

Goccioline. Permeabilità fisica e simbolica nel contrasto alla diffusione del coronavirus

PIERO VERENI

Ho posto la mia domandona sul senso della vita a mio figlio Mark,
uno dei miei figli biologici.
Mark fa il pediatra e ha scritto un'autobiografia intitolata
The Heaven Express, che parla del suo esaurimento nervoso,
roba da camicia di forza e cella con le pareti imbottite,
dal quale però si è ripreso abbastanza da laurearsi in medicina a Harvard.
Il dottor Vonnegut ha risposto così al suo vecchio padre tremebondo:
“Papà, siamo qui per darci una mano l'un l'altro ad affrontare questa cosa,
qualunque senso abbia”.
(Kurt Vonnegut, *Quando siete felici, fateci caso*)

1. Obiettivo e metodo del lavoro

Questo saggio si pone un duplice scopo. Delineando una rapida “etnografia del virus”, intende dimostrare quanto la dimensione simbolica del contagio e quella clinica siano inestricabilmente intrecciate. Le goccioline di saliva (primo canale di trasmissione del virus) sono la prova della permeabilità fisica del soggetto tardomoderno, mettendo così in crisi la compiutezza del processo di civilizzazione raffigurato come processo di impermeabilizzazione individuante (Elias 1988).

Il secondo obiettivo del saggio è volutamente critico verso il disimpegno che l'antropologia culturale continua a manifestare verso la sua funzione terapeutica, costringendosi nel binarismo tra essere “scienza teorica” e perciò distaccata, oppure “pratica militante”, e quindi progetto politico per sovvertire l'ordine corrente. L'antropologia, sostengo di contro, potrebbe più fecondamente essere pensata e praticata come dispositivo di cura per il dolore collettivo, tanto più in un quadro pandemico che sembra aver sradicato gli ultimi residui tardomoderni del fondamento rituale del vivere associato (Aime, Pietropolli Charmet 2014; Han 2021). Esperti del ritmo del sociale, gli antropologi dovrebbero proporsi come terapeuti del corpo simbolico della nostra specie, collaborando con le loro competenze a ripristinare la scansione del tempo e dello spazio messa a repentaglio dalla pandemia.

Il metodo impiegato per un tale progetto non può che essere ibrido, e tiene conto delle tradizionali tecniche di rilevamento sul campo, adattate però al fatto che da un lato la rivoluzione elettronica in corso produce una deterritorializzazione costante del terreno, che si deve spostare anche nella comunicazione mediatica (*broadcasting* dei media tradizionali e *narrowcasting* degli *small media* di messaggistica, sempre più intrecciati con i *social media*, a loro volta cassa di risonanza dell'informazione tradizionale), e dall'altro che la pandemia ha fatto crollare la già tenue quarta parete dell'osservazione partecipante. L'antitesi noi/loro, fondativa dell'antropologia culturale (o almeno di quella che ho sempre inteso praticare) si viene a sciogliere completamente nella crisi pandemica, e costringe l'etnografo non solo a oggettivarsi come osservatore (nella feconda funzione bourdiana di oggettivazione dell'oggettivatore) ma a oggettivarsi come un qualunque altro attore del campo, indigeno e informatore di sé stesso.

Ne emerge, dunque, una questione teorica forse interessante. Negli anni Sessanta C.P. Snow aveva posto la questione delle "due culture", quella scientifica e quella umanistica, alla luce della loro contrapposizione e, soprattutto, difficoltà di collaborazione (Snow 1964; Giorello et al. 2005). Nell'ultimo trentennio si è fatta avanti una "terza cultura":

The third culture consists of those scientists and other thinkers in the empirical world who, through their work and expository writing, are taking the place of the traditional intellectual in rendering visible the deeper meanings of our lives, redefining who and what we are (Brockman 1991, s.n.p.).

Auspiciando che ci si possa rapidamente muovere assieme verso una cultura condivisa della scienza (Wilson 2016), nel frattempo credo che la crisi pandemica apra lo spazio per una provvisoria quarta cultura, vale a dire quella delle scienze sociali che smettono di parlare a sé stesse (e spesso, addirittura, di parlare prevalentemente "di sé stesse") e provano a impegnarsi a presidiare il senso comune. La quarta cultura, cioè, recupera la rilevanza dell'antropologia come etica della cura, senza la quale poco del nostro lavoro troverà mai spazio fuori dalla cerchia ristretta del narcisismo accademico:

What drives anthropologists, in the final resort, is not the demand for knowledge but an ethic of care. We don't care for others by treating them as objects of investigation, by assigning them to categories and contexts or by explaining them away. We care by bringing them into presence, so that

they can converse with us, and we can learn from them. That's the way to build a world with room for everyone. We can only built it together (Ingold 2018: 145).

2. I confini del corpo (fisico e sociale)

Una collega romana residente a Pisa, che nella primavera 2020 aveva avuto il padre ricoverato per tutt'altre questioni e non aveva potuto visitarlo per mesi, ha pubblicato il primo dicembre 2020 un post in cui si riportava la notizia che il primario di Pisa ammetteva visite nelle terapie intensive, quindi anche nei reparti Covid. Il 2 dicembre ho ripostato la notizia con questo commento autobiografico:

Bellissima notizia! Ne approfitto per condividerne un'altra. Il 13 novembre mio papà a Mestre ha iniziato a manifestare sintomi associabili al coronavirus. Sono salito da Roma e d'accordo con i miei fratelli ho rifiutato il ricovero e chiesto il trattamento domiciliare. È stato molto faticoso, ma con DeltaCortene, ossigeno, antibiotici, vitamine, saturimetri, sfingomanometri, termometri, mascherine e cazzi e mazzi vari, mio papà non è rimasto mai da solo un minuto anche quando stava veramente male, e due giorni fa è risultato negativo al tampone molecolare. Io mi sono isolato a casa con lui, responsabile della terapia domiciliare, in contatto con la dottoressa di base e con i medici dell'USCA, mentre i miei fratelli e cognati da fuori vettovagliavano il fortino assediato. Venivano in casa ("de scondon") solo i due fratelli positivi, vicinissimi di casa e paucisintomatici, per dare una mano, prendersi cura anche loro del papà e per fargli soprattutto un po' di compagnia e tenerlo su. Io, pur avendo vissuto con lui dal 17 novembre, sono risultato negativo al molecolare pochi minuti fa e spero di tornare a Roma dalla mia compagna e dai miei figli appena possibile. La cura, soprattutto per i pazienti anziani, è insieme terapia e compagnia. Senza compagnia degli affetti più cari nostro padre, ne siamo tutti convinti, lui per primo, si sarebbe perduto in un buco di disperazione e non so che medicina avrebbe mai potuto salvarlo (Facebook, 2 dicembre 2020).

