

AM



51 / giugno 2021

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI ANTROPOLOGIA MEDICA
FONDATA DA TULLIO SEPPILLI



In copertina

Il Briksdalbreen è un braccio del grande ghiacciaio norvegese del Jotedalsbreen che si sviluppa a 346 m sul livello del mare sul lato Nord nella Birksdalen nella contea di Sogn Fjordane. Soggetto da diversi decenni a variazioni nella sua estensione, a partire dal 2000, a causa dell'innalzamento delle temperature e della diminuzione delle precipitazioni nevose, il ghiacciaio ha iniziato a ritirarsi costantemente fino a perdere tra il 2007-2008 ben 12 metri. La foto è stata scattata da Andrea F. Ravenda nel mese di agosto 2018.



Il logo della Società italiana di antropologia medica, qui riprodotto, costituisce la elaborazione grafica di un ideogramma cinese molto antico che ha via via assunto il significato di “longevità”, risultato di una vita consapevolmente condotta lungo una ininterrotta via di armonia e di equilibrio.

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
Journal of the Italian Society for Medical Anthropology

Fondata da / Founded by
Tullio Seppilli

Biannual open access peer-reviewed online Journal

51

giugno 2021
June 2021



Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute) – Perugia

Direttore

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Comitato di redazione

Roberto Beneduce, Università di Torino / Donatella Cozzi, vicepresidente della SIAM, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa" / Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, presidente della SIAM / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Chiara Moretti, Università di Bologna / Giulia Nistri, Università di Perugia / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia / Elisa Pasquarelli, studiosa indipendente, Perugia / Maya Pellicciari, studiosa indipendente, Perugia / Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Elisa Rondini, Università di Perugia / Pino Schirripa, vicepresidente della SIAM, Sapienza Università di Roma / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino / Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia / Simona Taliani, Università di Torino / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

Comitato scientifico

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasile / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, Francia / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Svizzera / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentina / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, Francia / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia – Institute for advanced study, Princeton, Stati Uniti d'America / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentina / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germania / Elisabeth Hsu, University of Oxford, Regno Unito / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris, Francia / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Raymond Massé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, Messico / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia / David Napier, London University College, London, Regno Unito / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Francia / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spagna / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ilario Rossi, Université de Lausanne, Svizzera / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germania / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italia / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Comitato tecnico

Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguaplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

Editor in chief

Giovanni Pizza, Università di Perugia, Italy

Editorial Board

Roberto Beneduce, Università di Torino, Italy / Donatella Cozzi, vicepresidente of the SIAM, Università di Udine, Italy / Fabio Dei, Università di Pisa, Italy / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa", Italy / Erica Eugeni, independent scholar, Italy / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia, Italy / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, president of the SIAM, Italy / Massimiliano Minelli, Università di Perugia, Italy / Chiara Moretti, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Giulia Nistri, Università di Perugia, Italy / Cristina Papa, president of the Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia, Italy / Elisa Pasquarelli, independent scholar, Perugia, Italy / Maya Pellicciari, independent scholar, Perugia, Italy / Francesca Pistone, independent scholar, Roma, Italy / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Andrea F. Ravenda, Università di Torino, Italy / Elisa Rondini, Università di Perugia, Italy / Pino Schirripa, vicepresidente of the SIAM, Sapienza Università di Roma, Italy / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino, Italy / Alberto Simonetti, independent scholar, Perugia, Italy / Simona Taliani, Università di Torino, Italy / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II", Italy

Advisory Board

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasil / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, France / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Switzerland / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, France / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentine / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, France / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France – Institute for advanced study, Princeton, USA / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentine / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, France / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany / Elisabeth Hsu, University of Oxford, UK / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, USA / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) Paris, France / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Raymond Maseé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, México / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France / David Napier, London University College, London, UK / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, France / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spain / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ilario Rossi, Université de Lausanne, Switzerland / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germany / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italy / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Technical Board

Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguaplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
fondata da Tullio Seppilli

Journal of the Italian Society for Medical Anthropology
Founded by Tullio Seppilli



Indice
Contents

n. 51, giugno 2021

n. 51, June 2021

Editoriale
Editorial

- 11 Giovanni Pizza
AM 51: Percorsi nuovi
AM 51: New Routes

Saggi

- 15 Tullio Seppilli
L'itinerario Marx-Gramsci nella formazione di una antropologia scientifica
Marx-Gramsci Itinerary in the Formation of a Scientific Anthropology
- 43 Osvaldo Costantini, Serena Caroselli
Il nesso casa-salute prima e durante il Covid. Il caso di due donne in occupazione abitativa a Roma
The Home-Health Connection Before and During the Covid. The Case of Two Women in Housing Squat in Rome
- 71 Francesco Diodati
Oltre l'ambivalenza del "care". Indicazioni analitiche sull'antropologia del prendersi cura
Beyond the Ambivalence of "Care": Analytical Considerations for the Anthropology of Caregiving
- 103 Raffaele Maddaluno
Venire a patti con l'"anormalità". Percorsi di risignificazione tra i malati di Hiv in Tigray
Coming to Terms with "Abnormality". Resignification Processes among HIV-positive People in Tigray

