

Ivo Quaranta

Introduzione

Sofferenza sociale

La sofferenza sociale oggi rappresenta senza dubbio uno dei temi centrali della riflessione antropologica (Das et al., a cura, 2000; a cura, 2001; Herzfeld 2001; Jackson 2005; Kleinman 1995; 2006; Kleinman et al., a cura, 1997; Wilkinson 2005). Emerso in seno al dibattito antropologico medico, il concetto di sofferenza sociale ha valicato gli steccati fra i campi e i sottocampi disciplinari per imporsi come variabile ineludibile all'interno di un ideale scientifico i cui criteri di adeguatezza sempre più richiedono all'analista di esplorare il fitto legame costitutivo – e contraddittorio – fra esperienza soggettiva e più ampi processi storico-culturali, senza mai perdere di vista i rapporti di potere che fondano le possibilità storicamente soggettive di esistenza (Quaranta, a cura, 2006).

A livello di senso comune, la sofferenza appare certamente come una dimensione panumana, preculturale, capace, insieme a pochi altri fatti della vita, di sorreggere un'etica e un'epistemologia universaliste. Eppure, a una più attenta analisi, la sofferenza emerge come un fatto squisitamente sociale, che ribadisce la necessità di andare *contro natura*, di cogliere i processi costitutivi di ciò che più diamo per scontato, per dato e dunque per normale. Il concetto di sofferenza sociale ha precisamente questo obiettivo: di mettere in luce quanto l'azione umana sia implicata nel produrre, plasmare, nominare, esperire e lenire il disagio.

Nell'introduzione al primo di un trittico di volumi dedicato a questo tema, così i curatori definivano la sofferenza sociale:

La sofferenza sociale (...) accomuna una serie di problemi umani la cui origine e le cui conseguenze affondano le loro radici nelle devastanti fratture che le forze sociali possono esercitare sull'esperienza umana. La sofferenza sociale risulta da ciò che il potere politico, economico e istituzionale fa alla gente e, reciprocamente, da come tali forme di potere possono

esse stesse influenzare le risposte ai problemi sociali. Ad essere incluse nella categoria di sofferenza sociale sono condizioni che generalmente rimandano a campi differenti, condizioni che simultaneamente coinvolgono questioni di salute, di welfare, ma anche legali, morali e religiose (Kleinman, Das, Lock, a cura, 1997).

Fatto sociale, dunque, che rinvia a condizioni e campi assai differenti fra loro, il cui elemento comune sembrerebbe essere costituito dall'essere conseguenza del disagiato rapporto fra soggetto e ordine sociale, nonché delle modalità in cui tale disagio viene affrontato. La questione fondamentale è, tuttavia, come indagare tale rapporto. Come sottolinea Vee-na Das (1997, p. 563), infatti:

Come rendere la sofferenza significativa rimane un compito formidabile per l'antropologia sociale e la sociologia. Questo deriva in parte dal fatto che una società deve, in qualche misura, nascondere a se stessa quanta sofferenza è imposta agli individui come prezzo della loro appartenenza ad essa, e le scienze sociali possono correre il pericolo di mimare il silenzio della società nei confronti di tale sofferenza.

Come rompere tale silenzio rappresenta precisamente il tema intorno al quale i contributi¹ di questo numero dell'«Annuario» ci invitano a riflettere lungo sentieri diversi, che si incontrano in molteplici punti, ma che si discostano e si scontrano su altri, animando una tensione proficua nell'analisi di quei meccanismi sociali dell'oppressione che incidono i loro effetti nella carne. Meccanismi che, come nota Vee-na Das, sono silenti proprio in virtù del loro essere iscritti nelle stesse forme delle nostre organizzazioni sociali, nei dispositivi simbolici attraverso cui pensiamo la realtà e la nostra esistenza in essa. È su questi temi che il concetto di sofferenza sociale ci invita a riflettere: su quella violenza silente che non percepiamo come tale, proprio in virtù del fatto che l'erosione della sua relatività culturale, della sua profonda arbitrarietà è parte delle nostre stesse modalità storiche di radicarsi nel mondo. Ma nulla di necessario c'è in una tale elisione.