Il post ha ricevuto in una settimana oltre 460 like, 30 condivisioni e una novantina di commenti, quasi tutti di apprezzamento. Alcuni forse anche troppo entusiasti, come se la mia fosse stata una testimonianza "politica", mentre voleva

solo essere la condivisione di una storia familiare a lieto fine. Una persona che non conoscevo ha però commentato in questo modo:

Non tutti hanno fortini a disposizione né armate brancaleone di parenti vari a disposizione. Contenta per te e il tuo papà. Diciamo però che il caso deve considerarsi isolato e non come esempio da seguire. Perché la sanità deve essere seguita da medici e personale sanitario esperto e preparato, non improvvisato, e svolgersi in strutture isolate e appositamente predisposte. Nel caso del covid poi l'isolamento è fondamentale. Non si hanno ancora cure vere e proprie e solo i medici possono decidere la tipologia di medicinali a seconda delle condizioni del paziente. È surreale inoltre pensare e credere che in una famiglia si possa avere a disposizione nei tempi necessari e nelle modalità appropriate quel po' po' di materiali e medicine. Chi sono e dove sono i familiari in grado di saperne fare uso? Notizie di questo genere non sono credibili né utili e soprattutto non fattibili. Tranne che per i super ricchi. Ma questo è un discorso a sé. Per quanto riguarda l'ammissione dei parenti nei reparti ho visto quanto sia difficile gestire questo aspetto nei reparti "normali" e dal personale sanitario. Per cui la ritengo del tutto improponibile per il covid. Per sé stessi e per gli altri. Perché i ricoverati sono tanti. Insistere su questi aspetti lo trovo attualmente ridicolo per non dire di una immaturità ingiustificata (Facebook, 2 dicembre 2020).

Mi sono sentito mortificato e ho risposto subito alquanto piccato, ma poi ho pensato che questa persona stava sollevando un punto evidente, quello che forse per me è divenuto "il" punto di questa pandemia: di chi è il nostro corpo? Il corpo di ciascuno di noi può essere gestito come una proprietà esclusivamente privata oppure si può fare strada un senso collettivo di dovere? E se mai esiste, dove si pone il limite di quella collettività sociale? Formulata altrimenti, la questione diviene: il privato è solo domestico e il collettivo è solo ospedalizzato nella professionalità? So bene che quest'ultima ipotesi paventa il rischio di un potere catastroficamente etico, di una scomparsa della libertà individuale in nome di un benessere che finge di essere collettivo quando invece è poco più che il benessere dei privilegiati.

Eppure, sotto quel rischio totalitario, sotto quella paura di perdere il principio della modernità occidentale, vale a dire lo *habeas corpus*, dopo tutto, resta la sensazione che in gioco con questa pandemia ci sia il confine del corpo individuale e sociale, dove finisca il nostro corpo e la nostra appartenenza, e dove inizino il nostro essere altri e contagiosi, dove cioè finisca il corpo dell'altro e dove cominci il suo tracimare nel corpo altrui con il contagio.

Non dobbiamo infatti scordare che tutte le conseguenze sociali della pandemia (chiusura delle scuole, limitazioni dei trasporti, obblighi comportamentali come l'uso della mascherina, chiusura degli esercizi pubblici ritenuti non essenziali, divieto assoluto di assembramento e tutto lo stravolgimento della vita ordinaria a causa dei lockdown) dipendono da una premessa biosociale, e cioè che il virus utilizza le ordinarie funzioni corporali umane, più o meno intenzionali (parlare, toccare e toccarsi, bere e mangiare, appoggiarsi) e autonome (respirare, sudare, tossire, starnutire) per diffondersi e che dunque il suo contenimento deve passare per un qualche controllo di quelle pratiche.

Il corpo umano, dunque, evidenzia anche nel contagio la sua permeabilità e anzi possiamo pensare alle culture come dispositivi locali attivati per gestire questa porosità dei corpi, che non ce la fanno a stare chiusi in sé stessi. La cultura del contrasto al virus si può così pensare come una forma diffusa e transnazionale (e certo molto più concitata) del processo di civilizzazione descritto da Norbert Elias, perché, come questo, procede affiancando psicogenesi e sociogenesi.

In questo, la pandemia in corso ha pochi precedenti non solo per vastità e rapidità della diffusione, ma soprattutto perché non ci sono più miasmi, fluidi, umori e atmosfere negative come fattore causale ambientale non antropico: è noto pressoché a tutti che il fattore scatenante è un virus, vale a dire un organismo microscopico che si replica dentro e attraverso corpi entrati in qualche forma di contatto. Ci sono divergenze consistenti sulla gravità stimata di questa commistione corporale, ma sono ben pochi coloro che negano l'esistenza del virus.

Il "Super-Io sociale" del processo di civilizzazione, secondo Elias, aveva preso la forma sociogenetica della diplomazia e deferenza sociale (contrapposta alla violenza del guerriero) e quella psicogenetica dell'autonomizzazione del soggetto. Gli stati e i soggetti divennero in questo processo più strutturati, e tesero progressivamente a "solidificarsi", letteralmente. Il potere politico si liberò di *enclaves* ed *exclaves* con la sua progressiva territorializzazione negli stati nazionali; le frontiere tra poteri nazionali persero lo spessore incerto delle "aree di confine" e divennero linee geometriche sempre più presidiate per ordinaria amministrazione. Parallelamente, il corpo civilizzato imparò a trattenere il suo contatto fisico con il mondo, lo mediò con la forchetta a tavola, con l'abbigliamento intimo tra pelle e tessuto visibile, con il controllo sempre più preciso dei luoghi dell'evacuazione e con la raffinatezza dell'igiene e del profumo, che aveva come obiettivo apparente quello di evitare che il corpo individuale tracimasse con i suoi umori o anche solo con il suo odore sul corpo di un altro individuo.

L'antropologia ha in parte contestato l'universalità e inevitabilità di questo processo, ma soprattutto ne ha raccontato il converso nelle innumerevoli nar-

razioni di popoli “sconfinati” nella loro appartenenza (Amselle 1990; Fabietti 2013; Remotti 2009) e soggetti parimenti molto poco compatti al punto da essere pensabili come “dividui” (Strathern 1988; Remotti 2019; Sahlins 2014) e suscettibili di rappresentazioni molto diverse dalla categoria occidentale dell’individuo-cittadino in grado di pensarsi nella sua autonomia (Carrithers, Collins, Lukes 1996). Sappiamo, cioè, che l’impermeabilità politica e antropologica della civilizzazione è un processo storico, ma fragile e non certo irreversibile, e che la porosità dei corpi fisici e sociali rimane una qualità molto comune.

