

## **Le traiettorie teoriche del corpo fra ordine e disordine sociale**

Ivo Quaranta

### **Body theoretical trajectories between social order and disorder**

#### **Abstract**

The article offers a critical review of the different paradigms through which anthropology has addressed the relationship between body and social order. By focusing mainly on Anglophone contributions, the review indicates a progressive shift towards the analysis of the problematic impact of socio-economic and political processes on bodily experience with a parallel lack of attention on social actors' agency. Such an analytical posture has the paradoxical outcome of ending up in universalistic claims with the potential result of undermining the very function of cultural critique of the discipline.

**Keywords:** body, embodiment, social order, social disorder, history of anthropology

### **Corpo e ordine sociale**

Nel corso della storia della disciplina, il corpo è sempre stato buono da pensare per gli antropologi. Il ruolo della corporeità in seno ai processi culturali ha animato la riflessione antropologica fin dai suoi albori. Fin dai primi del Novecento diversi sono stati gli autori che hanno affrontato il rapporto fra corpo e processi socio-culturali in seno alle loro più ampie riflessioni teoriche<sup>1</sup>. Questi primi studi hanno avuto il merito di “de-naturalizzare” il corpo, mettendo in luce come le modalità attraverso cui lo abitiamo non rispondano in modo meccanico ed esclusivo a processi bio-psicologici e individuali, ma rinviino piuttosto all'apprendimento di norme sociali.

Da questi lavori, tuttavia, non scaturì un paradigma condiviso, una riflessione sistematica circa il rapporto fra corporeità e ordine socio-culturale, nonostante il contributo di M. Mauss, ad esempio, ne offrisse la possibilità, mettendo in luce come le tecniche del corpo fossero specifici «montaggi fisio-psico-sociologici di serie di atti ... messe insieme da e per l'autorità sociale»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Si pensi ai lavori di Robert Hertz (1909), Marcel Mauss (1934), Paul Radin (1927), Robert Lowie (1924), Maurice Leenhardt (1947).

<sup>2</sup> Mauss, 1936, p. 407.

Le proposte paradigmatiche in questa direzione non tardarono ad arrivare attraverso i celebri lavori di Mary Douglas<sup>3</sup>, ma anche di altri<sup>4</sup>, in cui possiamo rintracciare una vera e propria “antropologia del corpo”, volta ad analizzare a livello etnografico e comparativo i processi di costruzione culturale del corpo, in cui quest’ultimo viene apprezzato come terreno di iscrizione dell’ordine sociale, dei suoi valori e dunque delle sue forme di organizzazione.

Al cuore di questa stagione di riflessioni antropologiche possiamo identificare, oggi, una serie di presupposti problematici: in esse, l’opposizione fra natura e cultura veniva data per scontata, anziché essere problematizzata essa stessa come prodotto storico-culturale da indagare. In altre parole, questi approcci non giunsero a problematizzare fino in fondo la natura culturale del corpo, che venne inteso come mero sostrato bio-fisico dell’essere umano, plasmabile simbolicamente alla pari di qualsiasi altro ambito del reale.

Una nuova sferzata nell’analisi socio-culturale della corporeità è stata data senza dubbio dal contributo di Michel Foucault<sup>5</sup>, il quale mise in luce come lo schiacciamento del corpo sulle sue dimensioni biologiche sia emerso come effetto di dispositivi di sapere che predeterminano il pensabile e legittimano – o meno – il pensato: i saperi rappresentano dispositivi di potere nella misura in cui istituiscono veri e propri regimi di verità nei cui termini organizzare la realtà e la sua conoscibilità. Sebbene Foucault giunga a problematizzare radicalmente la datità stessa del corpo fisico, la sua iniziale ricezione in antropologia non va oltre l’immagine di un corpo passivo, appiglio di dispositivi di sapere/potere che pongono in essere la sua realtà nel momento in cui vi si relazionano. Come suggerito da Nancy Scheper-Hughes<sup>6</sup>, tanto i primi studi antropologici quanto la prospettiva inaugurata da Micheal Foucault condividono una scarsa attenzione per i soggetti che dovrebbero essere bersaglio dei processi di costruzione sociale: l’esperienza, l’azione individuale, il vissuto personale non emergono mai come terreno di analisi, figurando come passivi recettori dei processi di plasmazione sociale e delle relazioni di potere che questi ultimi veicolano. Passivi recettori, appunto, come oggetto passivo è considerato il loro corpo.

Gli anni Ottanta e Novanta del Novecento, con la crisi della rappresentazione etnografica e la svolta riflessiva hanno fornito un nuovo orizzonte intellettuale per il rinnovamento nelle prospettive antropologiche sulle corporeità: un nuovo corpo emerge in senso alle scienze umane e sociali, un corpo non più radicato nella sua definizione di appendice naturale dell’essere umano. Tale ripensamento nasce dalla dissoluzione del progetto culturale in cui la precedente concezione del corpo – inteso come mera entità bio-fisica (come criterio di realtà e misura di verità) – era radicata.

---

<sup>3</sup> Douglas, 1966, 1970.

<sup>4</sup> Blacking, 1977.

<sup>5</sup> Michel Foucault, 1963, 1975, 1976.

<sup>6</sup> Nancy Scheper-Hughes, 1994, pp. 231-232.

