



11. Politiche del tempo all'epoca del coronavirus

Andrea Carlino
andrea.carlino@unige.ch

Maria Conforti
maria.conforti@uniroma1.it

Berardino Palumbo
bpalumbo@unime.it

Giovanni Pizza
giovanni.pizza@unipg.it

Pino Schirripa
pino.schirripa@uniroma1.it

Due storici della medicina (Carlino e Conforti), un antropologo della politica (Palumbo) e due antropologi medici (Pizza, Schirripa) affrontano qui insieme l'analisi del rapporto tra rischio di malattia ed esperienza umana, storica e contemporanea. I cinque studiosi si sperimentano nell'esplorazione dell'esperienza molteplice del tempo ora, intersecando il punto di vista antropologico sul presente con la lettura storica del passato. Con una sperimentata interdisciplinarietà ben temperata, affinché non si incrina l'autonomia scientifica di ciascuno, ma al contrario si riesca ad alimentare il processo della ricerca comune e della sua incisività operativa nello spazio pubblico italiano, essi fanno oggetto delle loro analisi plurime l'esperienza umana nelle sue diverse sfaccettature, osservata, cioè, nei contesti della contaminazione attuale o in quelli d'altri tempi. Ai loro occhi davvero il tempo si disvela quale elemento plurale, preso in una più articolata costellazione esperienziale: i corpi, la cura, i luoghi, gli spazi sono tutti punti di vista differenti, ma cuciti insieme da uno sguardo critico che osserva la regola istituzionale e che non propone passi indietro accomodanti rispetto alle nostre capacità umane e sociali, pur ridotte a riprodurre vincoli e confini, chiedendo a tutti noi di non valicarli, in una forma di unità paradossale in cui anche l'interdisciplina come metodo è spinta a riconfigurarsi. Sono quindi delineate vere e proprie politiche del tempo, culturalmente e storicamente informate. Tutti e cinque gli Autori sono persuasi che non sia possibile osservare l'esperienza del male nel passato senza esaminarne i correlati storici – culturali, politici e sociali –, e sono altresì convinti che non si possa cadere in una sorta di “opinionismo” deterioro sul presente. Pertanto, essi

osservano riflessivamente e di concerto la loro esperienza concreta del rischio di contagio, rilevando la grammatica che regola la vita e le curvature del momento nel quale l'epidemia globale sembra in grado di mutare celermente le forme e le pratiche della società globale contemporanea.

11.1 Passato/Presente (Andrea Carlino)

L'emergenza del coronavirus e le conseguenti misure di contenimento del contagio adottate dal governo italiano a partire dal 9 marzo 2020 mi hanno confinato lontano dai libri, lontano da note di lettura, fotocopie, schede, appunti accumulati negli anni, frutto di visite compulsive ad archivi e biblioteche. Ho con me, nella valigia da cui mai mi separo, pochi volumi che stavo leggendo quando il mondo s'è fermato. Quando l'hanno fermato. Certo ho internet, un computer e una certa dimestichezza con la ricerca online, che tuttavia non ho mai considerato davvero sufficiente per il mio mestiere, per il mio *vero* mestiere di storico e di ricercatore. E poi la memoria: la memoria di quanto ho letto e studiato. È a essa che ho fatto appello per pensare e scrivere *senza rete* questo breve intervento, sul tempo della storia al tempo del confinamento. Riaffiorano i ricordi, sfocati nei dettagli, di lezioni, seminari e discussioni appassionate sugli scritti di E. H. Carr, Geoffrey Barraclough e E. P. Thompson, di Benedetto Croce e Arnaldo Momigliano, di Paul Veyne, Jacques Le Goff, Michel de Certeau, e, soprattutto, di Marc Bloch e Paul Ricoeur.

Così, da storico disarmato, del tempo in sé ne so davvero poco, ma forse troppo poco ne sanno gli storici in genere. Se interrogati, in molti risponderebbero probabilmente come scrive Agostino d'Ippona: «Quid ergo est tempus? Si nemo ex me quaerit, scio: si quaerenti explicare velim, nescio» (“Allora che cos'è il tempo? Se nessuno me lo domanda, lo so. Se voglio spiegarlo a chi me lo domanda, non lo so più”). Invece, come molti storici, so (o credo di sapere, o mi convinco di sapere) come pensarlo se lo distingo in passato, presente e futuro, poiché l'*ethos* dello storico s'innesta precisamente lì, nel modo in cui ciascuno nel proprio “fare storia” declina, combina e intreccia questi tre elementi del tempo. Le loro combinazioni non sono necessariamente stabili, non sono delle scelte univoche e definitive: possono mutare a seconda dei contesti, delle specifiche situazioni, e anche nel corso di una vita.

Nello specifico della condizione in cui mi trovo, l'insufficienza di strumenti e la vaghezza dei ricordi, per esempio, m'hanno imposto di rinunciare a una componente essenziale del mio *vero* mestiere di storico: la ricerca sulle fonti originali, la consultazione dei testi e l'esercizio filologico, tutte operazioni che convergono verso una precisa e netta disgiunzione tra passato, presente e futuro. Nel *vero* mestiere di storico, infatti, quello che si rivolge e dialoga innanzitutto con gli storici, cioè il presentismo, così come l'*historia magistra vitae*, non sono ben visti, per non parlare della ciclicità del tempo vichiano, ormai sepolta da secoli (HARTOG 2003). Eppure l'attuale crisi pandemica m'impone di mettermi in gioco articolando diversamente i tre tempi, dando quindi necessariamente un'inflessione diversa al mio stesso mestiere. È quanto sto facendo in questo periodo in una rubrica intitolata *Storie virali*, che curo per l'Atlante Treccani con un gruppo di storici e antropologi della medicina la cui convinzione comune è che «gli altri, l'altrove e il passato possono aiutarci a vivere consapevolmente il presente e a immaginare un futuro di liberazione» (CARLINO, PIZZA 2020). Da storico metto a servizio della comunità, non solo accademica, quello che so sul passato per leggere il presente e per immaginare il futuro: i tre tempi – è evidente – sono qui articolati in modo differente, sospinti l'uno verso l'altro.

Anche in qualità d'insegnante di Storia della Medicina in una facoltà di Medicina, lo ammetto, opero costantemente una forzatura sulla separazione dei tempi, di due tempi, passato e presente, praticando il controverso presentismo: uso il passato per (far) comprendere il presente, operazione indispensabile affinché gli studenti di medicina comprendano e apprezzino il valore della storia in sé, per il mestiere che faranno, per i loro *ethos* e *habitus* professionali. Contesti diversi, situazioni diverse, diverse articolazioni di passato, presente e futuro, diverse inflessioni del mestiere dello storico.

Riflettendo sulle articolazioni possibili dei tempi della storia, è inevitabile che la mente fugga, a questo punto, alle *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin, scritte nel 1940, e al noto frammento che egli dedica all'*Angelus novus* di Paul Klee, il quadro che aveva acquistato nel 1921 e che portò con sé, nel suo vagare, sin quasi alla soglia della morte.