Sezione monografica

- 131 Andrea F. Ravenda
La salute al tempo della crisi ambientale. Contaminazioni, causalità, rischio
Health at the Time of the Environmental Crisis. Contamination, Causality, Risk
- 151 Elisabetta Dall'Ò
Cambiamenti climatici, ghiacciai, pandemie. L'importanza di uno sguardo multidisciplinare tra dati climatici, zoonosi e pandemie
Climate Change, Glaciers, Pandemics. The Importance of a Multidisciplinary Look at climate Data, Zoonoses and Pandemics
- 175 Alessandro Guglielmo
Di dèi, umani e galline. Coltivare intimità per vivere con le ferite di Gaia
Of Gods, Humans, and Chickens: Cultivating Intimacy to Live with Gaia's Wounds

- Sezione monografica*
- 209 Giovanni Gugg
Guarire un vulcano, guarire gli umani. Elaborazioni del rischio ecologico e sanitario alle pendici del Vesuvio
Healing a Volcano, Healing Humans. Elaborations of Ecological and Health Risk on the Slopes of Vesuvius
- 249 Fabrizio Loce-Mandes
“Siamo i guardiani dell’ambiente”.
Strategie dell’alimentazione e pratiche agricole per la salute delle comunità locali
“We Are The Guardians of the Environment”.
Food Strategies and Agricultural Practices for the Health of Local Communities
- 275 Vincenzo Luca Lo Re
(Ri)pulire la città. Le pratiche di pulizia nella Città Vecchia di Taranto tra recupero dello scarto e sensibilizzazione ambientale
(Re)cleaning the City. Cleaning Practices in the Città Vecchia of Taranto between Waste Recovery and Environmental Awareness
- 307 Roberta Raffaetà
Il microbioma tra l’umano e il post-umano: piste di ricerca antropologica
The Microbiome between the Human and the Post-Human: Anthropological Research Paths
- Note, interventi, rassegne*
- 329 Gilles Bibeau
Gilbert Lewis (1938-2020). Testament intellectuel d’un pionnier britannique de l’anthropologie médicale
Gilbert Lewis (1938-2020). Intellectual Testament of a British Pioneer of Medical Anthropology
- 341 Raffaele Rauty
Tullio Seppilli, scienziato sociale marxista
Tullio Seppilli, Social Scientist and Marxist
- Riproposte*
- 359 George R. Saunders
L’“etnocentrismo critico” e l’etnologia di Ernesto de Martino
- Fabio Dei, *Presentazione*, p. 359 • George R. Saunders, *L’“etnocentrismo critico” e l’etnologia di Ernesto de Martino*, p. 362 • *Commenti*, p. 392 • *Intervista a Tullio Seppilli*, p. 420
- Recensioni*
- Pino Schirripa, *Le vie della guarigione. Tullio Seppilli e l’idea di una prospettiva scientifica non riduzionista* / *The Ways of Healing. Tullio Seppilli and the Idea of a Non-Reductionist Scientific Perspective* [Jean-Martin Charcot, *La fede che guarisce*], p. 429 •

Recensioni

Antonino Colajanni, *Studi e ricerche antropologiche e socio-mediche recenti in tema di pandemia / Studies and Recent Anthropological or Socio-Medical Research on Pandemics* [Ann H. Kelly, Frédéric Keck, Christos Lynteris (eds), *The Anthropology of Epidemics*], p. 433 • Ivo Quaranta, *Il farmaco come finestra sulla complessità delle cure in Tigray (Etiopia) / Medicine as a Window on Complexity of Care in Tigray (Ethiopia)* [Pino Schirripa, *Competing Orders of Medical Care in Ethiopia. From Traditional Healers to Pharmaceutical Companies*], p. 441 • Agata Mazzeo, *Intossicazioni da vita e da lavoro / Life and Work Intoxications* [Niso Tommolillo, *Gli acidi mi hanno fatto male. Narrazioni operaie dalla Viscosa di Roma*], p. 444 • Mara Benadusi, *La polveriera. Ricerca e attivismo tra le scorie e memorie di un disastro / The Powder Keg. Research and Activism Amidst the Slag and Memories of a Disaster* [Agata Mazzeo, *Dust Inside: Fighting and Living with Asbestos-related Disasters in Brazil*], p. 451 • Adelina Talamonti, *Prefazione / Foreword* [Clara Gallini, *Chiaroscuri. Storie di fantasmi, miracoli e gran dottori*], p. 456

Editoriale

AM 51: percorsi nuovi

Giovanni Pizza

Università di Perugia
[giovanni.pizza@unipg.it]

Abbiamo deciso di aprire questo numero 51 di AM con una conferenza di Tullio Seppilli finora inedita, dal titolo *L'itinerario Marx Gramsci nella formazione di un'antropologia scientifica*. Si tratta di un saggio per noi di grande attualità, pronunciato come lezione circa vent'anni fa, il 18 aprile 2002, che intendiamo rendere disponibile ai lettori e alle lettrici.