Come sostiene lo stesso Csordas: «non è un caso della storia intellettuale che la svolta verso il corpo nelle attuali scienze umane abbia coinciso con la consapevolezza che la condizione post-moderna rappresenti la condizione problematica di ogni attività intellettuale»<sup>7</sup>. Sulla stessa linea si pone anche Terence Turner quando sottolinea come: «il discorso contemporaneo sul corpo è emerso come una delle maggiori manifestazioni di una crisi nella politica intellettuale e nell'epistemologia del pensiero sociale Occidentale»<sup>8</sup>.

Come argomentato da Francesco Remotti<sup>9</sup>, solamente quando la complicità epistemologica tra modernità e antropologia (in cui l'antropologia rappresentava lo sguardo occidentale su ciò che nell'essere definito come altro da sé fungeva da fondamento nei processi di costruzione di una “moderna” identità occidentale) viene meno, la prima è potuta divenire oggetto di riflessione per l'antropologia.

In questo processo di ripensamento è emersa la possibilità di un'antropologia capace di ri-dirigere il suo sguardo verso il contesto storico-culturale che l'ha prodotta, dando vita ad una prospettiva non più intesa come studio delle “culture altre”, quanto piuttosto come analisi dei processi di costruzione culturale, non più solo studio delle differenze fra culture, ma anche delle differenze interne ai diversi contesti, compresi quelli dominanti nei contesti occidentali. Certamente tradizioni non anglofone, come quella italiana, (ma non solo), proprio sull'analisi dei “dislivelli interni di cultura”<sup>10</sup> avevano mosso i loro primi passi più significativi dal punto di vista teorico. Tuttavia, anche in questo caso, l'attenzione era stata rivolta principalmente, se non esclusivamente, al mondo della cultura popolare, più che ai valori delle istituzioni sociali dominanti.

È alla luce di questo mutato clima intellettuale che il corpo viene ad essere ripensato come un prodotto sociale di cui indagare i processi di costruzione. Necessaria a questo punto è l'adozione di una prospettiva autoriflessiva capace di mettere in luce come le nostre concezioni del corpo (così radicate in un'ontologia naturalista e in un'epistemologia empirista) non possano essere elette a parametro di giudizio: al contrario, la nostra è solo una delle tante possibilità storiche di costruire e vivere la corporeità. Le opposizioni fra natura e cultura, mente e corpo, soggettivo e oggettivo, materiale e ideale, così come noi le intendiamo emergono come nozioni legate ad una etno-psico-fisiologia affatto specifica. Emily Martin<sup>11</sup> a ragione parla della “fine del corpo”, ovvero del tramonto di una certa simbologia del corpo, inteso tanto come non problematico fatto di natura, quanto come passivo terreno di iscrizione dei significati culturali e delle forme di organizzazione sociale.

---

<sup>7</sup> Csordas, 1994, p. xi.

<sup>8</sup> Turner, 1994, p. 29.

<sup>9</sup> Remotti, 1993.

<sup>10</sup> Cirese, 1982.

<sup>11</sup> Martin, 1992.

Se il merito dell'antropologia del corpo tradizionale è stato quello di aver riconosciuto la natura storico-culturale della corporeità, questo rappresenta solo il primo passo analitico delle analisi contemporanee: il punto, infatti, è che noi non abbiamo semplicemente un corpo, ma siamo anche un corpo e, dunque, viviamo noi stessi attraverso i processi storico-sociali che lo informano. Questo approccio mette in crisi ogni nozione essenzialista del corpo: esso è terreno non solo dell'opera plasmatrice della cultura, ma costituisce anche il terreno esistenziale attraverso le cui forme storiche viviamo noi stessi come soggetti culturali.

È su questo sfondo che il concetto d'incorporazione si è imposto come paradigmatico in antropologia nell'ultimo decennio del Novecento e che un nuovo stile etnografico è divenuto popolare nella disciplina, teso a combinare una prospettiva fenomenologica, attenta cioè alla soggettività e all'esperienza degli attori sociali, con un approccio storico-culturale, capace di cogliere la complicità ontologica fra soggetto e mondo sociale, ma anche le loro tensioni e fratture.

Come sottolineato da diversi autori<sup>12</sup>, il corpo non è solamente buono da pensare, né è un campo simbolico che rispecchia o ri-produce valori e concezioni dominanti; esso è anche un sito di resistenza a, e di trasformazione di, significati imposti. I significati culturali non sono semplicemente condivisi e dati, essi sono frammentari e contestati. La vita sociale è divisiva tanto quanto è coesiva. Il corpo fa, ed è fatto da, un mondo sociale frammentato<sup>13</sup>.

### **Agency e resistenza**

Un terreno particolarmente fertile nel quale l'antropologia ha calato queste prospettive teoriche è certamente stato quello dell'esperienza di sofferenza.

Uno dei temi classici della riflessione antropologica<sup>14</sup> è stato proprio lo studio delle dimensioni politiche dei saperi e delle pratiche terapeutiche: se l'afflizione proietta i soggetti al di fuori di un universo condiviso di esperienze e significati (sancito culturalmente da specifiche costruzioni simboliche di cosa si debba intendere per benessere), le pratiche terapeutiche svolgono proprio la funzione di reintegrare gli afflitti all'interno di un ordine condiviso o quanto meno condivisibile.