In questo senso, la pandemia ha scatenato una specie di verifica empirica della tenuta del modello di Elias sull’impermeabilità dei corpi e degli stati, e si potrebbe forse stilare una classifica delle istituzioni per l’intensità con cui hanno puntato sull’uno o l’altro corpo come garanzia di resistenza. Il presidente brasiliano Bolsonaro, che sorridente a marzo 2020 rassicurava tutti che “i brasiliani sono forti”, potrebbe fare il paio con la sottovalutazione svedese dell’efficacia delle mascherine in nome della sacralità dell’individualismo scandinavo; e il durissimo *lockdown* “a griglia” (Xiang 2020) di Wuhan è stato replicato altrove anche e soprattutto come un blocco della mobilità dall’estero *verso* il proprio paese. Era importante, in ogni caso, esibire o imporre un buon livello di impermeabilità generalizzata ma questa esigenza, certamente dettata da considerazioni di ordine pratico, non è riuscita a trattenere le sue implicazioni simboliche, come nel caso del “teatro dell’igiene” (Thompson 2020) che anche in Italia ha portato in alcuni comuni all’ossessiva pulizia di strade, marciapiedi, suppellettili e superfici anche quando era ormai del tutto chiaro che il virus si diffonde direttamente con le goccioline di saliva che vengono sputate durante le conversazioni oppure, in misura secondaria, per via di aerosol in sospensione.

La teatrale messa in scena della separazione dei corpi (contraltare della ben più efficace separazione dei corpi politici nel blocco totale dei viaggi internazionali e della mobilità in generale) è stata rappresentata nella sua forma più drammatica nella solitudine dei malati ricoverati e tenuti lontani dai loro cari per tutto il corso della malattia. Anche chi non ha vissuto l’esperienza in forma diretta, ne ha comunque avuto testimonianza da amici, conoscenti o dal mondo dei media, data la spettacolare impressione che un tale svelamento del dispositivo sociale ha comportato.

Questi ricoveri solitari, infatti, lungi dall’essere inevitabili, sono la risultante della medesima prospettiva individuante che Elias ha raccontato nel processo di civilizzazione, e sembrano la versione grottesca di quella “solitudine del morente” che proprio Elias (2019) aveva descritto quasi quarant’anni fa con parole che, lette oggi, suonano cupamente profetiche:

Nel corso di questo processo tutti gli aspetti elementari e animali della vita umana – che quasi senza eccezione comportano dei pericoli tanto per l'individuo quanto per la vita sociale – sono regolati, in maniera assai più complessa, armonica e differenziata che in passato, da regole imposte ad un tempo dalla società e dalla coscienza individuale. A seconda dei rapporti di forza, essi sono accompagnati da sentimenti di vergogna e di disagio, e in certi casi, soprattutto all'interno del grande processo di civilizzazione europeo, sono relegati dietro le quinte della vita sociale o comunque isolati dalla vita sociale pubblica. Il lento mutare dell'atteggiamento degli uomini di fronte ai morenti segue la medesima direzione. La morte è uno dei più grandi pericoli bio-sociali che minacciano la vita umana. Analogamente ad altri aspetti animali dell'esistenza, anche la morte, sia come evento sia come pensiero, nel corso di questo processo di civilizzazione viene sempre più confinata dietro le quinte della vita sociale. Per chi muore ciò significa vedersi relegare dietro le quinte, e dunque essere isolato (Elias 2019: 30).

3. Goccioline scandalose

Ci sono diversi modi per dirlo, ma è evidente che la pandemia ha posto molti di noi di fronte ad alternative decisionali, quasi costringendoci a ripensare l'ovvio per incanalarlo verso forme originali di dualismo, in modo particolare tra il necessario e il superfluo. Le feroci discussioni italiane sulle aperture e chiusure (dei luoghi di istruzione, dei luoghi di culto, degli spazi di ricreazione, degli spazi di consumo, degli spazi produttivi, praticamente di qualunque spazio collettivo, tranne gli ospedali, la distribuzione e la logistica), pretese o deprecate a seconda dei momenti e degli oggetti, hanno avuto sempre una connotazione morale evidente. L'utilità e l'equità (oltre che la necessità) delle decisioni sono state invocate esplicitamente dai sostenitori dell'una o dell'altra parte, producendo una serie di doppi legami, vale a dire l'obbligo di optare per un corno del dilemma sapendo che, qualche sia la scelta, l'altro corno ne risulterà danneggiato: distanziamento/immunità, sicurezza/mobilità e salute/libertà sono tra i doppi legami più presenti nella gestione di questa pandemia (Vereni 2020c).

I dilemmi sono sempre opzioni di ordine morale, e l'antropologia culturale da molto tempo insiste sul legame tra morale e scelte passionali e "istintive", che prescindono cioè dalle strategie dell'utilitarismo o dalle imposizioni della deontologia. Per chi ha vissuto il primo *lockdown* italiano, soprattutto quando in casa

c'erano minori da accudire e istruire, l'associazione canonica tra sporcizia fisica e impurità morale (Douglas 1975) è stata sperimentata quotidianamente nei rituali della pulizia delle mani, della messa a punto delle mascherine, nella letterale purificazione degli abiti e delle suppellettili domestiche potenzialmente contaminate da agenti esterni. Fare la spesa a marzo e aprile 2020, con gli orari dei supermercati inesplicabilmente ridotti (aumentando così la lunghezza delle code in attesa e quindi il rischio di assembramenti), con i mezzi pubblici parimenti contingentati, aveva assunto per molti un che di peccaminoso, o almeno di trasgressivo.

Le ragioni di questa specifica associazione sono molteplici, nel senso che da un lato si radicano in una matrice biologica della nostra specie, e dall'altro si articolano secondo le forme della *local knowledge*, vale a dire della cultura specifica dove si incarnano. Jonathan Haidt (2012), sulla scorta degli studi di Richard Shweder su una tripartizione dello spazio morale (autonomia, comunità, divinità, cfr. Shweder et al. 1997), ne ha proposto la sua suddivisione lungo sei assi fondamentali: cura/danno, reciprocità/imbroglio, libertà/tirannia, lealtà/tradimento, autorità/ribellione, santità/degrado. Si tratta, come è evidente, di direttrici molto generali, con una loro sorgente adattiva: per esempio, l'opposizione cura/danno deriva dalla necessità che abbiamo come primati di ottenere cure parentali per lunghi periodi; e l'antitesi reciprocità/imbroglio deriva dall'interdipendenza necessaria alla collaborazione (Tomasello et al. 2012). Una volta consolidate, queste direttrici "naturali" poi prendono, come si diceva, il loro contenuto attuale e storico dal contesto o subcontesto in cui si trovano a realizzarsi.