Riprendo il passo per intero (trovato sul web):

L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che gli non può chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta (BENJAMIN 1962, p. 80).

/noindent Questo testo, molto commentato, è rilevante *hic et nunc* poiché introduce il tema della visione drammatica della storia associato alla crisi filosofica, politica, personale indotta dagli eventi a cui Benjamin assisteva, che subiva e che lo portarono al suicidio a Portbou in Catalogna il 26 settembre 1940. La fusione di presente, passato e futuro in un'immagine, che Benjamin descrive ispirandosi al quadro di Klee, è effetto della stessa crisi, dell'urgenza, anch'essa filosofica, politica e personale, di un'articolazione, direi, sincronica dei tempi della storia. È una sincronizzazione "fulminea" tra «ciò che è stato e l'ora» che si realizza – scrive Benjamin nel libro su Parigi (BENJAMIN 1986, p. 598) – nell'immagine che egli definisce dialettica dell'immobilità. *Hic et nunc*, in tempi di crisi, da storico sento quest'urgenza, e il mio compito è quello di agire nella dialettica dell'immobilità, producendo immagini.

/noindent Se c'è una rivista che sin da giovane studente ha sempre destato il mio interesse, carpito la mia attenzione e rapidamente guadagnato il mio affetto, questa è *Past & Present*. Lì ho scoperto la storia sociale (*the Anglo-Saxon way*), ho letto articoli formidabili (anche di storia della medicina), ho trovato articoli che mi hanno segnato sui rapporti tra storia e antropologia (per esempio THOMAS 1963), ho letto autori che avrei poi incontrato e ammirato. Non avevo mai, tuttavia, riflettuto con la dovuta attenzione sul fatto che il titolo avesse un significato molto preciso e che sottendesse un programma: l'articolazione di passato e presente (quindi, anche i *veri* storici possono permetterselo!). Il primo numero della rivista esce nel febbraio del 1952, per iniziativa di John Morris (Editor), che si associa a Eric Hobsbawm (Assistant Editor) e ad altri otto storici britannici che componevano l'*editorial board*. Il primo numero viene pagato con piccole quote di denaro versate dai dieci *amici* (si definiscono così) che hanno fondato la rivista. Nell'editoriale che inaugura la rivista (firmato collettivamente) se ne esplicita la linea. Gli *editors* citano e fanno appello a tre autori per disegnare il quadro in cui la rivista si colloca: un autore arabo del XIV secolo, Ibn Khaldun, uno storico dell'arte, Max Dvorak, e Polibio, quest'ultimo scelto da John Morris (HILL, HILTON, HOBSBAWM 1983)¹. Questo è il passo di Polibio:

La funzione peculiare della storia è quella di scoprire, in primo luogo, le parole effettivamente pronunciate, qualunque esse fossero, e poi di accertare il motivo per cui ciò che è stato fatto o detto ha portato al fallimento o al successo. 2 La semplice constatazione di un fatto, infatti, può interessarci, ma non ci è di alcun beneficio: ma quando ne aggiungiamo la causa, lo studio della storia diventa fruttuoso. 3 Perché è il trasferimento

¹Ibn Khaldun (Prolegomena, I, 56) è citato per aver indicato come obiettivo del fare storia quello di registrare e spiegare le «transformations that society undergoes by its very nature»; Max Dvorak per l'ingiunzione «to consider the process of historical change not as the tracing of a single unbroken line of development, but rather as a complex development establishing at every stage new conditions of creative activity and releasing at all stages new shoots from which new developments unfold», un'altra declinazione di quel «distingue frequenter» coniato dai gesuiti e poi ripreso, tra gli altri, da Carlo Dionisotti, un altro autore importante nella mia formazione (Dionisotti 1956).

mentale di circostanze simili ai nostri tempi che ci dà i mezzi per formare presagi di ciò che sta per accadere, e ci permette in certi momenti di prendere precauzioni e in altri di riprodurre le condizioni precedenti per affrontare con più sicurezza le difficoltà che ci minacciano (POLIBIO, *Storie*, XII, 25b. Polibio di Megalopoli visse tra il 206 e il 124 a. C.).

/noindent *Hic et nunc*, la frase importante è l'ultima, in cui, ancora una volta l'articolazione di passato, presente e futuro appare tutt'altro che disgiunta: «trasferimento mentale», «circostanze simili», «formare presagi», «affrontare le difficoltà» (del presente, del futuro). Il gruppo degli storici che avevano firmato quell'editoriale e sottoscritto questa citazione erano tutti «members of the British Communist Party and enthusiastic participants in the activities of the C. P. Historians' Group», e John Morris li aveva riuniti «on the basis of a common concern about the state of historical research and discussion at present» (HILL, HILTON, HOBBSAWM 1983, pp. 3-4). Il programma di Past & Present, e forse anche il titolo stesso della rivista (ma non ne ho la prova *expressis verbis*), è evidentemente impostato sul noto passo gramsciano dei *Quaderni del carcere*:

Passato e presente. Come il presente sia una critica del passato, oltre che e perché un suo “superamento”. Ma il passato è perciò da gettar via? È da gettar via ciò che il presente ha criticato “intrinsecamente” e quella parte di noi stessi che a ciò corrisponde. Cosa significa ciò? Che noi dobbiamo aver coscienza esatta di questa critica reale e darle un'espressione non solo teorica, ma *politica*. Cioè dobbiamo essere più aderenti al presente, che noi stessi abbiamo contribuito a creare, avendo coscienza del passato e del suo continuarsi (e rivivere) (GRAMSCI, 1975, p. 137).

/noindent Insomma il presentismo si può fare? Certamente sì, con le dovute cautele che l'applicazione cosciente e scrupolosa del metodo storico impone. Anzi, a mio modo di vedere, il presentismo, o se vogliamo un'articolazione densa dei tempi della storia, è una componente necessaria, essenziale e fondativa dell'*ethos* dello storico. Forse in tanti lo hanno dimenticato, distratti e indaffarati nelle tristi beghe dell'accademia e nell'accumulo di punti-premio VQR, ma io so ancora, oggi più che mai, perché ho studiato storia. Le crisi ci aiutano forse a ricordarlo meglio. Come l'*Angelus novus*, drammatica icona delle connessioni tra passato, presente e futuro, come il Gramsci pensoso e dolente nelle carceri fasciste che reclama «un'aderenza al presente» che a me fa pensare tanto alla «dialettica dell'immobilità» di Benjamin, la crisi attuale mi porta a riscoprire – ancora con più vigore – che lo studio del passato ha un senso, non in sé, ma soltanto in relazione alla comprensione critica del presente e alla costruzione di un altro futuro. Gli amici, i compagni di Past & Present hanno messo in prima linea precisamente questo ruolo *politico* e *militante* del fare storia. Perciò, sin da giovane, mi ci sono affezionato.