Un'antropologia della sofferenza sociale è dunque un'antropologia assai poco caritatevole, tesa a cogliere il ruolo patogeno dell'azione umana, degli ordini sociali, dei significati culturali; che rifiuta un estremo relativismo come risposta adeguata a un cieco e assai problematico universalismo; è un'antropologia tesa a destare la coscienza dei suoi attori verso i temi dell'equità sociale e dei diritti umani, in un incessante ripensamento del proprio pensiero, animata da una riflessività che va oltre la soggettività dell'etnografo per calarsi invece nel terreno dell'impegno politico del ricercatore; è un'antropologia che, parafrasando

do Gayatri C. Spivak (2002), rivendica il diritto di essere socialmente responsabile; è un'antropologia volta all'analisi dei processi di produzione sociale del sapere e che sottopone allo stesso processo critico le sue interpretazioni, attenta a quali conseguenze sociali e politiche queste possano avere; è, dunque, un'antropologia oramai consapevole dei rischi insiti in una visione essenzialista della cultura e che non vuole ridursi a mera analisi delle rappresentazioni culturali, cogliendo il ruolo che esse possono avere nell'occultare la sofferenza che contribuiscono a produrre.

Violenza strutturale

Paul Farmer è certamente stato uno dei più attivi protagonisti di questa stagione del pensiero antropologico, dando vita a un approccio volto a cogliere l'incorporazione individuale della storia, della materialità del sociale nelle biografie di persone in carne e ossa. È con questo spirito che egli propone un approccio storicamente profondo e geograficamente ampio, capace di calare "l'etnograficamente visibile" in quella rete di processi che lo informano e che lo connettono alle più ampie strutture del potere. Attraverso la rivitalizzazione del concetto di violenza strutturale, Farmer ci invita ad analizzare i meccanismi sociali dell'oppressione, "che sono tanto 'peccaminosi' quanto apparentemente 'colpa di nessuno'" (*infra*, pp. 22). Per violenza strutturale, infatti, egli intende quel particolare tipo di violenza che viene esercitata in modo indiretto, che non ha bisogno di un attore per essere eseguita, che è prodotta dall'organizzazione sociale stessa, dalle sue profonde diseguaglianze e che si traduce in patologie, miseria, mortalità infantile, abusi sessuali ecc.

Prendendo il caso dell'AIDS e della tubercolosi ad Haiti, Farmer mette in luce i processi storici, politici ed economici che hanno prodotto e continuano a produrre tale violenza, così che questa cessa di essere "colpa di nessuno" per venire intesa come frutto di azione umana, di scelte. Se la violenza strutturale affonda le sue lame attraverso la limitazione della capacità di azione dei soggetti che occupano le posizioni più marginali all'interno di contesti segnati da profonde diseguaglianze sociali, ecco che l'infezione da HIV, la tubercolosi, la violenza politica e di genere, le discriminazioni razziali vengono a configurarsi come specifiche modalità in cui la sofferenza sociale si materializza nella vita delle persone, come incorporazione individuale di più ampi processi sociali: la natura viene così socializzata, il corpo emerge a processo storico, il rischio statistico e un beffardo destino si trasformano in responsabilità politica e l'impegno dell'antropologo va oltre l'esame

dei mondi morali locali per ergersi a strumento di critica politica e di azione trasformativa.

Allo stesso modo Brooke Schoepf mette in luce come il genocidio rwandese del 1994, parimenti alle altre azioni di violenza di Stato precedentemente promosse dai governi esclusionisti hutu, vada letto attraverso una attenta chiave storiografica, capace di tenere in conto non solo la produzione sociale delle forme identitarie, ma anche i loro forti legami costitutivi con la formazione delle differenze economico-sociali. Indagata come espressione di precisi interessi politici, la differenza razziale costruita culturalmente emerge come una potente matrice simbolica per mobilitare la popolazione a difesa dei propri interessi economici e dell'impunità dei propri leader.