Haidt (2012), nel capitolo 8, ha dimostrato che le persone che si definiscono progressiste e aperte al cambiamento tendono a privilegiare i primi tre assi (cura, reciprocità, libertà), mentre le persone che si considerano più conservatrici e poco inclini ad accogliere cambiamenti articolano il loro orizzonte morale con pari intensità anche lungo le altre tre direttrici (appartenenza, autorità, purezza). Questa divergenza costituente delle matrici morali può dar conto della complessità e contraddittorietà di giudizi attorno al virus, alla sua diffusione e alle restrizioni per contenerla.

Per coloro che vivono in un orizzonte morale caratterizzato dall'individualismo civilizzato raccontato da Elias, le goccioline che spruzzano il virus da un individuo all'altro sono qualcosa di moralmente ambiguo non solo per la loro impurità, ma anche per la loro dannosità, visto che mettono in discussione proprio l'idea di soggetto autonomo in quanto separato, conchiuso nel regno morale e fisico dell'autonomia come indipendenza e individualità. Del resto, un soggetto particolarmente sensibile all'asse lealtà/tradimento potrà facilmente considerare innocui (quindi immuni) i membri del suo gruppo, e proiettare in qualche Altro la

responsabilità della proditoria trasmissione del virus. Chi pone al centro della sua matrice morale la tensione libertà/tirannia avrà molto da ridire sull'equità delle chiusure (o delle riaperture...) e se questa tensione si incrocerà con una verticalizzazione religiosa lungo l'asse puro/degenere, ci si può aspettare l'emergere di qualcosa di simile al negazionismo complottista. In sintesi, l'evidente politicizzazione del virus su scala planetaria potrebbe essere una conseguenza, più che di manipolazioni, della lettura morale della pandemia causata dai molteplici doppi legami cui ci ha posto di fronte e dal fatto che, come dice Haidt (2012: posiz. 113 Kindle): "Moral intuitions arise automatically and almost instantaneously, long before moral reasoning has a chance to get started, and those first intuitions tend to drive our later reasoning".

Tra negazionisti e paranoici del virus, oppure tra le persone che resistono alla necessità del vaccino e quelle che invece insistono sulla sua indispensabilità c'è un gioco reciproco che potremmo descrivere come accusa di eccesso di umanità. Come abbiamo appena visto, anche nel campo della morale gli esseri umani, inevitabilmente, elaborano il loro rapporto con il mondo reale attraverso una serie di filtri cognitivi che devono essere riempiti di contenuti culturali per poter funzionare. Abbiamo un asse puro/degenere, per esempio, e certo sarà difficile mettere la carne putrida all'estremità della purezza (visto che l'asse si è formato proprio per ragioni adattive) ma il fatto che sull'estremo negativo uno ponga la carne di cavallo, di cane, di maiale o di mucca è una questione del tutto locale e non dipende certo dalle qualità intrinseche dell'oggetto classificato. Bisogna, in sostanza, credere ai giudizi di ordine morale che caratterizzano la matrice in cui siamo immersi.

Questa dimensione (che è stata chiamata in vari modi: immaginazione, piano simbolico, struttura semiotica, significato, valore, sistema culturale) è inevitabile e la sua lettura secondo chiavi morali divergenti produce curiose dissonanze. I "negazionisti" accusano gli scrupolosi di credere alla favola del virus, mentre la gente, secondo loro, muore ovviamente per tutt'altre ragioni. Di converso, i "realisti" accusano i dubbiosi di farsi abbindolare da teorie del complotto inconsistenti. I novax dicono ai provax che nel vaccino ci sono feti morti e che, anzi: "l'hanno chiamato vaccino ma vaccino non è! Una cura genica [sic] che può sviluppare le cosiddette chimere, in grado di ritrasmettere nuove 'positività'... mah" (comunicazione personale, Whatsapp, messaggio ricevuto il 15 marzo 2021 da utente a me noto)¹. Ma le ondivaghe posizioni delle organizzazioni

¹ Si noti, in questo messaggio di whatsapp, le virgolette che circondano "positività", obbliga-

preposte al controllo sanitario sulla pericolosità o meno del vaccino AstraZeneca (ora Vaxzevria) prima e Johnson & Johnson poi non hanno certo aumentato la fiducia generale nella sicurezza dei vaccini, dando invece molti argomenti ragionevoli ai più accaniti critici di qualunque piano vaccinale.

L'accusa reciproca di essere creduloni sembra del tutto ragionevole, per quanto questa affermazione suoni paradossale, dato che gli schieramenti (se di schieramenti si tratta) si pongono su posizioni contrapposte sul piano morale della credenza e, mentre offrono di sé un'immagine raziocinante e pacificata, invitano benignamente l'altro a "togliersi dagli occhi le fette di prosciutto" (comunicazione personale, Whatsapp, messaggio ricevuto il 15 marzo 2021 da utente a me noto).

In questa reciproca accusa di dabbenaggine, fa capolino una diversa concezione dell'appartenenza, che di nuovo trova il suo correlativo oggettivo nella forza icastica delle goccioline. Sembra piuttosto chiaro che chi ha un orientamento ampiamente inclusivo dell'appartenenza (e si considera quindi parte di una comune umanità ferita) propenda per atteggiamenti orientati alla reciprocità, considerandoli rispettosi delle esigenze altrui. L'altro è, in questa concezione, ovunque e in nessun luogo, nel senso che è un altro che non induce una barriera di distanza o disinteresse: è doveroso portare la mascherina e vaccinarsi non appena possibile perché il nemico è non-umano e viaggia dentro un veicolo umano che va trattenuto. Chi invece orienta la sua matrice morale dando la priorità, per scelta o per necessità, alla dimensione individuale, cercherà di "cavarsela" per conto proprio, e vedrà nel virus solo un elemento del contesto, e non un fattore decisivo del valore morale di quel contesto, che invece è determinato dal suo grado di indipendenza e autonomia. Più che ai *libertarians* americani, penso in realtà alla condizione di molti stranieri della periferia romana, che la disorganizzazione della migrazione riduce spesso ad atomi socialmente isolati, che quindi tendono ad agire secondo i più nitidi principi dell'utilitarismo, proprio perché è oggettivamente assente una comunità sulla quale proiettare il loro senso di appartenenza.