11.2 Durante (Berardino Palumbo)

Viviamo il nostro isolamento nella campagna del basso Lazio [...]. Oggi è andata via la luce causa tempesta di vento e pioggia che ha abbattuto alberi un po' ovunque. [...] Telefono all'Enel per segnalare il guasto, mi dicono che ci sono tante emergenze e che faranno il possibile, sono in pochi, le squadre sono tutte al lavoro. Passa meno di un'ora e un giovane OPERAIO, mi chiama intanto per assicurare me e i pochissimi vicini (soprattutto anziani che vivono soli, ma che non sembrano preoccupati perché dicono che tanto hanno la stufa e già basta per stare al caldo e per scaldar la cena... saggezza) e per dire che sta arrivando da un'altra località dove sono caduti altri alberi, lascia il suo collega e viene qui su: “Signora capiamo che è difficile per voi in questo momento...”. Io penso e dico: “Per noi?” – “Più per lei, per voi, siete in giro con questo tempo, faccia attenzione, noi siamo comunque in casa, fuori c'è la tormenta...”. Arriva, ripara il guasto e ci ridà la luce. Siamo pochi qui, ci conosciamo tutti, ci parliamo fra una collina e l'altra come ai vecchi tempi, siamo commossi per la rapidità, davvero. Il giovane operaio era stremato dalla fatica, non sapevo come ringraziarlo, volevo offrirgli qualcosa, ma ha declinato, è praticamente fuggito: “Ho altre emergenze”, accenna un sorriso

sotto il berretto blu... e poi dice che non è questione di “classe”... in molti sensi (FUSASCHI 2020).

A differenza dell'operaio Enel della cui trasparente, quasi angelica dedizione scrive sulla sua pagina Facebook la mia collega Michela Fusaschi – che ringrazio –, se io posso essere qui al mio pc e scrivere le pagine che un lettore avrà forse il tempo di leggere è perché entrambi – Michela e io – godiamo di un privilegio di classe, appunto, che, al tempo della pandemia si materializza – fantasma rimosso da decenni di imperialismo liberista e di individualismo economicista – anche nelle diverse temporalità che ci coinvolgono.

Ritengo, infatti, che la pandemia di coronavirus costituisca un evento ibrido (LATOURE 2009, p. 20), uno spazio apertosi in maniera socialmente inattesa e dotato di una specifica forza scardinante che attacca – quasi fosse stato progettato da un'astratta “Intelligenza neoliberista” – quei corpi individuali che occorre rendere docili e quel corpo sociale che bisogna rendere (sempre più) effimero. Questo suo (del virus) muoversi tra produzione di effetti biopolitici e ristrutturazione fantasmatica (mediatizzata) del legame sociale sta avendo e forse avrà conseguenze che non riusciamo a (pre)vedere con chiarezza. Al momento credo si possa dire che, nonostante l'effetto de-socializzante delle norme antivirali e la conseguente mediatizzazione delle relazioni, nella sfera pubblica, come anche nella consapevolezza di molte persone (molte di più di quante non riuscissi a immaginarne solo tre mesi fa), si assista ad un “ritorno del sociale” : quel sociale che nei discorsi mediatici, politici, ufficiali, nelle stesse partizioni accademiche e nel senso medio borghese era considerato, come scriveva Bruce Kapferer (KAPFERER 2005) già quindici anni fa, in ritirata.

Sgretolato dall'individualismo economicista e dal suo ancillare compagno, lo psico-cognitivismo, “il sociale” si riaffaccia prepotentemente alle nostre coscienze: tornano gli operai, tornano i carcerati, tornano – al di fuori della logica della carità – i marginali. Riemerge come *topos* pubblico la produzione, occultata da decenni di ideologica e autonoma esaltazione del consumo e del soggetto consumatore. Crolla l'economia dell'effimero (dalla finanza al turismo, all'economia della cultura e delle tipicità) e produrre o non produrre cibo, distribuirlo o non distribuirlo, fabbricare aerei, automobili o respiratori salva-vita tornano a essere questioni consapevolmente politiche. Insomma, a me pare che l'attacco che il virus sta portando al *bios*, più che l'attentato che le politiche dell'eccezione stanno e potrebbero portare alla nostra specifica “forma di vita”, stia rimettendo il mondo sociale a testa in su.

Il tempo e i modi in cui ci lasciamo da esso coinvolgere possono essere utili indici della trasparenza assunta in questa contingenza pandemica dalle gerarchie strutturali che connotano il nostro sistema politico e la nostra economia. Ovviamente avere tempo per pensare, discutere, leggere, scrivere è condizione costitutiva del lavoro (intellettuale e salariato dallo Stato: insegno in università, faccio ricerca scientifica e scrivo) che faccio anche in tempi “normali”. In tempi “normali” questa mia qualificazione sociale lascia presupporre, in maniera del tutto implicita e abitudinaria, che altri dedichino il proprio tempo-lavoro a far funzionare una macchina che consente a me, per esempio, di andare in università con il tram, di trovare un'aula pulita, di lasciare i miei figli a scuola, di fare la raccolta differenziata dei rifiuti. Il mio tempo-lavoro ha un valore, come quello della maestra di mia figlia, dell'autista del tram o del camion dei rifiuti, dell'operatore della ditta di pulizie; valore sulla cui determinazione e sul cui fondamento gli economisti discutono da quasi tre secoli, e che è comunque culturalmente arbitrario e determinato.

Nel tempo attuale, quando ci è stato chiesto di isolarci per fermare il contagio, il mio rapporto con il tempo è cambiato. Certo, faccio le mie lezioni *online*, ma nella separazione dal mondo il mio tempo si è dilatato: niente spostamenti, nessuna uscita a fini “sociali”, ordino la spesa dal mio pc, le mie bollette sono canalizzate, faccio i miei pagamenti attraverso l'*home banking*. La mia socialità è virtuale e mediatizzata, insomma, eppure la coscienza (della mia posizione) sociale e dei privilegi a essa connessi è ben più attenta di prima. Non posso, infatti, lasciare più nello spazio del mio senso comune (dell'*habitus* e dell'ovvio) il tempo che gli altri dedicano a svolgere quelle

funzioni e quei ruoli che consentono a me di essere isolato in casa e di continuare a svolgere i miei compiti. Questo per il semplice, banale motivo che gli altri (il dipendente Enel del racconto iniziale, la portiera, i fattorini che mi portano la spesa, le cassiere e i dipendenti dei supermercati che la preparano, la ragazza dell'azienda informatica del balcone di lato al mio, che vedo ogni giorno seduta al suo pc, ma anche gli infermieri e i medici negli ospedali), per mettere a disposizione quel loro tempo-lavoro – che consente a me e a mio figlio di essere isolati, di insegnare/studiare da casa e scrivere questo testo –, non stanno semplicemente giocando un ruolo nella scena sociale, ma stanno mettendo a rischio la propria vita: quale dovrebbe essere oggi, rispetto al mio, il giusto valore economico del tempo-lavoro di un cassiere di supermercato o di un autista di tir?