Se il merito di Paul Farmer è stato quello di aver destato l'antropologia alla necessità di combinare un approccio interpretativo con un'economia politica dell'afflizione, attenta all'esame delle condizioni materiali di esistenza, tuttavia, la sua proposta non è priva di contraddizioni e di rischi latenti². Come nota Vinh-Kim Nguyen (*infra*, pp. 73; 90), infatti, il suo approccio appare informato da una profonda contraddizione: da un lato esso si configura come una critica al riduzionismo biomedico (accusato di elidere le relazioni sociali incorporate nella malattia), dall'altro, però, si impegna a potenziare l'accesso ai servizi biomedici, senza problematizzare adeguatamente le conseguenze della diffusione di tali pratiche e saperi a livello locale.

Certamente, e giustamente, il tema dell'accesso ai servizi sanitari rappresenta un punto centrale nel pensiero di Farmer e nella sua visione del benessere e della giustizia sociale; il problema risiede piuttosto nella mancata considerazione di quanto il potere non entri in gioco solamente nel produrre le condizioni che favoriscono l'oppressione e l'esclusione sociale, ma anche nelle modalità di presa in carico della sofferenza.

Nell'approccio di Farmer cogliamo il riflesso di una più generale divisione del lavoro antropologico: da un lato ci si impegna nello studio sociale delle scienze e delle tecnologie di cura presenti nel Nord del mondo, mentre dall'altro lato, nel Sud del mondo, l'attenzione viene diretta esclusivamente a questioni afferenti al significato e all'ordine morale. La proposta di Nguyen, al contrario, è di indagare i processi generati dalla diffusione dei farmaci antiretrovirali (ARV) in Africa occidentale, mettendo in luce come questi prodotti biologicamente attivi catalizzano processi che ridisegnano le forme della cittadinanza, del sé e della modernità. Adottando una prospettiva biopolitica, ispirata direttamente dai lavori di Foucault e di Agamben, Nguyen mette in luce come "quanto più le ineguaglianze sociali fanno registrare il loro impatto nei corpi degli svantaggiati, tanto più il loro destino è legato alla biologia e alle politiche di intervento su di essa". Prendendo

spunto dalla diffusione degli ARV dopo il 2000 (anno in cui le case farmaceutiche abbassarono i loro prezzi) Nguyen identifica al cuore dei nuovi programmi anti-AIDS una serie di pratiche informate dalla cultura nordamericana dei gruppi di auto-aiuto: si tratta di vere e proprie tecnologie confessionali, in cui la capacità di narrare la propria storia di sieropositività diviene garanzia di accesso, non solo ai farmaci, ma anche a una posizione all'interno delle agenzie di aiuto. Chi emerge come dotato di qualità oratorie, infatti, non sarà utilizzato solo come testimonial per coinvolgere altre persone nei programmi anti-AIDS, ma anche per convincere potenziali donatori a fornire finanziamenti per i programmi stessi.

Nguyen mette in luce come la condizione di sieropositività ha rappresentato per molte persone l'unico modo per avere accesso a una serie di diritti che normalmente ascriviamo al concetto di cittadinanza: il proprio destino emerge sempre più legato alla condivisione di una condizione biologica. È in questo senso che possiamo parlare, seguendo Rabinow (1992), di "biosocialità", termine con cui si rimanda all'emergere di relazioni sociali e di movimenti organizzati intorno a una condizione biologica condivisa. Risulta chiaro, nel caso presentato da Nguyen, come la presa in carico della sofferenza possa risultare in una sua appropriazione all'interno di ulteriori dispositivi di potere, che oggi vedono la loro chiave di volta in quello che Didier Fassin definisce un *ethos* compassionevole: è, infatti, in quanto nuda vita, mera esistenza biologica, che si possono vedere riconosciuti diritti e la partecipazione a quella che Nguyen chiama una modernità derivata.