Diverse donne straniere che frequentano il Polo Ex Fienile, un centro sociale gestito dall'Associazione 21 Luglio e dall'Università di Roma "Tor Vergata" hanno confermato che non intendono vaccinarsi, per ora, se non nel caso in cui un certificato vaccinale sia richiesto per visitare il loro paese di provenienza. La loro condizione in Italia è tale per cui l'asse dell'appartenenza lealtà/tradimento

torie per cadere il meno possibile nella contraddizione che non può essere vero contemporaneamente che "il virus non esiste" e che "il vaccino uccide".

è molto poco attivo nel loro orizzonte morale, e sono indotte ad agire pensando prima di tutto al loro beneficio immediato. Se stanno attente, se portano la mascherina, se controllano la pulizia dei figli e sui mezzi pubblici si muovono con accortezza, chi glielo fa fare di rischiare un vaccino che sembra poter essere pericoloso, soprattutto per le donne della loro età?

Tra questi due estremi del cosmopolitismo dissipatore e dell'individualismo massimizzante si collocano tutti i comunitarismi intermedi, con diverse risposte a seconda poi di come l'asse della lealtà si interseca con, per esempio, quello della purezza. I nuovi movimenti religiosi, a una prima ricognizione, sembrano piuttosto inclini a privilegiare una ristretta dimensione comunitaria che esclude nell'altrove del dubbio l'esistenza del virus, o almeno la sua pericolosità effettiva. Per le persone che vivono nell'intorno di questi gruppi, il senso comunitario viene proiettato in un oggetto fantasmatico, scarsamente vissuto nella quotidianità e piuttosto ritualizzato negli incontri settimanali con i leader spirituali. Di fatto, gli utenti comuni di questi movimenti sono persone sole o microgruppi familiari già orientati all'individualismo massimizzante, ma che hanno bisogno di una dimensione "verticale" (purezza/degrado) per recuperare un senso e un sentimento della vita quotidiana. Piuttosto che investire nella sicura noia fastidiosa della comunità reale (l'associazione culturale, il partito, la parrocchia), questo tipo di soggetti produce una comunità inimmaginabile, fatta di persone pure (quindi non contaminabili) che nella loro consapevolezza superiore possono guardare con la giusta dose di compatimento a coloro che ancora si dimenano nelle paure quotidiane che attanagliano i non illuminati.

Come è ovvio, né il mondo né l'Italia si compongono solo di benpensanti generosi, marginali massimizzatori e neospirituali delle classi medie, ma le rapide vignette che ho tracciato erano finalizzate al punto successivo, che potrei riassumere in una domanda: che ci facciamo con questo intreccio di motivazioni culturali della pandemia? Una volta che abbiamo dovuto riconoscere che alcune persone prendono posizioni antitetiche non perché sono pazze, ma perché si orientano moralmente lungo assi divergenti e lo fanno in massima parte con ragionevolezza, mettendo però in atto comportamenti che hanno conseguenze evidenti sulla diffusione del virus e in generale sulla salute pubblica (rifiutarsi di mettere la mascherina perché "il virus è un'invenzione di Big Pharma"; rifiutarsi di fare una visita medica perché "non voglio prendermi il virus"; rifiutare di vaccinarsi perché "dovremmo piuttosto riunirci in un abbraccio cosmico e smetterla con questo materialismo che ci uccide") che cos'altro ci resta da fare? Qual è, a questo punto della faccenda, il ruolo delle scienze sociali che lavorano su questo piano della costruzione del senso di un evento come la pandemia? Dobbiamo

rimanere a coltivare il nostro spazio professionale, puntare a fondi di ricerca che ci consentano di capire meglio che succede, ed essere contenti di questo? Oppure vale la pena fare un passo ulteriore e recuperare il valore sociale della ricerca sociale?

4. Contro gli specialismi

Credo che la pandemia sia l'occasione giusta per riconsiderare i rapporti tra le diverse scienze che si occupano del mondo e dell'umano, per affrontare quindi sul serio la forma della dimensione simbolica, e quando parlo di dimensione simbolica non sto pensando a qualcosa di astratto, ma a una cosa invece assai concreta.

Il virus funziona secondo regole biologiche ma si diffonde con il corpo umano che si muove nello spazio secondo certe posture (con o senza la mascherina, mantenendo o meno il distanziamento sociale, seguendo o meno le norme sull'igiene delle mani, eccetera). I movimenti nello spazio dei corpi umani dipendono, quindi, dalle regole della fisica e della chimica come per ogni altro oggetto, ma a queste regole vanno necessariamente aggiunte le norme storicamente determinate e studiate dalla storia, dalla sociologia, dall'economia, dalla psicologia e dall'antropologia culturale. Una persona può aver violato il *lockdown* per motivazioni del tutto morali: per deferenza (va a trovare una persona cara malata pur senza essere autorizzato), per bisogno (deve procurarsi da mangiare), per amore (vuole riconciliarsi con il partner) o per fede (deve riunirsi coi suoi correligionari) e non si tratta di contesti accidentali ma di eventi e azioni che determinano il modo in cui il virus si fa strada nelle nostre comunità e nelle nostre vite. Come abbiamo accennato, è evidente che il virus si muove in modi diversi a seconda dell'orientamento politico delle persone interessate, per quanto la cosa possa sembrare assurda.

Il nostro lavoro di studiosi non è quindi secondario, dato che solo se sono note le regole culturali delle interazioni umane in un contesto è allora possibile fare ragionevoli previsioni sulla diffusione del virus e proporre forme di contenimento adeguate. Non devono certo, gli scienziati sociali, giocare a fare i dottori o i virologi, ma devono piuttosto collaborare con i medici, gli infettivologi, gli epidemiologi, gli statistici e chiunque provi a trovare una soluzione effettiva alla diffusione del coronavirus.

