a pagamento. Come afferma chiaramente Lina, lavoratrice in un night club, questo è un lavoro di servizio, ma non tanto nel senso in cui lo interpreta l'autrice: Lina non sembra richiamare la "pubblica utilità" del suo lavoro per allontanare da sé lo stigma di "puttana" e normalizzare la sua (già ampiamente stigmatizzata) posizione di *lap dancer*, ma sottolinea piuttosto le competenze necessarie a svolgere *quel* servizio, come l'uso sessualizzato del corpo, l'attenzione e la cura verso il cliente (lavoro emotivo), la separazione fra vita personale e tempo lavorativo. Che vi sia contatto fisico o meno, prestazioni sessuali reali o immaginate, conta poco se si considerano

questi aspetti fondamentali del lavoro sessuale. La violenza dello stigma si esplicita allora nell'imporre alla lavoratrice un'immagine di accessibilità sessuale senza limiti. Risultano così tautologiche le conclusioni a cui l'autrice arriva, rimandando al valore che le sex workers ripongono nel proprio statuto di lavoratrici, in virtù di un'"etica materialista" che si esprime in particolare nel mercato globale del lavoro femminilizzato e razzializzato. Rimane poco chiaro, quindi, il valore euristico di questa "giustapposizione e comparazione" fra i diversi *sexscapes*. Più interessante forse sarebbe stato approfondire l'analisi delle economie affettive in gioco negli ambienti ricreativi della *pole dance*, dove l'italianità diventa un controverso marchio di distinzione che definisce la "rispettabilità" femminile incrociando gli assi di genere, "razza" e classe. Il libro ha comunque il merito di dare continuità alla riflessione femminista sul genere adottando un approccio intersezionale nella critica allo stigma di "puttana", e sollecitando nuove piste di ricerca sulle soggettività femminili in connessione allo studio dei fenomeni sociali e politici contemporanei.

Chiara PILOTTO

Università di Bologna

chiara.pilotto5@unibo.it