Perché la mia “forma di vita” possa essere garantita, anche in situazione di isolamento, è il *bios* di tanti altri, di troppi altri, a essere messo a rischio. Messa nei termini di quest'idea di tempo, la logica di classe appare in tutta la sua crudezza e tragicità: non si manifesta in una morfologia sociale, ma si concretizza sui corpi e sulle vite di miei simili. Forse evito il contagio e forse evito di contagiarli, ma il prezzo del mio isolamento retribuito è l'aumento delle loro possibilità di essere contagiati: lì sto di fatto mettendo nello spazio della “nuda vita”, potremmo dire con Agamben (AGAMBEN 1995), nella cerchia di quelli (più) sacrificabili (di me).

L'ipereccitata socialità mediatizzata, le frequentazioni di social e le scritture alle quali possiamo dedicarci e alle quali ci dedichiamo, anche in questo momento, scrivendo e leggendo, sono un lusso con il quale l'appartenenza di classe romanticizza (come è stato scritto in un post che ha fatto il giro del mondo) il nostro isolamento e lo sfruttamento del tempo e delle vite altrui, sul quale quello può fondarsi. Questo mi è molto chiaro – e in fondo è piuttosto insignificante, dal punto di vista politico e sociale che lo sia per me. Più importante, e forse decisivo per le sorti della nostra società, è che lo stia diventando per chi l'isolamento lo sconta a scapito delle sue possibilità materiali di vita: operai licenziati, lavoratori non pagati, precari senza più reddito, lavoratori in nero, le centinaia di migliaia di persone che a Sud come a Nord, ma molto più a Sud, vivono di espedienti e ai confini delle legalità, che costringerli a casa significa privarli di quei 50/100 euro settimanali che consentono loro di far mangiare i figli, e che in questi giorni si affacciano minacciosi nei supermercati reclamando cibo, guardati – solo guardati, per ora – a vista dalle forze dell'ordine preventivamente allertate – e per chi l'isolamento non può farlo, continuando a esporre la propria vita nuda al virus e alle volute e procurate falle del nostro sistema sanitario.

Non so cosa ne sarà delle tensioni e delle contraddizioni che la pandemia e i suoi rischi hanno reso oramai trasparenti a chi lo sfruttamento di classe e le sue sperequazioni temporali le subisce e le sopporta. Non credo sia più tempo di novelle, però. Quelle, come forse la nostra eccitata e mediatizzata socialità di questi giorni di “peste”, servirono a Boccaccio, tra gli altri più alti obiettivi letterari, a riempire e a garantire il tempo della separazione di quelle «sette giovani donne tutte l'una all'altra o per amicitia o per vicinanza o per parentado congiunte (...) savia ciascuna e di sangue nobile e bella di forma e ornata di costumi e di leggiadra onestà» (BOCCACCIO 1992, p. 24) e dei tre giovani uomini a loro legati dalla massa «della minuta gente, e forse in gran parte della mezzana (per le quali) era il riguardamento di molto maggior miseria pieno...» (BOCCACCIO 1992, p. 29).

Difficile che le sole nostre parole, o le scritture con le quali occupiamo e rendiamo sensato-per-noi – che possiamo isolarci senza grandi danni nella montagna incantata del nostro tempo mediatizzato – lo spazio/tempo della pandemia possano, da sole, cambiare il mondo.

11.3 Crisi (*Maria Conforti*)

Una delle nozioni centrali della medicina antica, poi passata all'età moderna, è quella di *krisis*. La crisi è il momento di “svolta” della malattia, quello nel quale questa cambia “natura” ed è possibile comprenderne, se non determinarne, il corso. Il medico controlla i tempi della malattia e del suo paziente, interpreta i segni che indicano la direzione che questa sta prendendo, identifica

il crinale e le soluzioni possibili – per il medico antico, il paziente con una prognosi infausta non poteva più essere oggetto delle sue cure. Le abilità del medico, in un’analogia importante con quelle dello storico, si compendiano quindi in una capacità previsionale assai più che in quella diagnostica, che oggi invece ci sembra assolutamente necessaria all’arte e alla pratica medica. Studiare, controllare e conoscere i tempi delle malattie, applicando questa conoscenza al paziente, era la principale virtù del medico ippocratico e poi galenista e moderno (JOUANNA 2005).

Quella di *krisis* è una nozione che si sviluppa nell’ambito di una medicina tarata sull’osservazione e sulla cura individuale. Il medico antico, e il suo erede di età moderna, si interessava principalmente al corpo e alla vita di un singolo (meno frequentemente, di una singola) paziente; ne regolava, al possibile, il sonno e la veglia, l’assunzione di cibo e bevande, l’esercizio fisico e mentale, l’esposizione alle arie (cioè ai luoghi) appropriati, l’uso delle passioni dell’anima (NIEBYL 1971). Le cure non erano brevi e si dispiegavano in un tempo di media e lunga durata, fatto che tra l’altro le rendeva poco praticabili per chi, come la maggioranza delle persone, non poteva contare su un orizzonte certo di lavoro, di vita, di nutrimento. Al medico spettava quindi il compito di fornire consigli e prescrizioni individualizzati, non generalizzazioni di tipo nosologico e classificatorio. Naturalmente, non si può fare attività prognostica senza tentare una classificazione dei sintomi; tuttavia questa disposizione al caso individuale è una delle chiavi di spiegazione del relativo disinteresse dei medici antichi nei confronti di quelle che oggi chiamiamo *crisi* epidemiche, cioè malattie comuni a molti individui, il cui decorso è stato più spesso descritto dagli storici (Tucidide, per esempio, descrive la peste di Atene facendo anche uso della nozione ippocratica di *krisis*; GRMEK 1983, MOMIGLIANO 1985).

Le capacità prognostiche del medico erano mobilitate in età moderna anche a proposito di altre e molto diverse *crisi*. Nel 1631, per esempio, un’eruzione catastrofica e impreveduta del Vesuvio provocò una strage e una tremenda impressione in tutta Europa. I medici furono in prima linea nel descrivere e nel proporre interpretazioni di quella che era vissuta come una crisi, e dunque una malattia, del corpo della terra: erano loro a poter interpretare correttamente i segni che avevano preceduto e caratterizzato l’eruzione, per poterne prognosticare il decorso, come si faceva con i corpi umani malati. In uno dei testi più straordinari di questa tradizione, il *Vesuvius ardens* del genovese Vincenzo Alsario Croce (1576-1634), si paragona la malattia che scuote il vulcano a una forma particolare di *cholera*, l’infiammazione dell’intestino che causa violenti accessi di vomito e diarrea (ALSARIO CROCE 1632). Il tentativo dei medici era quindi quello di accreditarsi (a posteriori...) come i migliori interpreti delle crisi periodiche, cioè di fenomeni dotati di una temporalità imprevedibile, quali i terremoti e le eruzioni: periodici come alcune febbri, che oggi sappiamo essere di tipo malarico.