Di sicuro, comunque, dovremmo rifiutarci con decisione di essere esclusi dai corpi decisionali e anche dal dibattito pubblico, dato che tra i nostri compiti sus-

siste anche quello, necessario, di interagire con il senso comune presidiandone il sedimentarsi. Abbiamo il dovere di diffondere le interpretazioni del reale che risultano dalle nostre analisi specialistiche, esattamente come altri scienziati sono tenuti a rendere pubbliche le loro scoperte. Quel che più di ogni altra cosa dobbiamo contrastare è l'invito allo specialismo praticato dagli specialisti, come nel caso di Giorgio Palù, ora presidente dell'AIFA e virologo di fama internazionale, che in un'intervista (divenuta presto virale) rilasciata il 14 ottobre 2020 alla tv locale veneta TV7 si è lanciato in una filippica che aveva come bersaglio Andrea Crisanti, accusato di essere solo "un esperto di zanzare", e non un vero virologo, e quindi delegittimato a parlare del virus. Al di là della polemica spicciola, vale la pena di riportare con qualche dettaglio l'argomentazione del professor Palù perché incarna una concezione profondamente incompleta del modo in cui il virus dovrebbe essere spiegato, gestito e affrontato:

Da noi comunicano tutti. Abbiamo l'esperto ad ogni trasmissione, quando non abbiamo i talk show, che è la cosa più antiscientifica che ci sia. Ma ai talk show partecipano attrici, soubrette, oltre a esperti, e si intersecano dialoghi che vanno dal politico, all'economico, al sociale, al diciamo medico-scientifico. Capisco che le persone siano confuse, e quando si parla di virologi, io questo voglio dire: ho fondato la Società Italiana di Virologia, sono stato presente per sette anni in quella Europea che ha tre premi Nobel al suo interno, conosco tutti i virologi in Europa e i principali virologi del mondo. In Italia le posso dire che i virologi sono pochissimi, e la maggior parte di quelli validi, riconosciuti all'estero, potrei citarle tre o quattro nomi ma sarei ingiusto per gli altri e non glieli cito, non sono mai apparsi sugli schermi televisivi. [...] Qui in Italia parlano tutti, ex virologi, pseudovirologi. Che un giornalista accrediti come virologo un igienista o un epidemiologo... non che il virologo sia la sorgente di tutta la conoscenza, ma in larga misura può descrivere meglio qual è il comportamento di un virus. Cosa fa un virologo? Un virologo studia il virus, come replica, che struttura ha, con che meccanismi causa la malattia, come si possono individuare sulla base di questi meccanismi dei nuovi farmaci o dei nuovi vaccini. Ecco, questo fa un virologo. Come è collegato il contagio con l'origine del virus. C'è un virus corrispettivo nell'animale? Questo fa il virologo. Mentre quei virologi che sono stati interpellati, il 90 %, o erano infettivologi, che avrebbero meglio parlato di come si tratta un paziente e quali sono i sintomi; erano igienisti che avrebbero meglio descritto una curva epidemica, come va il contagio, o erano entomologi, e esperti di

zanzare e di malaria che non avevano mai visto o pubblicato un lavoro scientifico su un virus².

È fisiologico che le discipline consolidate provino a tracciare confini netti, non fosse altro che poi sono le discipline che devono procurarsi fondi di ricerca e posizioni accademiche che ne certifichino la sopravvivenza nel corso del tempo. Ma dovrebbe essere altrettanto inevitabile che il peso della realtà giochi una parte non secondaria nell'organizzazione di quelle discipline, altrimenti si rischia di confondere un mezzo (la suddivisione disciplinare) con il fine, che resta quello di aumentare la conoscenza del mondo e aumentare la nostra capacità di contribuire al suo miglioramento.

Ridurre la crisi pandemica a “solo i virologi dovrebbero parlare del virus” somiglia a quelle istanze identitarie della peggior correttezza politica, per cui “solo i membri del microgruppo X sono legittimati a parlare del microgruppo X”. Sul piano epistemologico, poi, questo atteggiamento si chiama riduzionismo, che è certo una necessità ma che non dovrebbe essere esposto come un blasone di cui farsi vanto. Con la pandemia siamo di fronte a quello che la letteratura anglofona chiama un *wicked problem*, che con eleganza possiamo tradurre con “problema complesso” (Cepiku et al. 2020) ma che più prosaicamente sarebbe “una rogna”, vale a dire una questione in cui i nostri ordinari sistemi di conoscenza e di intervento compartimentati rischiano di invischiarsi senza uscirne più. Di fronte a un problema ingarbugliato, la soluzione non è strillare il proprio specialismo e rinfacciare l'invasione di campo, mentre è molto più utile (oltre che interessante) vestire un po' di panni umili e riconoscere che solo nella collaborazione tra prospettive e visioni è possibile far emergere una comprensione di quel che resta, tecnicamente, un quadro caotico (Gleick 2008).

Per esempio, Zeynep Tufekci è una programmatrice americana (di evidenti origini turche) che ha applicato le sue competenze alla sociologia ed è stata in grado di dire cose interessanti anche sulla pandemia. Ha portato all'attenzione dell'opinione pubblica il fattore K, assai meno noto del fattore R (Tufekci 2020d). Mentre R_t è l'indice di trasmissibilità e rappresenta il numero medio delle infezioni prodotte da ogni infetto, il fattore K indica piuttosto il rango di variazione di quella media. Normalmente una media è tanto più significativa quanto più si avvicina alla moda (il valore più frequente), ma nel caso del virus è assolutamente prioritario comprendere che ci sono in effetti pochi soggetti re-

² Intervista rilasciata il 14 ottobre 2020 alla trasmissione televisiva “Primus inter pares”, TV7, scaricabile su YouTube al link <https://youtu.be/VO8RyzNhdRc> (ultimo accesso 14/06/2021).

sponsabili di un numero altissimo di contagi. Le ricerche raccontate da Tufekci nei suoi articoli su *The Atlantic* e *The New York Times* hanno aiutato l'opinione pubblica a capire che il virus si diffonde per "grumi" di raddensata contagiosità, che possono coprire con il 20 per cento dei positivi oltre l'80 % dei contagi (Kupferschmidt 2020). Se si fosse compreso questo meccanismo per tempo, non solo si sarebbero potute evitare occasioni terribili come la partita di Champions League Atalanta-Valencia, che si tenne a Milano il 19 febbraio 2020, ma ci saremmo evitati le riaperture estive delle discoteche e, soprattutto si sarebbe capito per tempo la necessità del *tracing back* dei contagiati, per ricostruire prima di tutto il punto di partenza di ogni singolo contagio, che molto probabilmente era stato un cluster che aveva coinvolto molti altri soggetti.

Tufekci ha compreso già a fine febbraio che quel che stava arrivando negli Stati Uniti sarebbe stata una tragedia (2020); ha insistito in tempi precocissimi sulla necessità delle mascherine per tutti, anche quando ancora si diceva che le scorte erano ridotte e dovevano essere riservate per il personale medico (2020a); ha chiesto di tenere aperti i parchi perché non erano luoghi di contagio ma anzi di sollievo sociale dalle ristrettezze del *lockdown* (2020c) e ha chiesto che la vaccinazione su scala globale venga giustificata da motivazioni di ordine umanitario, e non da un utilitarismo molto sbandierato ma di fatto poco dimostrabile (Tufekci 2021).