Quell'anno l'insegnamento di *Storia dell'antropologia*, tenuto da me, fu interamente dedicato ad "Antonio Gramsci nelle antropologia contemporanee" e Seppilli era stato chiamato a concluderlo con la lezione che qui pubblichiamo. Da un paio d'anni il fondatore di AM era in quiescenza, ma ancora più attivo come presidente della *Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute* e della *Società italiana di antropologia medica (SIAM)*, nonché direttore di questa rivista AM.

L'allora *Dipartimento Uomo & Territorio* presso l'ateneo perugino era diretto da Cristina Papa, attuale presidente della *Fondazione*, e fu lei a introdurre l'argomento e il relatore a un pubblico molto ampio ed eterogeneo, composto da tanti colleghi, da numerose persone motivate all'ascolto provenienti da ogni luogo e in particolare dal Centro Italia, da differenti generazioni di allievi di Seppilli e da tutti i collaboratori del seminario "Gramsci". Uno di questi ultimi al termine di quella lezione commentò suggestivamente dicendo che Seppilli non aveva parlato *di* Gramsci ma *come* Gramsci.

Il nostro maestro e fondatore aveva appena terminato di parlare, seguito dall'ovazione della Sala delle Adunanze, una sala affrescata di Palazzo Manzoni, sede della Facoltà di Lettere e Filosofia e gremita per l'occasione, quando si avviò il dibattito. Fra coloro che presero la parola ci furono Cristina Papa, Maya Pellicciari, Giovanni Pizza, Raffaele Rossi, Pino Schirripa, Filippo Zerilli.

È stato decisamente emozionante rimettere a posto il testo. Si avvertiva come il suono della voce di Seppilli, quel tono insieme riservato e incisivo con il quale egli sottolineava, spesso, l'urgenza di un'antropologia gramsciana, che fosse in grado di (ri)fondare, a partire dalla società italiana, una potente critica del senso comune tardocapitalistico. Noi oggi pensiamo come lui che l'antropologia medica debba implicare sempre una presenza umana impegnata e operativa, volta a fronteggiare le ineguaglianze sociali su cui si fonda il neoliberismo contemporaneo. I frutti del nostro consistente lavoro collettivo sono ormai evidenti. Se già questo numero 51 è per ampiezza più piccolo del precedente, l'obiettivo futuro è quello di ridurre ulteriormente i volumi per arrivare stabilmente a un massimo di duecentocinquanta pagine. Vogliamo una AM densa, ma non elefantiaca, con un ampliamento sostanzioso ed efficiente dell'interfaccia telematico, che sia espressione di profonda innovazione nella sua processualità comunicativa e tenga conto parimenti della necessaria continuità con la rivista cartacea che tanto abbiamo amato.

Questo numero presenta in tutta evidenza una sezione monografica dedicata alla *Salute al tempo della crisi ambientale* e curata da Andrea F. Ravenda, allora collaboratore del seminario Gramsci, indicato da Seppilli quale candidato al Consiglio direttivo della SIAM e oggi ricercatore presso l'Università di Torino. La sezione seleziona scritti provenienti da un seminario del terzo Convegno nazionale della Società italiana di antropologia medica (SIAM) e ampiamente rivisti ai fini della stampa. In essa assistiamo a un vero e proprio sviluppo strategico di tematiche attuali per il futuro dell'antropologia medica contemporanea, come le questioni fondamentali della contaminazione ambientale, le ridefinizioni del rischio e delle cause che lo determinano, i conflitti dell'"antropocene" e le frizioni sociali prodotte dal mutamento climatico.

È nella dialettica continuità/discontinuità che intendiamo dunque operare, garantendo, per esempio, il progressivo ripristino delle numerose rubriche "classiche": lo abbiamo fatto per il numero passato con *Lavori in corso* e lo rinnoviamo qui con *Note, interventi, rassegne*, contenente la nota di Gilles Bibeau dedicata a Gilbert Lewis (1939-2020) e quella di Raffaele Rauty per Tullio Seppilli (1928-2017), e con le *Riproposte*, che pubblicano una ripresa della traduzione del noto saggio di George Saunders (1946-2020) dedicato a Ernesto de Martino, che apparve molti anni fa ad opera di Fabio Dei.

Infine, fra le numerose e autorevoli recensioni che danno conto del dibattito attuale in antropologia medica, ripubblichiamo la prefazione molto

recente scritta da Adelina Talamonti per il primo libro postumo di Clara Gallini (1931-2017).

Con una memoria necessaria, che ci spinge all'opera e a non rassegnarci dinanzi alle ineguaglianze planetarie del presente che erodono l'universalità del diritto alla salute, vorremmo perseguire nuovi percorsi, per contribuire al lenimento delle sofferenze umane studiandole con rigore.