Le crisi della terra erano difficili da ricondurre a un *pattern* periodico evidente, ma accadeva lo stesso anche nel caso delle crisi dei corpi malati. Come raccontano diversi testi moderni, la medicina era caratterizzata da una radicale incertezza: incertezza quanto all’anatomia, i cui dettagli restavano, nonostante sforzi e scoperte, poco chiari; incertezza quanto alla fisiologia, i cui meccanismi sottili, anche nel rinnovamento dei quadri esplicativi proposti dalla chimica e dalla scoperta delle tante “circolazioni” (del sangue, della linfa, del succo che si riteneva bagnasse i nervi), restavano inesplicabili (DI CAPUA 1681). L’incertezza più radicale riguardava, però, i tempi delle patologie e dei loro effetti: non poter conoscere, prevedere e governare compiutamente i processi che si svolgevano nel corpo del paziente era un limite insuperabile, e vissuto come tale. Solo alla fine dell’età moderna si iniziò a raccogliere dati, e quindi a generalizzare, sulle caratteristiche e sui tempi delle malattie “comuni”. La stagionalità dei mali era un’acquisizione antica, già ippocratica; ma altri tempi (per esempio quelli legati all’insorgere delle epidemie) restavano misteriosi, soprattutto una volta tolta di mezzo la cornice astrologica. I racconti di casi e di osservazioni mediche che si leggono nelle raccolte e nelle prime riviste specializzate (la *Miscellanea naturae curiosorum*, pubblicata in Germania a partire dal 1670) danno una grande importanza ai tempi individuali delle

patologie, al loro presentarsi e ripresentarsi, alla loro periodicità; ma non parlano quasi mai di mali epidemici o contagiosi (POMATA 2010).

Esisteva una parte della medicina che non viveva in modo così pressante la questione della determinazione del tempo della *krisis*: era la chirurgia. Una pratica tradizionalmente separata da quella medica, rivolta a curare manualmente traumi come ferite, fratture e bruciature, e in generale le manifestazioni visibili alla superficie del corpo, quando invece al medico, di più alto livello sociale e intellettuale, era demandato l'approfondimento delle malattie interne, di ciò che restava invisibile e che era solo intellegibile. Il chirurgo, che veniva interpellato per le emergenze, non operava in tempi certi e prestabiliti: la caratteristica del tempo chirurgico era essenzialmente la rapidità, una necessità dettata dall'assenza di anestesia, e quindi dall'impossibilità di sottoporre il paziente a trattamenti lunghi e intollerabilmente dolorosi. A partire almeno dal tardo Medioevo, la chirurgia rivendicò con forza la propria efficacia e il proprio carattere razionale, approfittando dell'autorevolezza acquisita sui campi di battaglia, sulle navi delle grandi esplorazioni transoceaniche e poi coloniali, dove c'era gran bisogno di interventi rapidi e immediatamente efficaci – anche se, come spesso accadeva, mortali. La violenza insita nel gesto chirurgico era considerata accettabile, benché sospendesse i tempi lunghi e lenti della guarigione.

Non stupisce che i chirurghi fossero, accanto ai politici e ai magistrati, i protagonisti della cura in caso di epidemia, quando i tempi “normali” e lunghi della medicina erano sospesi e non applicabili. In parte questa presenza dei chirurghi fu dovuta al fatto che si trattava di una professione di minor prestigio di quella medica, cui non era concesso ricorrere alla massima del *cito, longe, tarde* – fuggi presto e lontano, torna il più tardi possibile. Ma in parte questo fu dovuto al fatto che i chirurghi erano liberi dai tempi lunghi e abituati alle emergenze e all'intervento rapido. La nozione di *krisis* e l'analisi del tempo della cura non si applicava alla malattia epidemica, che era quella del corpo politico, cioè non dei corpi individuali, ma del loro insieme. Garantire la sopravvivenza della città e delle nazioni non era questione medica, ma politica: da gestire con tecniche repressive e quasi sempre violente, con l'esercizio del potere in tempi di emergenza, regolando i tempi (dell'allarme, delle quarantene e del loro prolungarsi) secondo logiche non mediche. La ragione e l'ordine della sopravvivenza collettiva erano una delle espressioni della potenza dello stato, non della conoscenza accumulata dalla medicina che puntava piuttosto alla libertà e alla potenza (nel senso di Baruch Spinoza) dell'individuo. Oggi, quando tutto è diverso, dovremmo non dimenticare la lezione del carattere politico, di espressione di potere e di potenza non individuale, della gestione delle crisi epidemiche, e i rischi che sono insiti in questo ordine dei tempi di eccezione.

11.4 Dopo (Giovanni Pizza)

Sono almeno cinque i modi con cui l'antropologia contemporanea studia l'“evento”. Ce lo spiega in un capitolo di un libro in uscita per luglio 2020 Stephanie Mauksch (MAUCSHK 2020), collega di Lipsia da tempo impegnata a osservare con metodo etnografico le imprese del capitalismo contemporaneo coniugando l'antropologia agli studi dell'organizzazione e del *management* imprenditoriale. Secondo Mauksch, l'evento dal punto di vista antropologico è: 1) una finestra sulla società; 2) uno strumento per agire; 3) una forma globale; 4) uno spazio di pratica; 5) un processo. Assumendo qui quale *evento* di scottante attualità l'epidemia globale da coronavirus, ragione dello sgomento collettivo, quei cinque modi mi sembrano avere in comune la possibilità di fare della catastrofe planetaria l'occasione di un rivolgimento positivo. Molti osservatori, infatti – e ce ne sono tanti come noi – sono alle prese con un'impressione nuova: essi hanno a disposizione, o credono di avere, più tempo di prima. Cosa può aiutarci a dire sul momento contemporaneo questa sensazione? Per rispondere alle domande che possono scaturire da quella appena posta, suggerisco di focalizzarci sull'ultimo modo indicatoci da Mauksch: l'evento come *processo*.