Possiamo comprendere in tutta la sua portata come, cercando di ripristinare l'integrità degli afflitti, le pratiche terapeutiche proiettino implicite immagini di una particolare costruzione della realtà e dell'essere umano. I codici culturali arrivano a presentarsi come codici disciplinari per l'addomesticamento del corpo individuale in

---

<sup>12</sup> Scheper-Hughes, 1994; Scheper-Hughes, Lock 1987.

<sup>13</sup> Cfr. Frankenberg, 1992, p. XVII.

<sup>14</sup> Comaroff, 1982; Young, 1982; ma prima ancora Turner, 1967.

conformità ai bisogni dell'ordine politico e sociale. I simboli della guarigione sono simultaneamente simboli di potere<sup>15</sup>.

Se prendiamo in esame i contesti biomedici, ad esempio, attraverso la costruzione culturale della malattia in termini esclusivamente bio-fisici, infatti, si produce una sua naturalizzazione e conseguentemente una trasposizione del dominio tecnico dell'uomo sulla natura al dominio dell'uomo sull'uomo. Così facendo, seguendo Michael Taussig, un preciso messaggio politico viene trasmesso nell'ambito della clinica: «non contemplate la ribellione contro i fatti della vita, questi sono irrimediabilmente ancorati nel regno della materia fisica»<sup>16</sup>.

La dimensione di critica sociale che ha spesso caratterizzato queste riflessioni nel corso della storia della disciplina viene ad assumere una nuova veste a partire da quel filone di studi che in tempi più recenti ha adottato una prospettiva fenomenologica nell'analisi dell'esperienza vissuta di malattia.

Come suggerito da Linda Garro<sup>17</sup>, la malattia cronica o terminale rappresenta un vero e proprio attacco ontologico, nel senso che mina gli assunti su cui riposa la nostra esistenza quotidiana. La malattia grave sembra distruggere la datità di ciò che più viene dato per scontato, mostrandone il valore arbitrario e relativo, e in tal senso mette in discussione i nostri punti di riferimento esistenziali ed ontologici, imponendoci di rinegoziarne di nuovi. La crisi del corpo emerge come la crisi del corpo nel mondo<sup>18</sup>, mettendo in discussione la datità del mondo di cui il soggetto è parte. È un processo che trascende il corpo e l'individuo, per intaccare quella trama di rapporti intersoggettivi al cui interno l'esperienza personale viene processualmente a definirsi.

Se il corpo in ottica fenomenologico-culturale<sup>19</sup> è al cuore del processo di costruzione sociale del soggetto e di produzione intersoggettiva della cultura, ovvero di quei significati attraverso cui plasmiamo simbolicamente la realtà e la nostra esperienza di essa, allora la crisi del corpo mette in crisi il processo stesso di produzione del senso attraverso cui elaboriamo il nostro essere-nel-mondo.

Come suggerisce Margaret Lock parlando degli attacchi di “nervi” delle donne greche a Montreal: «se accettiamo la nozione di performance culturale e in essa includiamo i piccoli drammi della vita quotidiana dove gli individui esprimono la loro “intenzionalità” attraverso l'uso di metafore culturalmente accettate, allora possiamo vedere come i simboli naturali come i *nevra* possono funzionare per promuovere una critica auto-riflessiva, e potenzialmente produrre dei varchi, delle lacerazioni nelle ideologie dominanti»<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Young 1982.

<sup>16</sup> Taussig, 1980, p. 82.

<sup>17</sup> Garro, 1992, p. 103.

<sup>18</sup> Cfr. Good, 1994.

<sup>19</sup> Csordas, 1990; Pizza, 2005.

<sup>20</sup> Lock, 1991, p. 90.

In questi termini l'esperienza di malattia è stata ripensata come una pratica culturale incorporata che, volenti o nolenti, ci proietta in una problematica relazione con il mondo. È in seno a tale problematica relazione che significati assunti come naturali possono smettere i panni dell'egemonia e venire problematizzati come arbitrari e dunque parziali e rivedibili.

Lila Abu-Lughod<sup>21</sup> mette in luce quanto queste prospettive abbiano dato vita ad una vera e propria narrativa della resistenza, a tratti estetizzante, in cui la sofferenza dei soggetti culturali veniva letta come forma di resistenza incarnata all'ordine sociale.

Gli studi di Aihwa Ong e delle stesse Margaret Lock e Nancy Scheper-Hughes<sup>22</sup>, hanno alimentato questo filone delle analisi antropologiche, mettendo in luce come quella che definiamo culturalmente malattia nel nostro contesto culturale può essere letta come una forma di prassi corporea attraverso cui i soggetti si rapportano criticamente ai termini della loro stessa costruzione culturale. Lo stesso contributo di Pierre Bourdieu<sup>23</sup>, incentrato sul concetto di *habitus*, teso a cogliere l'interiorizzazione dell'esteriorità e l'esteriorizzazione dell'interiorità, viene così ricalibrato per mettere in luce come l'esperienza vissuta sia terreno altamente indeterminato e non mero anello di congiunzione vissuto fra dinamiche sociali e personali.