Di dèi, umani e galline

Coltivare intimità per vivere con le ferite di Gaia

Alessandro Guglielmo

Studioso indipendente

[alessandro.guglielmo152@gmail.com]

Non sei solo tu a essere te stesso.

Tu sei presente nelle azioni di altri uomini, e questi, senza saperlo, sono con te in ognuno dei tuoi giorni.

E non commetteranno delitto senza che la tua mano si unisca alla loro.

Non precipiteranno se tu non precipiterai con loro, e non si rialzeranno se tu non ti rialzerai.

La loro strada verso il tempio è la tua strada, e se loro si dirigono verso la terra desolata, quella è la tua stessa meta.

KAHLIL GIBRAN 2013: 57-58.

Abstract

Of Gods, Humans, and Chickens: Cultivating Intimacy to Live with Gaia's Wounds

Through this essay, I will explore the ethicopolitical trajectories of the capacity for intimacy. Such capacity has already been observed in the context of Christian charismatic practices and is considered to be engrained in the constitution of a "Sacred Self". It has also been observed as constituting embodied models of intersubjective encounter. Using my fieldwork experience in a Non-Traditional Modern Advaita sanctuary, a spiritual school based on non-duality, I will observe this capacity outside of the individual boundaries, thus constituting models for relating with the world. Therefore, I will show how the capacity for intimacy can shape embodied care processes in an interspecific framework.

Keywords: Advaita, Medical Anthropology, Ecological Anthropology, Multi-species ethnography, Care

Nel tentativo di raccontare una storia «insieme a delle creature storicamente situate» (HARAWAY 2019: 30), accettando «i rischi e le gioie di comporre una cosmopolitica più vivibile» (*ibidem*), vi porterò in un luogo non lontano, né fuori dal comune, eppure intimamente connesso alle traiet-

torie transnazionali del mercato: il pollaio di un anonimo santuario *Non-Traditional Modern Advaita* (LUCAS 2014)¹. Nel pollaio di questo *ashram* ho lavorato per svolgere la *sevā*, il “servizio senza sé” che avrebbe favorito la mia immersione nelle pratiche e nelle modalità d’uso del corpo degli attori sociali. Scopo di questo articolo sarà quello di osservare lo sviluppo di una «capacity for intimacy» (CSORDAS 1997: 157) nella costituzione di una relazione di cura a livello interspecifico, all’intersezione fra traiettorie sociali, politiche ed ecologiche. La capacità di intimità sarà in tal modo osservata nelle sue potenzialità eticopolitiche e nei suoi risvolti incorporati in esseri umani e non-umani.

Le piume, le feci, il sacro: vivere nell’ashram

La *sevā*, una pratica religiosa originatasi nel subcontinente indiano, è un fenomeno incredibilmente multiforme. Per comprenderla, può essere utile leggerla all’interno della più ampia cornice della *bhakti*, l’amore devozionale per la divinità, rintracciabile già anticamente nei testi sacri delle *Upaniṣad* (MILANETTI 1988: 10). Soprattutto a partire dal medioevo indiano, durante il quale si diffuse l’idea per cui ciascuno potesse «giungere alla comunione con il Supremo» (ivi: 56), tramite questo amore il fedele percepiva la divinità entrare in ogni angolo del quotidiano: questi intratteneva con essa un rapporto personale che, con il tempo, lo avrebbe portato alla scoperta dell’identità tra la sua anima individuale (*ātman*) e quella universale (*brahman*) (cfr. MILANETTI 1988). Questo amore spesso prevedeva la necessità di un completo abbandono alla divinità, l’offerta di tutto il proprio orgoglio “ai piedi del Signore”, come scriveva il poeta Kabīr (1398 ca.-1492 ca.) (in *ibidem*: 65). Il mistico bengalese Caitanya (1486-1533) è invece ricordato per lo slancio emotivo della sua devozione, capace di condurlo alle vette più alte dell’estasi come ai più profondi abissi di sconforto, e di trattenerlo per giorni e notti intere in stati di esaltazione mistica (ivi: 39). Un esempio di *sevā*, intesa come strutturata pratica devozionale di servizio alla divinità, è rintracciabile proprio nella tradizione di Caitanya: tale servizio, chiamato *mūrti-sevā*, prendeva la forma di una cura rivolta all’immagine del dio Kṛṣṇa, considerata sua piena manifestazione e dunque venerata e servita come tale (VALPEY 2006). Molti autori concordano poi nel collocare la prima attestazione moderna di questa pratica nell’incontro tra il maestro Ramakrishna (1836-1886) e il suo allievo, Vivekananda (1863-1902), (cfr. ad es. HALBFASS 1988; 1995; BECKERLEGGE 2006). L’amore devozionale verso la divinità (*bhakti*), secondo Ramakrishna, si concretizzava nuovamente nel