Nel cambiamento che ci sta divorando tutti rapidamente in queste ore, devo ammettere che guardo con progressiva simpatia a un'affermazione che mi aveva tempo fa lasciato perplesso: nel 2007, in una sua lezione magistrale poi pubblicata, Tim Ingold (INGOLD 2008) sostenne che l'antropologia e l'etnografia non sono mai la stessa cosa: se l'antropologia guarda comparativamente e criticamente agli esseri umani che abitano il mondo per comparare e generalizzare, l'etnografia è lo strumento che descrive minuziosamente le forme di vita. Abbiamo spiegato spesso come la seconda fosse il metodo della prima. Ma qual è il processo che le unisce? Esaminando riflessivamente quel che ci accade, non ci resta quindi che aggrapparci alla dinamicità della nozione di "processo" che coglie i fatti in divenire, e così proviamo a rendere con gli atti nostri più operosa e feconda la virtù della speranza negli eventi a venire. Com'è noto, uno dei principali fondatori del discorso antropologico, l'inglese Alfred Reginald Radcliffe-Brown, fu l'autore di quella differenziazione (RADCLIFFE-BROWN 1973; cfr. anche RADCLIFFE-BROWN 1968). Già biologo, nel concetto di struttura o di generalizzazione questi sposò la differenziazione netta tra scienze naturali e scienze sociali e la importò tra noi, scindendo l'antropologia dall'etnografia. Beninteso, continuo a pensare che avesse torto: non credo infatti che la prima sia *nomoteticamente* votata a fare generalizzazioni e l'altra sia invece *idiograficamente* impegnata a osservare le persone vive, differenziandosi solo in questo dal metodo storiografico o archeologico. Non possiamo parlare come antropologi senza etnografia, è vero, e non possiamo men che mai indulgere a un deteriore opinionismo; spezziamo certo una lancia a favore di Radcliffe-Brown, ma diciamo anche che un altro antropologo di quella medesima Scuola ebbe ancora più ragione del maestro: penso al principale studioso del mutamento sociale a partire dall'Africa, Max Gluckman. Questi affrontò fin dagli anni Quaranta del secolo scorso il tema della proliferazione di spazi e tempi, suggerendone l'articolazione metodologica nella sua etnografia del mutamento. Cioè, egli considerò l'evento come un processo compreso tra gli estremi di uno strappo storico e di un'istantaneità sociale, tra la rottura e la contingenza. Certo Gluckman guardava alla crisi del secondo dopoguerra, noi a quella dell'epidemia di coronavirus. E oggi le sue idee sul mutamento sono forgiate tra antropologia e filosofia a monitorare l'intensità che promette sviluppi potenziali trasformativi negli eventi esaminati. Ma, metafore militari a parte (è un'altra storia), la crisi attuale e quella post-bellica hanno qualcosa in comune? Nel sistema comunicativo odierno relativo all'epidemia, in verità esse tendono a collassare anche non metaforicamente, come è nel dibattito sulla Germania attuale capo d'Europa, antinazista eppure avversa agli Eurobond, che si sente, certo ingiustamente, rinfacciare l'ampia riduzione del debito di guerra che le fu concesso dopo la sconfitta del suo Führer per ragioni comunque da vagliare. Come avrebbero forse suggerito Gluckman (GLUCKMAN 2019), o il suo allievo più "anziano" Victor Turner (TURNER 2001), parlare di evento come processo significa valorizzare il conflitto che da esso può scaturirne, non procedere occultandolo, per un malinteso senso di autoregolamentazione, di autocensura se non di trasformismo, ma anzi dando voce, corpo e azione alla lotta per il futuro. In questi strani giorni, introducendo un'importante intervista sull'epidemia da coronavirus, Marina Davoli (DAVOLI 2020), epidemiologa dell'ASL Roma 1, ha esordito con estrema chiarezza: «Il tempo secondo me è la parola chiave della gestione di questa epidemia». Ora, agli occhi dell'antropologia non sarà forse "il tempo" la parola chiave, ma "i tempi" al plurale sì, o forse *le politiche del tempo*. Che poi sono quelle che osserviamo nei corpi di persone in attesa, in fila distanziata, per evocare solo una delle paradossali forme fisiche alle quali si sta riducendo la nostra quotidiana esperienza riflessiva della socialità.

In uno tempore, tempora multa latent scriveva nel I secolo a. C. il sommo poeta pompeiano Tito Lucrezio Caro nel *De rerum natura*, e Berardino Palumbo (PALUMBO 2015) ci indica oggi la strada etnografica e antropologica per cogliere all'opera le eterocronie implicite nei tempi anche messianici della lotta politica contro la finanza globale. Questa della pluralità temporale, quindi, è una consapevolezza antica. D'altronde gli studiosi di filosofia e politica, almeno quelli che hanno preso sul serio il concetto marxiano di "classe" (CAVALLETTI 2009) perché disposti a una critica

dell'Occidente (cioè a esaminare le spaventose ineguaglianze che lo caratterizzano), l'hanno sempre conosciuta (BASSO *et al.* 2013). L'hanno ripensata con Gramsci, ad esempio (THOMAS 2011, FILIPPINI 2016, CREHAN 2018). Forse, da questo versante, capovolgerei la metafora quotidiana studiata da George Lakoff e Mark Johnson (LAKOFF, JOHNSON 1982): non «il tempo è denaro», dunque, ma «il (“sudicio” – per dirla in accordo con Marx e anche con gli igienisti) denaro è tempo». Noi proprio quella metafora incarniamo, qui e ora, nelle nostre quattro mura. Per chi quelle quattro mura ce l'ha. Sperimentiamo così, cioè, la strana illusione della dilatazione temporale. L'epidemia è un evento da *day after*. Lo è sempre stato, come si è visto soprattutto dai paragrafi storiografici di questo scritto. Ma qui antropologi e storici guardiamo al futuro, in realtà. Probabilmente potremo sapere e conoscere criticamente solo *dopo*. Solo con le posizioni che dopo si assumeranno concretamente nell'arena sociale globale. Certo ora quel “dopo” lo dobbiamo conquistare. Ma cosa succederà? Molti cercano di prefigurarlo, questo dopo. Qualcuno riesce anche a farcelo intravedere ora. «Cosa sarà?» chiedono alcuni. A rispondere userei il lessico perugino quasi-dialettale e, guardando all'Europa della giornata di ieri ventisette marzo 2020, direi «*Le mosse 'un son belle*».

In conclusione, credo sia meglio lasciare la parola sul domani alla filosofia critica dell'oggi. Impegnato a sondare le virtù virali del momento, e già per questo molto simpatico a me e almeno a quei colleghi disposti a non addossare tutte le colpe all'agente patogeno, il filosofo contemporaneo Rocco Ronchi ci ha suggerito quanto segue:

Ma se il virus ha la caratteristica dell'evento (e sarebbe veramente molto difficile negargli questo tratto) dell'evento deve avere anche la “virtù”. Gli eventi sono tali non perché “accadono” o, almeno, non solo per quello. Gli eventi non sono i “fatti”. A differenza dei semplici fatti, gli eventi hanno una “virtù”, una forza, una proprietà, una vis, cioè fanno qualcosa. Per questo l'evento è sempre traumatico al punto che si può dire che se non c'è trauma non c'è evento, se non c'è trauma non è successo letteralmente nulla. Ora, cosa fanno gli eventi? Gli eventi producono trasformazioni che prima del loro aver luogo non erano nemmeno possibili. Cominciano infatti a esserlo solo “dopo” che l'evento ha avuto luogo. L'evento, insomma, è tale perché genera del possibile “reale” (RONCHI 2020).

Grazie Rocco, a dopo.

11.5 Futuri anteriori (*Pino Schirripa*)

Tra il 1918 e il 1920 quasi tutto il mondo fu investito dalla pandemia di influenza spagnola, che fece un numero altissimo di vittime: si calcola che tra i 50 e i 100 milioni di individui persero la vita. Il paragone con quella grave epidemia è stato fatto più volte in questi giorni, sebbene sottolineando le grandi differenze tra le due situazioni. Vorrei qui proporre alcune riflessioni proprio a partire dalle due epidemie, ragionando su come, in situazioni di crisi e di incertezza, si immaginino i possibili futuri.