Questa stagione del pensiero antropologico ha avuto l'indubbio merito di aver posto le basi per una forte ridefinizione del concetto di cultura e del ruolo degli attori sociali: la cultura viene sempre più pensata come un processo emergente dall'esperienza incorporata nel contesto di mondi morali locali<sup>24</sup>. L'esperienza viene cioè apprezzata come il terreno vissuto dei processi culturali e a partire dalla sua analisi si possono cogliere tanto la dimensione costitutiva del rapporto fra soggetto e mondo sociale, quanto le sue maglie costrittive.

L'eredità forse più significativa di questa stagione del pensiero antropologico è stata la tematizzazione del concetto di *agency* o, meglio ancora, la sua de-intellettualizzazione<sup>25</sup>. Dirigendo l'attenzione verso le dimensioni dell'esperienza, l'analisi si è potuta concentrare sulle complesse dinamiche attraverso cui ci rapportiamo criticamente ai processi della nostra stessa plasmazione nell'immediatezza dell'esperienza vissuta. L'esperienza vissuta emerge come il terreno più prossimo per cogliere come il corpo traduca e tradisca il nostro costitutivo rapporto con la realtà socialmente informata<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> Abu-Lughod, 1990.

<sup>22</sup> Lock, 1993; Ong, 1987; Scheper-Hughes, 1992.

<sup>23</sup> Bourdieu, 1977.

<sup>24</sup> Kleinman, 1997.

<sup>25</sup> Nguyen, 1996.

<sup>26</sup> Moore, 1994.

## **Corpo e disordine sociale**

A partire dalla fine degli anni Novanta del Novecento, tuttavia, il dibattito andrà sempre più a polarizzarsi sulle dimensioni problematiche del rapporto fra soggetto culturale e mondo sociale

Una nuova narrativa si sostituisce a quella della resistenza. L'esperienza corporea è stata sempre più assunta come terreno per l'analisi delle devastanti fratture che le forze sociali possono esercitare sull'esperienza umana<sup>27</sup>.

Queste prospettive analitiche, infatti, cercano di cogliere i meccanismi attraverso cui forze sociali di ampia portata fanno registrare i loro effetti nella carne, arrivando così a concepire la malattia come una – e non la sola, dunque – delle possibili forme di sofferenza sociale.

Se il rischio del concetto di sofferenza può essere quello di fare appello a un generico e universale fenomeno, con l'aggettivo di sociale si specifica chiaramente che: la sofferenza è sempre organizzata culturalmente, e che con tale concetto ci si intende riferire espressamente alla dimensione della produzione sociale della sofferenza.

Fondamentale in questo dibattito è stato, senza dubbio, il contributo dell'antropologia critica della salute di Paul Farmer e la sua ridefinizione del concetto di violenza strutturale<sup>28</sup>.

Ripreso dal lavoro di J. Galtung, il concetto di violenza strutturale è stato posto dall'antropologo e infettivologo nord-americano al centro delle sue analisi. Con tale concetto egli intende riferirsi a quelle indirette forme di violenza che non richiedono l'azione di un individuo per essere esercitate, ma che deriverebbero piuttosto la loro natura processuale dall'essere esercitate dalle forme stesse dell'organizzazione sociale, meglio ancora: da quelle forme di organizzazione sociale informate da profonde disuguaglianze. La violenza strutturale agirebbe dunque tanto a livello locale quanto a quello globale sulla vista di chi occupa i segmenti più marginali di ordinamenti sociali segnati da profonde disuguaglianze.

L'impatto del lavoro di Farmer è stato senza dubbio notevole. La sua proposta, infatti, non si pone come ulteriore variante paradigmatica nel variegato campo dell'antropologia medica, nella misura in cui egli arriva a mettere sotto accusa l'antropologia culturale tutta su due fronti, intrecciati fra loro: da un lato egli rinfaccia alla tradizione nord-americana di aver limitato lo scopo dell'impresa analitica della disciplina al solo studio delle rappresentazioni culturali della malattia, del corpo, della persona, ecc. ignorando così l'analisi di quei processi economico-politici che contribuiscono alla distribuzione delle patologie e della sofferenza in modo ineguale

---

<sup>27</sup> Kleinman, Das, Lock 1997.

<sup>28</sup> Farmer, 1996, 1999, 2003.

nella realtà sociale; dall'altro lato egli sottolinea come questa impostazione teorico-metodologica, derivante da una problematica interpretazione dell'atteggiamento relativista, abbia portato gli antropologi a non indagare i processi geograficamente ampi e storicamente profondi che fanno sì che alcuni siano maggiormente esposti a processi patogenetici. In questo modo gli antropologi si sarebbero fatti complici inconsapevoli della violenza strutturale stessa, arrivando a rappresentare certi fenomeni come prodotti di processi culturali locali, occultando la loro matrice generativa sociale.

In merito al fenomeno dell'AIDS, ad esempio, i lavori di Farmer hanno preso le mosse dall'esigenza di elaborare una teoria capace di cogliere il ruolo dell'azione umana nel plasmarne non solo la comprensione, ma anche la diffusione e il suo eventuale controllo. Secondo Farmer, infatti, il problema della diffusione dell'HIV, come di altre patologie, non andrebbe ricercato nelle locali concezioni culturali che determinerebbero comportamenti a rischio, quanto piuttosto nelle limitazioni che le forze sociali esercitano sulla capacità di scelta dei soggetti. In altre parole, sostiene Farmer, sono le limitazioni economiche e sociali all'agire individuale che esporrebbero le persone a specifici rischi e forme di vulnerabilità. È in questo senso che egli giunge a parlare di patologie del potere<sup>29</sup> e d'incorporazione biologica della violenza strutturale. Attraverso tale prospettiva la malattia viene a configurarsi come un processo sociale: non più mera realtà biologica, frutto di un beffardo destino o di rischio statistico, ma realtà attivamente prodotta da particolari assetti sociali informati da profonde disuguaglianze.