Più di tutto, questa brillante studiosa ha avuto il coraggio di ammettere e raccontarci che non possiamo affrontare il virus se non teniamo conto del fatto che siamo di fronte a una complessità che qualunque riduzionismo esasperato può solo occultare, non certo comprendere o affrontare:

We faltered because of our failure to consider risk in its full context, especially when dealing with coupled risk – when multiple things can go wrong together. We were hampered by our inability to think about second and third-order effects and by our susceptibility to scientism – the false comfort of assuming that numbers and percentages give us a solid empirical basis. We failed to understand that complex systems defy simplistic reductionism (Tufekci 2020b).

Proprio nel suo editoriale sul *New York Times* in cui chiedeva ai decisori politici di non attivare comportamenti che potessero minare la fiducia popolare, vale a dire lo spirito di collaborazione che è essenziale nei momenti di crisi, Tufekci fa un esplicito richiamo alla fiducia:

Research shows that during disasters, people can show strikingly altruistic behavior, but interventions by authorities can backfire if they fuel mistrust or treat the public as an adversary rather than people who will step up if treated with respect (Tufekci 2020a).

Di nuovo, si tratta di un consiglio (il coinvolgimento delle persone comuni nei processi decisionali) che l'antropologia ha formulato a più riprese (cfr. per esempio Quaranta 2020) e che non può che riconnettere queste pagine a quanto abbiamo sostenuto anche altrove (Vereni 2020b; 2020a), che cioè il compito delle scienze sociali non può limitarsi, di fronte a un evento catastrofico come la pandemia del coronavirus, a conoscere il mondo senza provare a lavorarci sopra.

Si tratta, si badi bene, di un lavoro che ci interpella proprio lungo quelle direttrici morali che abbiamo indicato nella proposta di Jonathan Haidt, un'azione sociale da parte dei ricercatori che cioè non si sottrae alle dimensioni della cura, dell'appartenenza e della reciprocità. Nelle condizioni di disastro sorgono occasioni meravigliose per attivare comportamenti altruistici (Solnit 2009) e le scienze sociali hanno un'occasione imperdibile per offrire le loro competenze alle persone colpite dalla pandemia, smarrite nel lutto e nella perdita dei ritmi della vita ordinaria.

In conclusione, le goccioline con cui il virus si diffonde, quelle goccioline che sembrano un simbolo della nostra inevitabile interconnessione animale, provano a convincerci che dovremmo lasciarci alle spalle qualunque dimensione apollinea della conoscenza, per quanto attraente, per quanto così seducente nel nostro ruolo di intellettuali. Non possiamo più concepire la nostra conoscenza specialistica – di fronte o dopo eventi come la pandemia – come esercitata da un punto di vista stabile e terzo, quasi avessimo ancora la possibilità di guardare la società dal di fuori. Non solo siamo tutti sullo stesso palcoscenico, ma quel palcoscenico è l'unico spazio rimasto nel teatro della vita, con tutti i posti in sala bruciati dall'impresario del mondo, che ha deciso che da stasera si recita a soggetto anche se pensavamo di esserci meritato il palco d'onore per goderci lo spettacolo, di cui volevamo solo scrivere la nostra bella recensione.

Non stiamo più parlando del rituale di qualche popolazione esotica o rurale, bensì della mancata celebrazione del funerale di un parente o anche solo di un vicino, e stiamo parlando del nostro stesso corpo che può entrare in gioco come vittima di quanto stiamo cercando di capire. In questa fase, il residuale distacco delle scienze sociali è destinato all'irrelevanza, come è giusto che sia per una scienza sociale che non sa prendersi cura dell'oggetto che sta guardando, che non sa più/ancora provarne pietà. Pietà come primo capitolo di una storia dei sentimenti, che ancora dobbiamo scrivere nella sua interezza:

Pietà è saper trattare col mistero. Per questo il suo linguaggio e i suoi modi hanno ripugnato tanto l'uomo moderno, che si è lanciato freneticamente a trattare solo con le cose chiare e distinte. Cartesio assegnò come qualità delle idee la "chiarezza" e la "distinzione". Nulla da obiettare. Ma senza accorgercene siamo arrivati a credere che "chiarezza e distinzione" siano anche tratti caratterizzanti della realtà. E la verità è che solo alcune realtà molto ristrette [...] raggiungono definizione.

Rimane poi un immenso territorio che ci avvolge e ci abbraccia, che ci respinge sommergendoci a volte nell'angoscia o nella disperazione, e che non è né chiaro, né distinto. Sta lì; dobbiamo farci i conti in ogni istante. È semplicemente la nostra vita.

Il mistero non si trova fuori; sta dentro ognuno di noi, ci circonda e ci avvolge. In lui viviamo e ci muoviamo. La guida per non perderci in lui è la Pietà (Zambrano 2012: 70-71).

Bibliografia

Aime Marco, Pietropolli Charmet Gustavo

2014, *La fatica di diventare grandi: la scomparsa dei riti di passaggio*, Torino, Einaudi.

Amselle Jean-Loup

1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

Brockman John

1991, *The Third Culture*, "Edge.org", https://www.edge.org/conversation/john_brockman-the-third-culture (edizione digitale senza numero di pagina).

Carrithers Michael, Collins Steven, Lukes Steven (a cura di)

1996, *Della Persona: antropologia, filosofia, storia*, Lanuvio, Corrado Lampe.

Cepiku Denita, Giordano Filippo, Magi Antonio, Aloisantoni Elisa

2020, *Dall'ospedale alla co-produzione collettiva: come attivare la comunità per il contrasto al Covid-19*, "MECOSAN", 113 (giugno), pp. 279-289. <https://doi.org/10.3280/MESA2020-113032>.

Douglas Mary

1975, *Purezza e pericolo: un'analisi dei concetti di contaminazione e tabu*. Bologna, Il Mulino (ed. or. 1965).

Elias Norbert

1988, *Il processo di civilizzazione. I. La civiltà delle buone maniere*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1939).

2019, *La solitudine del morente*, Bologna, il Mulino.

Fabietti Ugo

2013, *L'identità etnica: storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci.