Le epidemie, come tutte le gravi crisi, mettono in discussione gli equilibri sociali e la legittimità del potere. Come già ribadito nei precedenti paragrafi, l'epidemia penetra nel tessuto sociale, lo altera, e ribadisce, acuendole, le differenze di classe. Se oggi, rispetto al coronavirus, noi possiamo ragionare su come le diseguaglianze influiscano nella gestione dell'emergenza (chi può stare a casa e chi no, chi è recluso in ambienti angusti e affollati e chi no), per quel che riguarda la Spagnola, analisi epidemiologiche, sociologiche e antropologiche hanno mostrato come quel virus avesse attecchito soprattutto tra le classi subalterne, tra chi viveva in luoghi affollati, che favorivano il contagio, e tra chi non poteva, attraverso l'isolamento, evitare il contatto. Come afferma l'antropologo Didier Fassin, la malattia è l'iscrizione sul corpo dell'ordine sociale, e l'azione del virus non sembra sfuggire a questa regola.

Le pandemie, proprio per la loro natura estremamente virulenta, per l'apparire in forme inedite e repentine, mettono comunque in discussione gli equilibri sociali, perché si manifestano in forme inedite contro cui occorre organizzare una risposta, che ci costringe a ripensare le forme della socialità, e soprattutto a ripensare l'ordine delle cose. Come affermato da Bernardino Palumbo (PALUMBO 2020) nel suo scritto apparso *online* nella rubrica *Storie virali*: «L'epidemia oggi in corso è un ibrido che mette in luce trame e connessioni (salute e società, biologia ed economia, geopolitiche mondiali e immaginari globali)». Si tratta a mio avviso di nuove connessioni temporali, che ci impongono una diversa immaginazione della società.

I futuri, quindi.

Nel 2017, in un documento ufficiale della World Bank sul rischio di prossime pandemie, si affermava: «Non è una questione di se, ma di quando affronteremo la prossima grande pandemia [...] eppure siamo ancora bloccati in un ciclo di panico insostenibile e di negligenza» (YAYEHYIRAD, MIRGISSA 2018, p. 68, che citano il documento della World Bank). Insomma, quello contro cui la World Bank puntava l'attenzione era la capacità dei sistemi sanitari di fare fronte a una possibile pandemia.

Nel 2018, un team di esperti americani ha simulato una pandemia allo scopo di testare la preparazione del governo e delle istituzioni alle sfide poste da una malattia emergente. In questa simulazione, Clade X (questo il nome dato al virus fittizio) si diffuse rapidamente, non essendoci alcun trattamento conosciuto o meccanismo preventivo, e mettendo rapidamente in crisi i sistemi sanitari dei paesi interessati (KERÄNEN 2019).

Il tema della *preparadness*, cioè la capacità di risposta dei sistemi sanitari a nuove minacce, è al centro di un fitto dibattito negli ultimi anni. Eppure, questa epidemia sembra averci colto del tutto impreparati. Le risposte contraddittorie, e spesso tardive, ne sono una dimostrazione. Immaginare un futuro minaccioso non è bastato. La gestione del rischio è stata vista soprattutto in termini di soluzioni tecnologiche per contrastare e contenere le minacce (KERÄNEN 2019, p. 228), senza cioè mettere in discussione gli assunti neoliberisti che hanno portato a un ridimensionamento (più o meno accentuato a seconda dei paesi) del ruolo e delle strutture della sanità pubblica.

Un futuro anteriore, tornando alla Spagna.

Sono africanista, quindi mi concentrerò su quel continente. La pandemia di influenza spagnola raggiunse anche l'Africa. Sebbene non ci siano dati certi sul numero complessivo di vittime, date le difficoltà di controllo sanitario, di certo fu molto alto. In Etiopia, per esempio, la *yehedar besheta*, il nome amarico della pandemia che deriva dal mese *hedar* (che si può situare grossomodo tra metà novembre e metà dicembre) in cui si manifestò con maggior virulenza, è iscritto nella memoria collettiva; ancora oggi, a un secolo di distanza, il 12 di *hedar* vengono bruciati in misura apotropaica i rifiuti in ogni vicinato, per allontanare ritualmente il pericolo di nuove crisi e a ricordo delle misure che l'impero prese per tentare di contenere il contagio (YAYEHYIRAD, MIRGISSA 2018, p. 68). Un modo di ricordare l'evento che è anche un modo di riaffermare il controllo, il ruolo e il potere dello stato in quella situazione di crisi.

Non si conosce il numero di vittime in tutto il continente, poiché mancano stime per molti paesi. Quel che è certo è che le conseguenze si fecero sentire per diversi anni (GEWALD 2007). Il tessuto economico e sociale fu lacerato. Il numero di adulti morti rese difficile la continuazione delle attività, tanto nelle aree rurali che nei centri urbani.

Le risposte delle autorità coloniali alla pandemia furono differenti e spesso contraddittorie. In un suo recente saggio, Terence Ranger (RANGER 2017) ci illustra come le misure prese in Rhodesia furono percepite dai gruppi nativi assoggettati. L'autore parla di una "crisi di comprensione": la risposta delle autorità era vista come inefficace, nei casi migliori, o come addirittura mortifera. In quella crisi di comprensione nacquero nuovi movimenti religiosi, che vedevano la salvezza della pandemia nel rifiuto della biomedicina, così come delle medicine tradizionali. La risposta efficace stava nell'affidarsi al nuovo Dio che avanzava in Africa: il Dio cristiano.

L'Africa, nel periodo coloniale, è stata attraversata da molti movimenti di carattere millenaristico e salvifico (LANTERNARI 1960), quindi questa risposta non deve stupire. Ma, se si va oltre l'evidenza immediata, forse possiamo dire qualcosa sul futuro e su come sia possibile immaginarlo. Il linguaggio religioso, nella sua autonomia e irriducibilità ad altre forme di spiegazione del mondo, fornisce una chiave di comprensione degli eventi. Appadurai parla di facoltà immaginativa come una forma di elaborazione sociale. Ancor di più, l'immaginazione progettuale, prefigurando il futuro, fornisce la possibilità di agire-nel-mondo. Per molti versi è quello che fa ogni immaginazione religiosa. Predicare Dio per pensare il futuro e attraverso ciò agire nell'oggi, proprio per rendere quel futuro possibile.

La nostra società secolarizzata è lontana da questo tipo di lavoro immaginativo. Credo però che, concretamente, oggi lo sforzo di pensare complessivi scenari futuri che prefigurino contesti diversi e radicali alternative sia centrale nella possibilità nostra di agire-nel-mondo.

11.6 Bibliografia

AGAMBEN G., 1995, *Homo sacer. Il potere, sovrano e la nuda vita*, Torino.

ALSARIO CROCE V., 1632, *Vesuvius ardens siue Exercitatio medico-physica ad rigopyreton, idest, Motum & incendium Vesuuij montis in Campania, Romae*.

BARRACLOUGH G., 1955, *History in a Changing World*, Oxford.

BASSO L., BRACALETTI S., FARNESI CAMELLONE M., FROSINI F., ILLUMINATI A., MARCUCCI N., MORFINO V., PINZOLO L., THOMAS P. D., TOMBA M., 2013, *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano-Udine.

BENJAMIN W. 1962, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino.

BENJAMIN W. 1986, *Parigi, capitale del XIX secolo*, Torino.