Il caso dei programmi per l'accesso agli ARV viene così iscritto in seno al più ampio ambito dell'industria umanitaria che oggi, sempre più, interviene (parallelamente ad azioni militari) a sopperire le mancanze degli Stati nazionali nell'assolvere le proprie funzioni biopolitiche (Pandolfi 2005). Tuttavia, Nguyen sottolinea come sempre più il complesso umanitario-militare è ben lontano dall'essere una forma transitoria che entra in scena in casi di emergenza, per emergere invece a forma di bio-sovrantà che corre sempre di più insieme alla globalizzazione delle tecnologie biomediche.

Oltre la biopolitica: *agency* e nuda vita

Il concetto di biopolitica indica dunque un potere che si realizza precisamente attraverso la definizione del concetto di vita: esso rinvia all'emergere della vita stessa tanto come oggetto, quanto come soggetto del potere. Mano a mano che la vita viene sempre più intesa in termini biomedici essa diventa "nuda", isolata dalle sfere del valore e del-

l'etica, come suggerisce Agamben (1995). Nella prospettiva di Agamben, il potere agisce attraverso la capacità di controllare la "nuda vita", non ammettendola a una vita sociale significativa. La vita diviene parte del "potere" paradossalmente proprio attraverso la sua esclusione: è in quanto "nuda vita", corpi sofferenti e da salvare, mera esistenza biologica che oggi gran parte della popolazione mondiale (dagli immigrati irregolari, alle vittime di tortura, ai richiedenti asilo, agli esclusi delle periferie urbane, alle vittime di catastrofi, ai sopravvissuti del genocidio ecc.) si vede riconosciuti quei diritti ascrivibili alla cittadinanza. La nuda vita, in altre parole, emerge come modalità storica di costruzione di rapporti di potere, effetto di specifiche strategie di controllo (Agamben 1995; Fassin 2000; 2001).

Il corpo, dunque, emerge non solo a criterio di realtà e misura di verità, ma anche a terreno per la rivendicazione di diritti, proprio attraverso la propria esclusione da una vita socialmente significativa, come nuda vita insomma. Siamo di fronte a forme di bio-cittadinanza (cfr. Pandolfi 2005), modalità di inclusione che producono forme ben più sottili di esclusione.

Non ci deve stupire dunque che questioni afferenti alla cittadinanza, all'equità e alla giustizia sociale si manifestino intorno alla propria condizione biologica, o alla possibilità di intervento su di essa (attraverso la disponibilità di farmaci, ad esempio). Se il potere si materializza attraverso la sua presa sulla vita, è proprio intorno alla politicizzazione di quest'ultima che oggi vediamo una molteplicità di soggetti lottare per destabilizzare il potere. È rispetto a questi temi che Jean Comaroff ci invita a non schiacciare meccanicamente le nostre analisi su una lettura biopolitica, il cui rischio è quello di offuscare quanto dalla marginalità possano emergere innovative forme di azione politica volte a riqualificare la vita.

La chiave di lettura biopolitica sembra infatti assai rischiosa alla Comaroff se non bilanciata da una adeguata analisi etnografica di come la sovranità è imbricata nei processi del neoliberalismo globale, le cui contraddizioni permettono proprio a chi più è *sacrificabile* di costruire dalla sua marginalità inedite forme di azione politica che possono produrre trasformazioni sociali significative (come nel caso sudafricano della South African Treatment Action Campaign). Sebbene la vittima di HIV/AIDS nel Sud del mondo possa apparire come icona per eccellenze di *homo sacer*, tuttavia, la sua esclusione produce una complessa contro-politica. Certamente tali azioni parlano dall'*interno* del biopotere, ma non per questo non possono giungere in alcuni casi a rovesciare gli effetti discriminatori che gli attuali rapporti di forza producono sui corpi, coniugando la sofferenza con una eziologia sociale critica, rivendicando una vita non più nuda e sacrificabile. Basti pensare alle azioni volte a ottenere l'accesso ai farmaci ARV, che, nota la

Comaroff, non avranno fatto capitolare governi e aziende, ma che hanno comunque ottenuto importanti concessioni.