Giorello Giulio, Longo Giuseppe O., Lanni Alessandro, Odifreddi Piergiorgio

- 2005, *Le due culture di C.P. Snow*, Venezia, Marsilio.
- Gleick James
2008, *Chaos: making a new science*, New York, Penguin Books.
- Haidt Jonathan
2012, *The righteous mind: why good people are divided by politics and religion*, New York, Pantheon Books.
- Han Byung-Chul
2021, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, Nottetempo.
- Ingold Tim
2018, *Anthropology: why it matters*, Medford, Polity Press.
- Kupferschmidt Kai
2020, *Why Do Some COVID-19 Patients Infect Many Others, Whereas Most Don't Spread the Virus at All?*, "Science | AAAS", 19 maggio 2020. <https://www.sciencemag.org/news/2020/05/why-do-some-covid-19-patients-infect-many-others-whereas-most-don-t-spread-virus-all>.
- Quaranta Ivo
2020, *Storie virali. Prospettiva globale e partecipazione comunitari*, "Treccani, Atlante Magazine", 9 maggio 2020. http://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Storie_Virali_Prospettiva_globale.html.
- Remotti Francesco
2009, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.
2019, *Somiglianze: una via per la convivenza*, Roma-Bari, Laterza.
- Sahlins Marshall
2014, *La parentela: cos'è e cosa non è*, Milano, Elèuthera.
- Shweder Richard A., Much Nancy C., Mahapatra Manamohan, Park Lawrence
1997, *The "big three" of morality (autonomy, community, divinity) and the "big three" explanations of suffering*, in A.M. Brandt, P. Rozin (a cura di), *Morality and Health*, New York, Routledge, pp. 119-169.
- Snow Charles Percy
1964, *Le due culture*, Milano, Feltrinelli.
- Solnit Rebecca
2009, *Un paradiso all'inferno*, Roma, Fandango Libri.
- Strathern Marilyn
1988, *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- Thompson Derek
2020, *Hygiene Theater Is a Huge Waste of Time*, "The Atlantic Online", 27 luglio 2020. <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/07/scourge-hygiene-theater/614599/>.
- Tomasello Michael, Melis Alicia P., Tennie Claudio, Wyman Emily, Herrmann Esther
2012, *Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation: The Interdependence Hypothesis*, "Current Anthropology", LIII/6, pp. 673-692.
- Tufekci Zeynep
2020, *Preparing for Coronavirus to Strike the U.S.*, "Scientific American Blog Network", 27 febbraio 2020. <https://blogs.scientificamerican.com/observations/preparing-for-coronavirus-to-strike-the-u-s/>.
- 2020a, *Why Telling People They Don't Need Masks Backfired*, "The New York Times", 17 marzo

2020. <https://www.nytimes.com/2020/03/17/opinion/coronavirus-face-masks.html>.
- 2020b, *It Wasn't Just Trump Who Got It Wrong*, "The Atlantic", 24 marzo 2020. <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2020/03/what-really-doomed-americas-coronavirus-response/608596/>.
- 2020c, *Keep the Parks Open*, "The Atlantic", 7 aprile 2020. <https://www.theatlantic.com/health/archive/2020/04/closing-parks-ineffective-pandemic-theater/609580/>.
- 2020d, *This Overlooked Variable Is the Key to the Pandemic*, "The Atlantic", 30 settembre 2020. <https://www.theatlantic.com/health/archive/2020/09/k-overlooked-variable-driving-pandemic/616548/>.
- 2021, *I'll take the "hippie dippy wishful thinking" case for vaccinating the world*, "The Insight", 15 marzo 2021. <https://www.theinsight.org/p/ill-take-the-hippie-dippy-wishful>.
- Vereni Piero
- 2020a, *Covid-19 e lavoro antropologico di cura*, "Dialoghi Mediterranei", 2020. <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/covid-19-e-lavoro-antropologico-di-cura/>.
- 2020b, *De consolatione anthropologiae: Conoscenza, lavoro di cura e Covid-19*, in F, Benincasa, G. De Finis (a cura di), *Closed. Il mondo degli umani si è fermato*, Roma, Castelvecchi, p. 136-156.
- 2020c, *Il nodo gordiano e il filo di Arianna. La forma dello spazio nella crisi del Covid-19*, "Documenti geografici", ns 1, pp. 109-124.
- Wilson David Sloan
- 2016, *The One Culture: Four new books indicate that the barrier between science and the humanities is at last breaking down*, "Social Evolution Forum, The Evolution Institute (blog)". <https://thisviewoflife.com/focus-article/the-one-culture/?source=sef>.
- Xiang Biao
- 2020, *From Chain Reaction to Grid Reaction: Mobilities & Restrictions during SARS & Coronavirus*, *Collective blog. COMPAS*, 12 marzo 2020. <https://www.compas.ox.ac.uk/2020/from-chain-reaction-to-grid-reaction-mobilities-restrictions-during-sars-coronavirus/>.
- Zambrano Maria
- 2012, *Sentimenti per un'autobiografia: nascita, amore, pietà*, Milano, Mimesis.

Abstract

This paper has a dual purpose. By outlining a rapid "ethnography of the Coronavirus", it aims to demonstrate how the symbolic and the clinical dimensions of the virus are inextricably intertwined. The droplets of saliva and the aerosol (the first channels of transmission of the virus) are evidence of the physical permeability of the late-modern subject, thus undermining the completeness of the process of civilisation depicted as a process of individuating impermeability (Elias 1988).

The second purpose of the essay is intentionally critical of the disengagement that cultural anthropology still shows towards its therapeutic function, forcing itself into the binarism between being a "theoretical science" and therefore detached, or "militant practice", and therefore a mere political project. Anthropology, I argue on the other hand, could be more fruitfully conceived and practiced as a healing device for collective pain. Experts in the rhythm of the social, anthropologists should propose themselves as therapists of the symbolic body of our species, collaborating with their expertise to restore the rhythm of time and space jeopardised by the pandemic.

Questo articolo ha un duplice scopo. Delineando una rapida “etnografia del Coronavirus”, mira a dimostrare come la dimensione simbolica e quella clinica del virus siano inestricabilmente intrecciate. Le goccioline di saliva e l’aerosol (i veri canali di trasmissione del virus) sono la prova della permeabilità fisica del soggetto tardo-moderno, mettendo così in discussione la completezza del processo di civilizzazione, solitamente rappresentato come un processo di progressiva impermeabilizzazione individuante (Elias 1988).

Il secondo scopo del saggio è volutamente critico nei confronti del disimpegno che l’antropologia culturale ancora manifesta nei confronti della sua funzione terapeutica, costringendosi nella fallace dicotomia tra l’essere una “scienza teorica” e quindi distaccata, o una “pratica militante”, e quindi un mero progetto politico. L’antropologia, sostengo invece, potrebbe essere più fruttuosamente concepita e praticata come un dispositivo di cura del dolore collettivo. Esperti del ritmo del sociale, gli antropologi dovrebbero proporsi come terapeuti del corpo simbolico della nostra specie, collaborando con la loro competenza a ripristinare il ritmo del tempo e dello spazio, messi a repentaglio dalla pandemia.

Key words: Coronavirus, care work, symbolism, subject, permeability.

Parole chiave: Coronavirus, lavoro di cura, simbolismo, soggetto, permeabilità.