In questa prospettiva il concetto di incorporazione smette i panni delle prospettive fenomenologico-culturali per tornare alle originarie formulazioni dell'antropologia del corpo, con una differenza sostanziale: il corpo non sarebbe più specchio dell'ordine sociale, quanto del suo disordine. In tempi recenti S. Ortner<sup>30</sup> ha definito questa tendenza nei termini di un trionfo dell'antropologia del "male", ovvero di un'antropologia che si preoccupa degli effetti del potere esaminando la produzione e la distribuzione della sofferenza, del dolore e della malattia.

Ancora una volta il corpo torna "buono da pensare", dando spesso vita però a un ordine vittimale in cui iscrivere le biografie degli "altri" e, parallelamente, sostanziando una politica che si muove all'insegna del valore superiore della vita, ridotta sempre più alle mere dimensioni della sua esistenza biologica.

È in questi termini che abbiamo assistito a una rivitalizzazione delle prospettive biopolitiche, in antropologia, volte a mettere in luce come i rapporti di potere possano realizzarsi precisamente attraverso la definizione del concetto di vita. Mano a mano che la vita viene sempre più intesa in termini biologici all'insegna di una retorica universalista, essa diventa "nuda", isolata dalle sfere del valore e delle

---

<sup>29</sup> Farmer, 2003.

<sup>30</sup> Ortner, 2016.

forme sociali attraverso cui si sostanzia. Seguendo le correnti biopolitiche contemporanee, la vita diviene parte del “potere” paradossalmente proprio attraverso la sua esclusione: è in quanto “nuda vita”, corpi sofferenti e da salvare, mera esistenza biologica che oggi gran parte della popolazione mondiale (dagli immigrati irregolari, alle vittime di tortura, ai richiedenti asilo, agli esclusi delle periferie urbane, alle vittime di catastrofi, ai sopravvissuti del genocidio ecc.) si vede riconosciuti quei diritti ascrivibili alla cittadinanza. Seguendo la rilettura proposta da Giorgio Agamben<sup>31</sup> del lavoro di M. Foucault, molti antropologi hanno mutuato il paradigma della “nuda vita” come modalità storica di costruzione di rapporti di potere<sup>32</sup>.

Il corpo, dunque, emerge non solo a criterio di realtà e misura di verità, ma anche a terreno per la rivendicazione di diritti, proprio attraverso la propria esclusione da una vita socialmente significativa, come nuda vita insomma. Siamo di fronte a nuove forme di bio-cittadinanza e bioleggittimità, modalità di inclusione che producono forme ben più sottili di esclusione<sup>33</sup>.

In questa direzione Didier Fassin (2012) ci invita ad indagare la politica contemporanea, non tanto attraverso le sue istituzioni, quanto piuttosto attraverso l’ethos che oggi pare animarla. Un ethos compassionevole, ci dice Fassin, che segna un passaggio in cui ci si impegna ad alleviare la sofferenza, allontanando però lo sguardo dalle sue cause, in cui si gettano bombe e si corre a lenire la sofferenza<sup>34</sup>. Il concetto di politiche della vita dirige l’attenzione verso l’etica del governo, che oggi mescola in uno stesso registro ordine securitario ed ethos compassionevole, dando vita ad assemblaggi giuridico-burocratici che si mescolano con la vita, con le strategie di sopravvivenza e le condizioni esistenziali delle persone<sup>35</sup>.

Il concetto di sofferenza sociale oggi rappresenta certamente uno strumento analitico utile nell’analisi delle dimensioni problematiche di quel costitutivo rapporto fra soggetto e realtà sociale che chiamiamo cultura e offre alla disciplina un utile terreno per immaginare la sua rilevanza pubblica e sociale.

Uno dei meriti del lavoro intorno alla “sofferenza sociale” è certamente stato quello di aver sanato la frattura fra analisi culturale e analisi sociale, frattura dal sapore tutto culturale che ha per lungo periodo prodotto problematiche storte, specialmente nella tradizione antropologica statunitense. Al tempo stesso, però, sull’altare delle analisi sugli effetti del neoliberalismo globale e delle sottili e variegata forme di violenza socialmente strutturata che connotano le nostre vite, rischiamo di aver sacrificato molto, se non troppo. Ad essere silenziate da queste letture sono proprio le voci degli attori sociali: rappresentati come oppressi, poveri, sfruttati,

---

<sup>31</sup> Agamben, 1995.

<sup>32</sup> Fassin 2007; Nguyen 2010; Rose 2001, 2007.

<sup>33</sup> Nguyen 2010; Petryna 2002; Rose e Novacs 2005.

<sup>34</sup> Gill, 2016.

<sup>35</sup> Fassin et al., 2017.

ecc. quelli che un tempo rappresentavano “gli altri esotici” sono diventati i reietti dell’ordine globale<sup>36</sup>.