servizio reso alle immagini sacre (*mūrti*) e, tutt'al più, al guru e ai suoi discepoli (BECKERLEGG 2006: 125). L'idea di devozione in Vivekananda era diversa: una forma di servizio sociale esteso ai poveri, ai malati e, in generale, ai più deboli, inteso esplicitamente a considerare l'essere umano (*jīva*) in quanto piena espressione del dio Śiva, come riferito dallo stesso Ramakrishna in un momento di estasi mistica (BECKERLEGG 2011: 42). In questa visione erano dunque gli oppressi a dover essere serviti in quanto incarnazione divina: provvedere alle loro necessità significava prestare servizio devozionale al dio Śiva. Lo studioso di religioni Gwilym Beckerlegge, analizzando gli insegnamenti di Ramakrishna, trova nella sua dottrina pochi riferimenti ad una forma di servizio civile istituzionalizzato: addirittura, questi si sarebbe più volte pronunciato contro un tipo di pratica simile, temendo che potesse condurre allo sviluppo dell'ego (BECKERLEGG 2006: 87-91). In parte strumentalizzata, questa pratica è finita anche per essere promossa da movimenti nazionalisti moderni, come il Rashtriya Swayamsevak Sangh (Rss), che hanno ridotto la tensione universalista di Vivekananda argomentando che una tale visione, per la vastità del suo respiro, poteva condurre ad un'immobile inerzia: più sensato era allora trasformarla in un servizio ad un "Onnipotente con qualche limitazione" – ovvero, rivolgersi al solo "popolo Hindu" (BECKERLEGG 2011: 44). Essendo la *sevā* una pratica devozionale così eterogenea, per gli scopi di questo articolo sarà sufficiente comprenderla come un servizio che, nelle sue varie declinazioni, è rivolto a delle entità mondane intese come espressioni divine, ed è incluso in un percorso spirituale (*sādhana*) inteso a riconoscere sé stessi e il mondo come identici alla divinità².

Nell'*ashram* che ha ospitato la mia ricerca, la *sevā* prende la forma di un servizio rivolto a tutte le entità, gli spazi e gli oggetti che ruotano attorno al luogo, ed è intesa come dispositivo di efficacia volto ad applicare la conoscenza derivata dalle meditazioni e dai *satsang* (gli incontri dialogici con il maestro, qui pratica centrale di cui la *sevā* è sostegno aggiuntivo). Attraverso la partecipazione etnografica ho potuto osservare come la *sevā*, in quanto estensione locale del *satsang*, tenda ad istituire una «tecnica dell'attenzione, dell'ascolto e del dialogo» cui efficacia risiede nel «processo di relazione» riguardante «le relazioni 'umane' e 'l'umanità' delle relazioni» (PIZZA 2016: 229-230). Una relazione di cura che diventa disposizione verso il mondo e le sue diverse manifestazioni, percepite dal corpo come metonimie (LAKOFF, JOHNSON 1980) dell'Uno divino, cui essenza è non-differenziata. Incontrare Geoffrey³, un imponente uomo dagli occhi chiari e profondi che, quotidianamente, cammina per tutto il territorio

dell'*ashram*, è stata per me la prima occasione per riflettere su questa relazione. La sua *sevā* è quella di benedire, con le polveri e i fumi dell'incenso, ogni entità che incontri il suo percorso: praticanti, residenti, ospiti, animali, utensili, mezzi di trasporto. Nuvole di fumo sfiorano così i contorni delle immagini sacre come dei pilastri degli edifici, le statue del Buddha insieme alle barrette di cioccolato disponibili nello spaccio, le "sedie-del-maestro"⁴ come i devoti che passeggiano per l'*ashram*. In tal modo i praticanti costruiscono se stessi antropopoieticamente (REMOTTI 2013) costruendo l'ambiente culturale in cui sono immersi: l'atto di santificare, abbattendo le distanze tra l'officiante e il beneficiario, cancella nel frattempo le differenze categoriali tra i due e il resto dell'ambiente. In un'ottica ecologica (INGOLD 2004), questo equivale ad osservare la costruzione di un bandolo pratico e percettivo che intesse l'organismo agli elementi del suo ambiente, portandolo ad un funzionamento incardinato alla sacralizzazione vicendevoles del mondo abitato e del corpo che lo abita. L'organismo, la sua attività e il contesto materiale in cui si esprime emergono come unificati in questa pratica che ne afferma l'essenza divina: in tal modo la sacralità trasforma il quotidiano, facendolo collimare con l'extra mondano nel (e attraverso il) corpo stesso. Praticare tale purificazione del territorio, insomma, può essere inteso come una decostruzione capace di abbattere metonimicamente (LAKOFF, JOHNSON 1980) le concezioni che separano ambiente e organismo: è sacro colui che sta santificando ed è sacro ciò che viene santificato; è sacro l'atto della santificazione, tanto che il sacro diventa l'unico referente stabile e non dicotomico tra gli elementi dicotomici, l'unico interpretante e, per eccellenza, il metonimico "termine-che-sta-per" (*ibidem*). In tal modo possiamo pensare lo spazio stesso come incorporato in senso stretto: prodotto e produttore del corpo, è capace di plasmarlo ed esserne plasmato attraverso i moti dell'azione, della sensazione e dell'emozione. Uno degli esempi più emblematici di ciò è stato vedere Geoffrey benedire un veicolo a tre ruote, adornandone il finestrino con le polveri sacre *kumkum* e *vibhūti* allo stesso modo in cui adorna la fronte dei praticanti dopo la fine del rituale di offerta (*pūjā*) a Śiva. Un estratto dal diario di campo si rivolge proprio al compito di quest'ultimo:

Varcata la soglia del cortile esterno, in pietra, mi siedo ad aspettare l'inizio della cerimonia guardando il paesaggio che nel verde, nel marrone e nell'azzurro si estende a perdita d'occhio, lasciando intravedere qui e là piccoli agglomerati di case contadine o, indugiando con lo sguardo nel circondario, le strutture dell'*ashram* che sembrano crescere insieme alla foresta stessa come fossero sottobosco. A pochi passi da me c'è Geoffrey, [...] la stessa persona che, genericamente, percorre tutti i luoghi armato di

turibolo e incensi in gran numero per benedirli insieme agli esseri che li abitano; in questo momento sta spazzando il vialetto che conduce all'interno del tempio. Pian piano mi si avvicina, svolgendo il suo compito e, non appena abbastanza vicino da potermi parlare a bassissima voce, si china leggermente verso di me, chiedendomi: «do you know why I sweep the temple's floor every morning?». Sorridendogli, scuoto la testa: voglio sentire cos'ha da dirmi. «It's because each day a Buddha could walk on it. Maybe, today will be you!»⁵. Sorride con uno sguardo d'intesa e complicità, tornando a svolgere diligentemente la sua mansione mentre ridacchio tra me e me. Il tono era semiserio, non era quello di qualcuno che sta comunicando una sacra verità dottrinale, ma nemmeno quello di una battuta di spirito casuale o situazionale, di quelle che si fanno per sciogliere il ghiaccio (estratto dal diario di campo, 10 maggio 2019).

In quel momento Geoffrey non stava semplicemente spiegando il suo compito: lo stava al contempo svolgendo, anche nel comunicarmi quella frase. Sono infatti sicuro che non abbia percepito alcuna interruzione mentre sacralizzava il cortile del tempio non con un atto parziale, ma con la presenza tutta, espressa come un processo più che come una sostanza discreta. La sua frase istituisce una potenzialità inscritta in quel tempo e in quello spazio – la possibilità del riconoscimento di Dio, o dell'illuminazione. Il suo gesto è, così, al contempo prodotto e produttore della sacralità del suolo che spazza quotidianamente, parte integrante dell'atto di santificare e, al contempo, della cosa che viene santificata, collegando corpo, emozione e materialità in un unico continuum. Tornerò successivamente sulla connessione tra gli orizzonti culturali, l'ambiente e il corpo degli attori sociali; per adesso, torniamo alla materialità del nostro santuario.

L'*ashram* ospita il maestro e circa una cinquantina di residenti stabili, sia donne che uomini, a cui si aggiungono altri residenti occasionali e, in particolari periodi, una miriade di ospiti che visitano il posto, soggiornandovi anche per qualche giorno. Sorge in un territorio prevalentemente collinare, dove lo sterrato ocra cede terreno a infinite tonalità di verde, dal più scuro e legnoso al più chiaro e aspro: la ricca vegetazione si fa presto padrona di tutti gli spazi non attraversati dalle sottili stradine piene di brecciolino, ed è controllata dagli stessi residenti a causa dell'alto rischio di incendi durante i mesi estivi. L'aria qui è densa dei richiami dei grilli, delle rane e dei tanti altri non-umani che condividono questo spazio con gli ominidi: cani, gatti, carpe, rane, bisce, grilli. Alcune galline e un tacchino abitano poi in un ampio pollaio, diviso in due zone aperte e una al chiuso, dove varie file di bandiere tibetane sono lasciate svolazzare accanto alle *mūrti*⁷ dei maestri riconosciuti dalla comunità. Qui Elen, una residente

Fig. 1⁶.

con occhi luminosi, capelli rasati e immancabili stivali da lavoro, compie la sua *sevā*. Elen è stata mia mentore nel pollaio: con pazienza infinita, mi ha insegnato a muovermi in quel luogo estraneo e imprevedibile.