In tale prospettiva, piuttosto che considerare le questioni locali come il riflesso di un “politico” ipostatizzato, quasi metafisico, si tratta proprio di investigare a livello etnografico le tensioni fra un potere la cui sovranità si fonda sulla *nuda vita* e specifiche forme di vita. Questo è proprio il terreno su cui anche il saggio di Massimiliano Minelli ci conduce, nell’esaminare come lo *stato d’eccezione* può riguardare non solo la presa del potere sovrano sulla *nuda vita*, ma anche l’agire concreto in una *forma di vita* che cambia. Analizzando il concreto dispiegarsi dell’azione quotidiana dei soggetti che operano all’interno di un centro di salute mentale, egli mette in luce come il potere assume i tratti molteplici di relazioni storiche concrete. Se il potere è fondamento dei processi di soggettivazione/assoggettamento³, la sua presa non è tuttavia definitiva, essa piuttosto si realizza in pratiche sociali in cui i soggetti, per quanto catturati in forme di controllo ed esclusione, non vedono mai esaurirsi la propria capacità di azione, certamente radicata nelle forme del potere ma in una continua tensione che possono essi stessi sfruttare.

Giustizia sociale vs diritto umanitario

Se la sofferenza è direttamente legata all’incorporazione individuale e collettiva di più ampi processi socio-politici, al punto che la stessa possibilità di pensare individuo e società come ontologicamente distinti emerge nei termini di una finzione culturale, allora è ovvio che ciò che riteniamo essere il più intimo e personale degli eventi (come il patire) è inevitabilmente implicato in trame storico-sociali. In questo senso la sofferenza è sempre e comunque una questione politica, nella misura in cui chiama direttamente in causa il rapporto fra soggetto e ordine sociale. Eppure oggi, a dispetto di quanto sembra sostenere la Das, il silenzio è stato rotto, e la sofferenza sembra onnipresente: dai media, alle scienze umane, alle azioni umanitarie e filantropiche ecc. Come rendere conto di questa sovraesposizione della sofferenza? Si tratta di un riflesso dei travagliati tempi che stiamo attraversando? Di una moda linguistica? O del fatto che abbiamo noi posto in essere una tale realtà discorsiva? Didier Fassin si pone proprio questo tipo di domande, proponendo di portare avanti contemporaneamente i tre approcci: quello realista, quello nominalista e quello costruttivista, al fine di indagare la politica contemporanea, non tanto attraverso le sue istituzioni, quanto piuttosto attraverso l’ethos che oggi pare animarla. Un ethos compassionevole, ci dice Fassin, che segna un passaggio epocale in cui le questioni dello sfruttamento economico e della classe sociale lasciano il passo alla sofferenza e all’esclu-

sione sociale. Attraverso un'etnografia dei centri di ascolto istituiti in Francia per prendersi carico dell'esclusione sociale, Fassin ci porta ad analizzare criticamente la genealogia della sofferenza e delle modalità della sua presa in carico: dai centri di ascolto all'industria degli aiuti umanitari, dalle guerre preventive alle politiche dei flussi migratori, dal conflitto sociale al disagio del lavoratore ci troviamo di fronte a uno stesso dispositivo che traduce un problema sociale e politico nel linguaggio della malattia e della salute mentale. Siamo di fronte a una politica che si impegna ad alleviare la sofferenza, allontanando al tempo stesso lo sguardo dalle sue cause. Il rischio, ci dice Fassin, è quello di rinunciare a pensare la disuguaglianza e la violenza sociali per quello che sono, preoccupandoci solamente di quello che fanno. Nuovamente l'antropologia cessa di essere esclusivamente un prezioso strumento di critica culturale (impegnata a indagare i processi generativi della datità, mettendone in luce il profondo arbitrio storico), per ergersi a strumento di creazione di alternative categorie culturali per pensare la realtà, e dunque come strumento di critica e di azione politica.