In questi lavori (ma se ne potrebbero citare tanti altri) il concetto d’incorporazione rappresenta il paradigma attraverso cui documentare l’impatto dei disordini globali nella vita di chi occupa i segmenti sociali più marginali.

È segno dei tempi che, in questi autori, le critiche culturali alla biomedicina e al suo riduzionismo (che pure aveva animato i loro precedenti lavori) abbiano lasciato il passo alla promozione della sua diffusione globale come terreno per l’affermazione della giustizia sociale<sup>37</sup>.

Questa impostazione ha visto una crescente e progressiva rarefazione delle analisi antropologiche dei saperi e delle pratiche terapeutiche locali, come se il loro studio non fosse politicamente corretto o urgente. Al di là delle implicazioni già segnalate criticamente da chi, in questo atteggiamento, ravvisa una problematica diffusione globale proprio del paradigma della nuda vita<sup>38</sup>, e ben lungi dal voler sminuire il ruolo di queste prospettive teoriche, mi preme segnalare come siamo di fronte ad un’opzione teorica che, per quanto condivisibile sul piano dell’impegno etico-politico, rischia di produrre una preoccupante erosione del “punto di vista del nativo”: certamente catturato spesso nelle maglie della povertà del sud globale, ma non solo questo<sup>39</sup>.

Il richiamo ai temi della giustizia sociale e dei diritti umani, coniugato con quello della lotta alle disuguaglianze ha, infatti, dato spesso vita, anche in ambito antropologico, a nuove forme di universalismo che una certa lettura meccanicistica del quadro dei determinanti sociali di salute può generare<sup>40</sup>. L’interesse per il ruolo eziopatogenetico delle disuguaglianze, fondato sulle critiche agli approcci culturalisti, non deve infatti implicare un abbandono dell’analisi culturale, con la sua perturbante azione di denaturalizzazione della realtà.

Se il nostro esserci nel mondo si sostanzia, di volta in volta, nelle specifiche forme della nostra implicazione con la realtà storico-sociale, allora si impone la necessità di non poter (e di non dover) presupporre quale sia il miglior interesse per le comunità come per le persone (come se, per altro, i concetti di comunità e di persona fossero così pacifici).

Analizzare il costitutivo rapporto fra corpo e ordine sociale non significa dunque schiacciare le nostre analisi sulle sole disuguaglianze socio-economiche all’insegna di un atteggiamento emergenziale che mima il campo delle politiche istituzionali, tanto locali quanto globali, quanto piuttosto saper coniugare l’interrogazione dei disordini dell’ordine sociale con la promozione della

---

<sup>36</sup> Farmer, 2010; Farmer, Kleinman, Kim, Basilio, 2013.

<sup>37</sup> Nguyen, 2006, p. 73.

<sup>38</sup> Fassin, 2012.

<sup>39</sup> Butt, 2002.

<sup>40</sup> CSDH, 2008; Wilkinson e Marmot, 2003.

partecipazione degli attori sociali nella produzione del significato delle loro esistenze (siano essi pazienti, operatori sanitari, comunità o gruppi sociali, ecc.). Eppure, il concetto di incorporazione oggi sembra buono da pensare solo per concentrarsi sull'iscrizione del disordine sociale nei corpi, tralasciando quale realtà sociale i corpi desiderino.

### **Cesure epocali?**

La stessa impostazione è rintracciabile anche nei più recenti dibattiti che hanno inteso riflettere sulle trasformazioni che investono il significato stesso dell'umano, dei suoi confini e delle sue relazioni con le tecnologie, con il pianeta e con i collettivi non umani che lo abitano.

Certamente i cambiamenti climatici e la diffusione capillare della tecnologia rappresentano dei processi storici che non possono e non devono essere ignorati. Cionondimeno l'eccezionalità di tali trasformazioni epocali rischia di alimentare improprie cesure, come se prima delle biotecnologie, ad esempio, l'umano non emergesse comunque dalle sue forme di intervento sul mondo e su se stesso.

Queste riflessioni convergono, pur nelle loro differenze, verso una logica e una politica dell'implicazione reciproca e della relazionalità che non risparmia nemmeno il patrimonio biologico del nostro corpo.

Come Margaret Lock<sup>41</sup> chiaramente argomenta, i dibattiti sull'antropocene emergono particolarmente arricchiti dal dialogo con gli studi che tematizzano una svolta post-genomica, in cui il genoma umano non viene più considerato come il fattore determinante e sufficiente della vita, quanto piuttosto come inevitabilmente implicato negli, e reattivo verso, gli ambienti interni ed esterni al corpo<sup>42</sup>.

Da qui il suo invito agli antropologi dell'incorporazione a “situare i corpi nel tempo e nello spazio” per analizzare la natura socialmente e storicamente situata dei processi che culturalmente definiamo come biologici. Non è risultato teorico e politico da poco arrivare a sostituire il determinismo con la contingenza, mostrando chiaramente come l'azione umana plasmi socialmente il processo di edificazione della “materia biologica”. Margaret Lock e Vinh-Kim Nguyen<sup>43</sup> ci parlano di “differenziazione biosociale” per suggerire le continue interazioni dei processi biologici e sociali sedimentate in biologie locali, concepiti come precipitati di processi in costante trasformazione storica. Il concetto di biologie locali e situate va precisamente nella direzione opposta al riduzionismo biologico, mettendo piuttosto in luce come i mattoni biologici della nostra esistenza siano costantemente plasmati e reattivi nelle loro costitutive implicazioni con gli assemblaggi sociali a tal punto da

---

<sup>41</sup> Lock, 2017.