Ho fatto da poco colazione: in silenzio, lentamente, fumo la prima sigaretta della giornata [...]. Sono ancora a metà quando mi arriva un messaggio Whatsapp da Elen, la donna che pazientemente mi ha introdotto alla prima *sevā*: la cura del pollaio dell'ashram. Do le ultime boccate alla sigaretta, poi la getto nel contenitore di vetro che raccoglie le cicche avviandomi verso il pollaio. Elen si prende cura di tutti gli animali dell'ashram, che si fidano di lei e la seguono come un'ombra: si rivolge continuamente a Radha, la cagnolina, ai tanti gatti o ai volatili del pollaio come fossero suoi pari, li chiama ciascuno per nome e conosce il linguaggio dei loro corpi a menadito. [...] Il re di questo pollaio non è un gallo: è invece un gigantesco tacchino di nome David, ed è con lui che bisogna negoziare la propria presenza nell'aia. Alto circa un metro e mezzo, con un becco lungo poco meno di una mia mano, David si aggira nell'aia tenendo sempre un occhio alle sue tre compagne, che agli occhi di un ominide apparirebbero come i suoi affetti – e le sue preoccupazioni – più grandi. Ma ci sono altri abitanti di questa zona dell'ashram: Surya, il gallo più anziano, poltrisce annoiato con un'ala fasciata, mentre altre galline beccano tutt'intorno. Nel frattempo, nello stesso pollaio, sonnecchia Supta, un gatto la cui cura rientrava

nei miei compiti [...]. La sua presenza, calma e sorniona, è completamente accettata dagli altri inquilini, che non si scompongono né interrompono i loro impegni se questo gli passa a fianco, del tutto indifferente. Elen mi spiega come approcciarsi al padrone del posto, David: dice che bisogna essere “vuoti”, cosicché quello senta tale qualità e non ansia o paura, che lo provocherebbero ad attaccare. A tal proposito, mi racconta di un ragazzo grande e grosso che, proprio perché ansioso nei confronti del possente David, ne attirava sempre l'ira e veniva rincorso per tutto il pollaio (estratto dal diario di campo, 18 aprile 2019).

Interessante è stato notare come Elen non attribuisse la responsabilità di questi eventi al volatile David, ma alle qualità interiori dell'essere umano incaricato di servirlo. Proprio perché questi lo temeva, e nutriva tale sentimento attraverso l'uso dell'attenzione, David reagiva, e lo inseguiva: David sentiva che quel ragazzo prendeva sul serio la sua paura, e così faceva lui stesso. Elen, con quel racconto, cercava di comunicarmi che *loro sanno*. Tramite un atto di soggettivazione – e nell'ambito di un orizzonte culturale che si basa sull'assenza di un soggetto stabile al di fuori del Dio non-differenziato – Elen, attingendo alla sua esperienza plasmata dal contesto, mi stava dicendo che quegli animali avrebbero saputo cosa io avrei sentito, e come avrei gestito quella sensazione. Avrebbero saputo, e incorporato questa conoscenza nel reagire di conseguenza. Pur essendo facilmente interpretabile come un processo di antropomorfizzazione, l'uso di questa sola categoria ci impedirebbe di cogliere la complessità delle percezioni e delle concezioni che si intrecciano nel produrre questa lettura. L'appercezione (cfr. CROSSLEY 2001: 132) di Elen nel guardare quel tacchino è invece attraversata da nozioni cosmologiche e soteriologiche, influenzata dall'esperienza e della pratica culturale, co-costruita nella relazione con il non-umano e con il non-differenziato attraverso una prassi insieme emozionale, simbolica e corporea.

Definire la mia posizione in quel luogo è stato dunque un processo graduale, che ha richiesto correzioni vicendevoli tra me e gli esseri che mi insegnavano a prendermi cura di loro. Ho dovuto imparare a muovere i miei passi con consapevolezza sotto l'attento sguardo di David, sempre posato su di me, pronto a minacciarmi non appena mi avesse percepito troppo vicino alle sue compagne; ho dovuto aprirmi ad essere istruito da quel tacchino in una comunicazione incorporata ed empatica (LOCKE 2017: 364) che aveva il rispetto e l'ascolto reciproco come presupposto. Solo in tal modo sarebbe stato possibile aggirarmi nel suo spazio: attraverso una capacità di comunicazione preverbale, eppure efficace nel trasmettere contenuti operativi, diventando quasi invisibile nel deambulare, sempre più minuto e composto

nell'usare il corpo in presenza di un essere che avrebbe potuto ferirmi gravemente, se lo avesse desiderato. Lentamente ho iniziato a comprendere il comportamento di Śurya, il gallo, incredibilmente pronto a riconoscere malattie e infezioni nelle sue compagne: era il suo modo di porsi nei loro confronti a comunicarmi, per primo, che qualcosa non andava. Allo stesso tempo, pulire la sua casupola dalle piume e dalle feci, aprirne le piccole finestrelle per il cambio d'aria stando attento a non spaventare nessuno degli ospitati, ha aiutato a concepire la mia pratica di servizio come una vera e propria *sevā*, un "lavoro senza sé" nei confronti di qualcosa che, come il mondo tutto, è metonimia e incarnazione del divino.