BLOCH, M. 1950, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino (ed. orig. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris 1950).

BOCCACCIO G. 1992, *Decameron*, edizione a cura di V. Branca, Torino.

CARLINO A., PIZZA G. 2020, *Storie virali*, Atlante, Roma, 16 marzo 2020, <http://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura> (consultato il 4 aprile 2020).

CARR E. H., 1966, *Sei lezioni sulla storia*, Torino, (ed. orig. *What is History?*, New York 1961).

CAVALLETTI A., 2009, *Classe*, Torino.

CERTEAU M., DE 2006, *La scrittura della storia*, Milano (ed. orig. *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975).

CREHAN K., 2018, *Antonio Gramsci. Towards an Ethnographic Marxism*, Anuac, vol. 7, n. 2, Cagliari, pp. 103-150.

CROCE B., 1938, *La storia come pensiero e come azione*, Bari.

DAVOLI M., 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=EojelScTMiM> (consultato il 29 marzo 2020).

DI CAPUA L., 1681, *Parere del signor Lionardo di Capoa divisato in otto ragionamenti, ne' quali partitamente narrandosi l'origine, e'l progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, Napoli.

DIONISOTTI C., 1956, *Discorso sull'Umanesimo italiano*, Verona, ora in DIONISOTTI C., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, 1967, pp. 179-199.

FILIPPINI M., 2016, *Using Gramsci. A New Approach*, London.

FUSASCHI M., 2020, <https://www.facebook.com/michela.fusaschi.9> (consultato il 28 marzo 2020).

GEWALD J.-B., 2007, *Spanish Influenza in Africa: Some Comments Regarding Source Material and Future Research*, Leiden.

GLUCKMAN M., 2019, *Analisi di una situazione sociale nel moderno Zululand*, a cura di M. Gardini, L. Rimoldi, Milano (ed. orig. *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Bantu Studies, vol. 14, n. 1, Johannesburg, 1940, pp. 1-30, pp. 147-174).

GRAMSCI A., 1975, *Quaderni del carcere*, a cura di GERRATANA V., Torino.

GRMEK M. D. 1983, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale: recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec préhistorique, archaïque et classique*, Paris.

HARTOG F. 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris.

HILL C., HILTON R., HOBSBAWM E., 1983, *Past and Present: Origins and Early Years*, Past & Present, 100, (1983), Oxford, pp. 3-14.

INGOLD T., 2008, *Anthropology is Not Ethnography. Radcliffe Brown Lecture in Social Anthropology*, in JOHNSTON R. (a cura di), *Proceedings of the British Academy. 2007 Lectures*, vol. 154, pp. 69-92.

JOUANNA J. 2005, *Cause and Crisis in Historians and Medical Writers of the Classical Period*, in VAN DER EIJK P., *Hippocrates in Context*, XI Hippocrates colloquium, Leiden-Boston, pp. 3-27.

KAPFERER B. (a cura di), 2005, *The Retreat of the Social: the Rise and Rise of Reductionism*, New York-Oxford.

KERÄNEN L., 2019, *Biosecurity and Communication*, pp. 223-246, in BRYAN C. T., HAMILTON B. (a cura di), *The Handbook of Communication and Security*, New York.

LAKOFF G., JOHNSON M., 1982, *Metafora e vita quotidiana*, a cura di P. Violi, Roma (ed. orig. *Metaphors We Live By*, Chicago, 1980).

LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano.

LATOURE B., 2009, *Non siamo mai stati moderni*, seconda ed. it., Milano (ed. orig.: *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, 1991).

LE GOFF J., 1980, *Passato/Presente*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. X, Torino, pp. 496-514.

MAUKSCH S., 2020, *Five Ways of Seeing Events (in Anthropology and Organization Studies)*, https://www.researchgate.net/publication/331733337_Five_ways_of_seeing_events_in_Anthropology_and_Organization (apparso on line nel mese di marzo 2019; consultato il 29 marzo 2020), in corso di stampa in R. MIR, A.-L. FAYARD, *The Routledge Companion to Anthropology and Business*, Routledge, New York (in uscita il 6 luglio 2020).

MOMIGLIANO A., 1966, *Il tempo nella storiografia antica*, in MOMIGLIANO A., *La storiografia greca*, Torino, 1982, pp. 64-94.

MOMIGLIANO A., 1985, *La storia tra medicina e retorica*, in MOMIGLIANO A., *Tra storia e storicismo*, Pisa, pp. 1-24.

NIEBYL P. H., *The Non-Naturals*, *Bulletin of the History of Medicine*, 45, (1971), Baltimore, pp. 486-492.

PALUMBO B., 2015, *Movimenti sociali, politica ed eterocronia in una città siciliana*, *Anuac*, vol. 4, n. 1, Cagliari, pp. 8-41.

PALUMBO B., 2020, *Storie virali. Ibridi*, Atlante Treccani, Roma, 23 marzo 2020 <http://www.treccani.it/magazine/atlan> (consultato il 23 marzo 2020).

POMATA G., 2010, *Sharing Cases: The Observations in Early Modern Medicine*, *Early Science and Medicine*, 15, Cambridge, pp. 193-236.

RADCLIFFE-BROWN A. R., 1973, *I metodi dell'etnologia e dell'antropologia sociale (1923)*, capitolo primo di *Il metodo nell'antropologia sociale*, saggi scelti a cura di M. N. Srivanas, Officina/Etnologia, collana diretta da A. Colajanni, Roma (ed. orig. *The Methods of Ethnology and Social Anthropology*, *South African Journal of Science*, n. 20, 1923, pp. 124-147).

RADCLIFFE-BROWN A. R., 1968, *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano (ed. orig. *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*, London, 1952).

RANGER T., 2017, *The influenza pandemic in Southern Rhodesia. A crisis of comprehension*, in Arnold D. (a cura di), *Imperial Medicine and Indigenous Societies*, Manchester.

RICOEUR P., 1986-1988, *Tempo e racconto*, 3 voll., Milano (ed. orig. *Temps et récit*, 3 vols., Paris, 1986-1988).

RONCHI R., 2020, *Le virtù del virus*, Doppiozero, 8 marzo 2020, Milano, <https://www.doppiozero.com/materiali/le-virtu-del-virus> (consultato il 21 marzo 2020).

THOMAS K., 1963, *History and Anthropology*, *Past & Present*, 24, Oxford, pp. 3-24.

THOMPSON E. P., 1978, *The Poverty of Theory and Other Essays*, London.

TURNER V., 2001, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, introduzione di D. Zadra, postfazione di R. D. Abrahms, Brescia (ed. orig. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, The Lewis Henry Morgan Lectures/1966, 1969).

VEYNE P., 1973 *Come si scrive la storia*, Roma-Bari (ed. orig. *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971).

YAYEHYIRAD K., MIRGISSA K., 2018, *A century after yehedar besheta (the Spanish flu in Ethiopia): are we prepared for the next pandemic?*, Ethiopian Journal of Health Development, vol. 32, n. 1, Addis Ababa, pp. 68-71.