In questa ottica l'esame che la Schoepf offre del genocidio rwandese è esemplare di quanto l'analisi antropologica, da un lato, possa svelare le poste politiche in ballo in certi processi di naturalizzazione dell'arbitrio e, dall'altro, possa impegnarsi in forme di azione sociale (come, ad esempio, nei processi di riabilitazione collettiva e di promozione della giustizia sociale). La posizione della Schoepf è quella di un'antropologa che non può non schierarsi, che non può non cogliere spietatamente le contraddizioni e le violenze che hanno animato non solo la campagna anti tutsi in Rwanda, ma anche la risposta della comunità internazionale, una risposta colpevole di aver sostituito la volontà politica di condannare il genocidio con l'azione umanitaria (preoccupandosi di alleviare la sofferenza al prezzo di allontanare lo sguardo dalle sue cause, come direbbe, appunto, Fassin), partecipando così a quella cultura dell'impunità che ha consentito e favorito il genocidio stesso. È su questo sfondo che, in linea con la proposta di Farmer, Brooke G. Schoepf parla della possibilità di pensare strategie di riabilitazione sociale prossime alle forme d'esistenza locali, fondate sulla giustizia: il primo passo è riconoscere che vi sia stato un olocausto, e su questo senso di giustizia elaborare strategie di rimoralizzazione collettiva in cui una presenza positiva possa radicarsi in un mondo rinnovato, il cui senso è tutto da costruire.

Se si assumono le cause del disagio come oggetto d'intervento, allora non si può non muoversi sul terreno socio-politico, arrivando a ripensare in ottica antropologica lo stesso concetto di cura (cfr. Pizza 2005), giungendo a includervi il tema dei diritti umani, non solo civili e politici, ma anche sociali ed economici, promuovendo così l'equità e la giustizia sociale. Come sostiene Paul Farmer (2003), se è vero che non possiamo

singolarmente modificare i meccanismi sociali dell'oppressione, dobbiamo allora giocare con l'intero mazzo di carte, ognuno impegnandosi nell'ambito della propria capacità di azione e della propria sfera d'influenza, ognuno giocando le proprie carte: "non basta cambiare atteggiamento, ma gli atteggiamenti fanno sì che altre cose accadano" (Farmer, *infra*, p. 44). Il primo passo è certamente rappresentato dalla politicizzazione della natura, dal mettere in luce gli specifici processi attraverso cui l'arbitrio viene naturalizzato, giungendo a legittimare l'oppressione e a occultare le responsabilità. Nel restituire all'azione umana la sua responsabilità generativa, ecco che ciò che diamo per scontato e inevitabile diviene terreno di discussione e di confronto: si tratta, in altre parole, di trasformare l'egemonia (ovvero la naturalizzazione dell'arbitrio) in ideologia (ovvero espressione di specifici interessi sociali) (Comaroff, Comaroff 1991). È in questo senso che Pierre Bourdieu (a cura, 1993) rifletteva sul ruolo della ricerca socio-antropologica della sofferenza sociale:

Sottoporre a scrutinio i meccanismi che rendono la vita dolorosa, addirittura insostenibile, non significa neutralizzarli; far emergere le contraddizioni, non significa risolverle. Ma, per quanto scettici si possa essere circa l'efficacia sociale del messaggio sociologico, non possiamo sminuire l'effetto che esso può avere nel permettere a coloro che soffrono di scoprire le possibili cause sociali della loro sofferenza, e così, di venire liberati dalla colpa; di fare emergere l'origine sociale, collettivamente occultata, della sofferenza sotto tutte le sue forme, comprese le più intime e le più segrete (p. 1453).

Note

¹ A eccezione del saggio di Paul Farmer, già pubblicato in precedenza (2004), tutti i contributi appaiono qui per la prima volta.