<sup>42</sup> Richardson & Stevens, 2015.

<sup>43</sup> Lock & Nguyen, 2018.

non poter essere concepiti come in alcun modo omogenei rispetto ai confini che immaginiamo fra gruppi sociali, stati nazionali, comunità e famiglie.

## **Conclusioni**

Il corpo resta buono da pensare teoricamente, ma sempre di più per denunciare i mali del mondo, i pericoli epocali del pianeta, le storture delle nostre costruzioni culturali, senza dare voce a chi quei corpi li abita, li vive. Il rischio è che le traiettorie teoriche del corpo siano specchio di un più generale atteggiamento che vede le scienze sociali rispecchiare le tensioni e le contraddizioni che attraversano il nostro presente.

Le evoluzioni teoriche del concetto d'incorporazione hanno infatti virato sempre più verso definizioni paradigmatiche attrezzate soprattutto per riflettere su ciò che il mondo sociale fa al corpo che non per ascoltare la sua voce, il suo rapportarsi criticamente al mondo. L'esame e la denuncia delle distruttive relazioni di disuguaglianza ha preso teoricamente e moralmente il sopravvento sull'analisi degli assunti, culturalmente orientati e politicamente implicati in strutture economiche globali, su cui si fonda oggi un ordine discorsivo sempre più universalista che, implicitamente o meno, si arroga il diritto di sapere cosa sia meglio per gli altri, ulteriormente privati della propria voce.

Che le scienze sociali siano ben radicate nei problemi del presente è cosa sana, che ne replichino le retoriche e le logiche dominanti, forse meno. È sintomatico, ad esempio, che il concetto di resistenza sia andato via via sparendo (lasciando a volte spazio nei nostri immaginari teorici a quello di resilienza), come se non potessimo permetterci più il lusso di immaginare un mondo diverso: ci stiamo forse limitando a cartografare il presente perdendo la capacità di immaginare come destabilizzare il futuro?

Una via di fuga potrebbe proprio essere quella di ripoliticizzare la vita (umana e non, nelle sue variegata e possibili declinazioni): ma come pensiamo di farlo se a quelle vite togliamo voce o, operazione sostanzialmente identica, attribuiamo loro la nostra? Recuperare quella che recentemente Francesco Remotti<sup>44</sup> ha provocatoriamente definito nei termini di un'antropologia inattuale in seno alle analisi dei disordini dell'ordine globale è, forse, una possibilità per evitare che sia l'antropologia a farsi specchio dell'ordine sociale e dei suoi disordini. Creare distanza è fondamentale nell'analisi antropologica, ma al fine di guadagnare prossimità con una realtà che altrimenti rimarrebbe opaca. Se non si chiude questo cerchio, l'antropologia rischia di perdere la sua funzione sociale più alta: promuovere alternative.

---

<sup>44</sup> Remotti, 2014.

## **Bibliografia**

- Abu-Lughod, L., (1990), The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women, *American Ethnologist*, 17, 1, pp. 41-55.
- Agamben, G., (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Blacking, J., ed., (1977), *The Anthropology of the Body*, New York, Academic Press.
- Bourdieu, P., (1977), *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Butt, L., (2002), The Suffering Stranger: Medical Anthropology and International Morality, *Medical Anthropology*, 21, pp. 1-24.
- Cirese, A.M., (1982), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo Editore.
- Comaroff, J., (1982), Medicine: Symbol and Ideology, in Wright, P., Treacher, A., eds., *The Problem of Medical Knowledge*, Edinburgh, Edinburgh University Press, p. 49-68.
- CSDH (WHO Commission on the Social Determinants of Health) (2008), *Closing the gap in a generation. Health equity through action on the social determinants of health*, Geneva, World Health Organization.
- Csordas, T.J., (1990), Embodiment as a Paradigm for Anthropology, *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 18, 1, pp., 5-47.
- Csordas, T.J., (1994), The Body as Representation and Being in the World, in Csordas, T.J., ed., *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press. 1-23.
- Douglas, M., (1966), *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. New York, Routledge.
- Douglas, M., (1970), *Natural Symbols, Explorations in Cosmology*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Farmer, P., (1996), On suffering and structural violence: a view from below, *Daedalus*, 125, 1, pp. 261–283.
- Farmer, P., (1999), *Infections and inequalities. The modern plagues*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, P., (2003), *Pathologies of power. Health, human rights, and the new war on the poor*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, P., (2010), *Partner to the Poor: A Paul Farmer Reader*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, P., Kleinman, A., Kim, J. Y., Basilio M., (2013), *Reimagining Global Health: An Introduction*, Berkeley, University of California Press.