² Per una serie di critiche all'approccio di Paul Farmer si rimanda alla sezione dei commenti dedicati al suo saggio, qui presentato in traduzione (AA.VV. 2004, pp. 317-322); si vedano inoltre le osservazioni di Leslie Butt (2002).

³ Con il concetto di soggettivazione Foucault (1982) intese riferirsi a quei processi attraverso cui emergono, all'interno di specifici dispositivi di sapere/potere, le possibilità storiche dell'esserci come soggetto, possibilità che si realizzano tuttavia sempre come uno sfrondamento di possibilità alternative e che dunque necessariamente soggiogano e assoggettano al tempo stesso.

Bibliografia

- AA.VV., 2004, *Comments*, «Current Anthropology», 45, 3, pp. 317-325.
 Agamben, G., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.

- Bourdieu, P., a cura, 1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- Butt, L., 2002, *The Suffering Stranger: Medical Anthropology and International Morality*, «Medical Anthropology», 21, pp. 1-24.
- Comaroff, J., Comaroff, J., 1991, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, vol. 1.
- Das, V., 1997, *Suffering, Theodicies, Disciplinary Practices, Appropriations*, «International Social Science Journal», 154, pp. 563-572.
- Das, V., Kleinman, A., Lock, M., Ramphele, M., Reynolds, P., a cura, 2001, *Remaking a World. Violence, Social Suffering, and Recovery*, Berkeley, University of California Press.
- Das, V., Kleinman, A., Ramphele, M., Reynolds, P., a cura, 2000, *Violence and Subjectivity*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, P., 2003, *Pathologies of Power. Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, P., 2004, *An Anthropology of Structural Violence*, «Current Anthropology», 45, 3, pp. 305-325; trad. it. *infra*, pp. 17-49.
- Fassin, D., 2000, *Entre politiques du vivant et politiques de la vie. Pour une anthropologie de la santé*, «Anthropologie et sociétés», vol. 24, n. 1, pp. 95-116.
- Fassin, D., 2001, *The Biopolitics of Otherness. Undocumented Foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate*, «Anthropology Today», 17, 1, pp. 3-7; trad. it. 2006, “La biopolitica dell’alterità. Clandestini e discriminazione razziale nel dibattito pubblico in Francia”, in Quaranta, a cura, 2006, pp. 303-322.
- Foucault, M., 1982, “The Subject and the Power”, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, a cura, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago (Ill.), The University of Chicago Press; trad. it. 1989, “Perché studiare il potere: la questione del soggetto”, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, a cura, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, pp. 237-244.
- Herzfeld, M., 2001, *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Jackson, M., 2005, *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*, New York-Oxford, Bergham Books.
- Kleinman, A., 1995, *Writing at the Margin. Discourse between Anthropology and Medicine*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Kleinman, A., 2006, *What Really Matters. Living a Moral Life Amidst Uncertainty and Danger*, New York, Oxford University Press.
- Kleinman, A., Das, V., Lock, M., a cura, 1997, *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press.
- Pandolfi, M., 2005, “Sovranità mobile e derive umanitarie: emergenza, urgenza, ingerenza”, in R. Malighetti, a cura, *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell’antropologia*, Roma, Meltemi, pp. 151-185.
- Pizza, G., 2005, *Antropologia Medica, Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci.
- Quaranta, I., a cura, 2006, *Antropologia Medica. I testi fondamentali*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

- Rabinow, P., 1992, “*Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality*”, in J. Crary, S. Kwinter, a cura, *Incorporations*, New York, Zone Books, pp. 234-252.
- Spivak, G. C., 2002, “*L'imperativo di re-immaginare il pianeta*”, in D. Zoletto, G. Leghista, a cura, *Gli equivoci del multiculturalismo*, «Aut-Aut», n. 312, pp. 72-87.
- Wilkinson, I., 2005, *Suffering. A Sociological Introduction*, Cambridge, Polity Press.