- Fassin, D., (2007), Humanitarianism as a politics of life, *Public Culture*, vol. 19, n. 3, pp.: 499-520.
- Fassin, D., (2012), That obscure object of global health, in Inhorn, M., Wentzell, E., eds., *Medical anthropology at the intersections. Histories, activisms, and futures*, Durham, Duke University Press, pp. 95-115.
- Fassin, D., Wilhelm-Solomon, M., Segatti, A., (2017), Asylum as a Form of Life: The Politics and Experience of Indeterminacy in South Africa, *Current Anthropology*, 58, 2, pp. 160-187.
- Foucault, M., (1963), *Naissance de la clinique. Une archeologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Foucault, M., (1975), *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, Paris, Editions Gallimard.
- Foucault, M., (1976), *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- Frankenberg, R.J., (1992), Preface, in Scott, S., Williams, G., Platt, S., Thomas, H., eds., *Private Risks and Public Dangers*, Avebury, Aldershot, pp. XV-XIX.
- Garro, L., (1992), Chronic illness and the construction of narratives, in DelVecchio-Good, M.J., Brodwin, P., Good, B., Kleinman, A., eds., *Pain as human experience. An anthropological perspective*, Berkeley, University of California Press, pp. 100-137.
- Gill, P., (2016), *Today We Drop Bombs, Tomorrow We Build Bridges*, London, Zed Books
- Good, B., (1994), *Medicine, rationality, and experience: an anthropological perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hertz, R., (1909), La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse. *Revue Philosophique*, 68, pp.: 553-580.
- Kleinman, A., (1997), Everything That Really Matters: Social Suffering, Subjectivity, and the Remaking of Human Experience in a Disordering World, *The Harvard Theological Review*, 90, 3, pp.: 315-335.
- Kleinman, A., Das, V., Lock, M., eds., (1997), *Social suffering*, Berkeley, University of California Press.
- Leenhardt, M., (1947), *Do Kamo, le mythe et la personne dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- Lock, M., (1991), Nerves and nostalgia. Greek-Canadian immigrants and medical care in Québec, *Curare*, Special Issue, 7, pp.: 87-103.
- Lock, M., (1993), *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*, Berkeley, University of California Press.
- Lock M., (2017), Recovering the Body, *Annual Review of Anthropology*, 46, pp.: 1-14.
- Lock M., Nguyen V.-K., (2018), *An Anthropology of Biomedicine*, (second edition), Oxford, Wiley-Blackwell.

- Lowie, R., (1924), *Primitive Religion*, New York, Grosset & Dunlap.
- Martin, E., (1992), The End of the Body?, *American Ethnologist*, 19, 1, pp.: 121-140.
- Mauss, M., (1936), Les Techniques du Corps, *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4, pp. 271-293.
- Moore, H., (1994), *A Passion for Difference*, Cambridge, Polity Press.
- Nguyen, V. K., (1996), Il corpo critico e la critica della razionalità. L'aids e la produzione di esperienza in un ospedale universitario nordamericano, in Pandolfi, M., ed., *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, Roma, Meltemi.
- Nguyen, V.K., (2006), Attivismo, farmaci antiretrovirali e riplasmazione del sé come forme di cittadinanza biopolitica, *Annuario Antropologia*, 8, pp.: 71-92.
- Nguyen, V.K., (2010), *The Republic of Therapy: Triage and Sovereignty in West Africa's Time of AIDS*, Durham, Duke University Press.
- Ong, A., (1987), *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malaysia*, New York, State University of New York.
- Ortner, S.B., (2016), Dark anthropology and its others. Theory since the eighties, *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6, 1, pp.: 47-73.
- Petryna, A., (2002), *Life exposed: Biological citizens after Chernobyl*, Princeton, Princeton University Press.
- Pizza G., (2005), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci.
- Radin, P., (1927), *Primitive Man as Philosopher*, New York, Dover Publications.
- Remotti, F., (1993), A ritroso, verso la modernità, *Etnoantropologia*, I, 1, p. 13-33.
- Remotti, F., (2014), *Per un'antropologia inattuale*, Milano, Elèuthera.
- Richardson, S.S., Stevens, H., eds., (2015), *Postgenomics: perspectives on biology after the genome*, Durham, Duke University Press.
- Rose, N., (2001), The politics of life itself, *Theory, Culture and Society*, vol. 18, n. 6, pp. 1-30.
- Rose, N., (2007), *The politics of life itself. Biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*, Princeton, Princeton University Press.
- Rose, N., and Novas, C., (2005), Biological citizenship, in Ong, A., Collier, S.J., eds., *Global assemblages: Technology, politics, and ethics as anthropological problems*, Malden, Blackwell.
- Scheper-Hughes, N., (1992), *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.
- Scheper-Hughes, N., (1994), Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology, in Borofsky, R., ed., *Assessing Cultural Anthropology*, New York, Mc Graw Hill, pp.: 229-239.
- Scheper-Hughes, N., Lock, M., (1987), The mindufl body. A prolegomenon to future work in medical anthropology, *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1, pp. 6-41.
- Singer, M., Erickson, P. (2013), *Global Health An Anthropological Perspective*, Waveland Pr. Inc.

Taussig, M., (1980), Reification and the consciousness of the patient, *Social Science & Medicine*, 14, 1, pp.: 3-13.

Turner, T., (1994), Bodies and Anti-Bodies: Flesh and Fetish, in Contemporary Social Theory, in Csordas, T.J., ed., *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.

Turner, V., (1967), *The forest fo symbols. Aspects of Ndembu ritual*, Ithaca and London, Cornell University Press.

Wilkinson, R., Marmot, M., eds., (2003), *The Social Determinants of Health: The Solid Facts*, World Health Organization Europe

Young, A., (1982), Anthropologies of Illness and Sickness, *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 257-85.