Tutto ciò ha comportato un «process of becoming» (HARAWAY 2008) instaurato tra me e gli abitanti del pollaio, che lentamente hanno iniziato ad abituarsi alla mia goffa presenza e alle mie incapacità, smettendo di temermi grazie all'*enskillment* (INGOLD 2000) fornitomi da Elen. Pian piano le nostre prossimità sono diventate più prossime, e più possibilità di dialogo sono andate dischiudendosi man mano. Tenere Śurya delicatamente da sotto la pancia, mentre Elen cambiava la fasciatura alla sua ala, ha fatto emergere la dimensione profondamente tattile e prossemica del rapporto interspecifico, in cui la pressione delle mani deve dosarsi tra forza e gentilezza nell'aggiustarsi alle necessità del loro ospite che scalcia e si ribella, secondo lei, proprio quando non sente sicurezza nell'altro; affermare una gallina per medicarla richiede pazienza e calma quanto fermezza e prontezza. Tra gli eventi che possono rappresentare gli esempi migliori di questa forma di comunicazione corporea e interspecifica, l'occasione dell'arrivo di una nuova mangiatoia è di certo quella che ricordo con più piacere. Presentatami con gioia da Elen, questo meccanismo consisteva in una scatola di metallo rialzata in cui inserire il cibo; sotto di questa, un pedale avrebbe consentito di aprirne il contenuto in qualsiasi momento. Elen era particolarmente felice, perché questo avrebbe consentito alle galline di nutrirsi autonomamente – il problema era insegnare loro la funzione di quel pedale. In mia presenza, Elen ha tentato di porre del cibo sul pedale per attirare la loro attenzione: prima l'una, poi l'altra, alcune hanno iniziato ad avvicinarsi, facendo scattare il meccanismo e vedendo così altro cibo rilasciato. È stato attraverso il tempo, i tentativi e i fallimenti che corpi umani e volatili sono riusciti a comprendersi, entrando in comunicazione. Mi piace credere che oggi, a distanza di anni, tutte abbiano imparato, e mangino autonomamente in quello spazio in cui le ho viste scorrazzare serene.

Nell'*enskillment* (INGOLD 2000) specifico che Elen ha cercato di farmi incorporare, insegnandomi insieme ai suoi compagni non-umani come mettere al servizio il mio corpo, rientrano tutte quelle dimensioni emicamente considerate come prodotte da un certo ambiente interiore, assimilabile alla meditazione e chiamato esso stesso *satsang* (stavolta inteso come qualità interiore più che come pratica culturale). Nelle pratiche locali, sensazioni come paura e inquietudine dovevano essere non già represses, quanto piuttosto slegate dall'attenzione somatica (CSORDAS 1997: 70) e dall'intenzionalità (cfr. ad es. CROSSLEY 2001), in modo da utilizzare quella stessa attenzione in un modo del tutto nuovo. In tal modo, attraverso un processo di «efficacia incrementale» (CSORDAS 1997: 60), diventava possibile un ascolto eccedente gli organi di senso uditivo, ma collocato nella stessa presenza di più corpi in relazione che hanno da imparare ad aggiustarsi vicendevolmente per comprendere le necessità dell'altro. È forse per questo che la stessa Elen, ascoltando le mie preoccupazioni circa la poca destrezza che mi contraddistingue, ha sorriso dicendomi «allora questa è proprio la *sevā* adatta te!»⁸. Il contatto, la comunicazione e la cura nei confronti delle entità non-umane è qui vissuta, come la *sevā* in generale, come un'occasione per approfondire la propria conoscenza del Sé – la Verità non-fenomenica e divina che si cela dietro l'illusione del sé empirico e della dualità. Questa Verità non-duale, emicamente, è percepita come *sat-cit-ānanda*, essere-coscienza-beatitudine (cfr. ad es. MAHARSHI 2012: 50), ed esperita come terreno esistenziale di qualsiasi forma di significato, concezione o percezione, precedente e assoluto da qualsiasi pratica utilizzabile per accedervi e al corpo stesso. In un pollaio dove le differenze tra dèi e galline divengono incerte, la cura emerge come una pratica proteiforme e vicendevole: non troviamo solo un concerto armonico tra guaritore e paziente, caratteristico dell'efficacia (cfr. PIZZA 2016), ma una performance che non può prescindere dagli elementi materiali e non materiali, biotici e abiotici che gravitano attorno alla relazione di cura, di cui essi stessi sono attori. Così le galline, il colore del cielo, l'odore delle feci, il suono del vento e il pompare del proprio cuore compongono un unico bandolo esperienziale che, colto all'interno di quell'uso particolare dell'attenzione somatica, permette la percezione (o il riconoscimento, in termini emici) di tale *sat-cit-ānanda* e della propria identità con essa. Tale forma di vicinanza interspecifica, insomma, fa parte della relazione di cura instaurata tra corpo e mondo attraverso l'abituazione alla pratica del *satsang* – è parte del *sāadhanā*⁹ di Elen, ed è stato parte anche del mio. Nel frattempo, promuove un'alleanza sbilenca tra uomini e gallinacci, in cui è difficile stabilire quali siano le necessità e

per chi, chi sia simbiote di chi, e quale tipo di comunicazione si instauri (e se, del tutto): uomini e galline, in questo rapporto, ci guadagnano e perdono costantemente, ponendo in scacco una lettura puramente utilitarista e gerarchica della coevoluzione (cfr. ad es. HARAWAY 1991; TSING 2015). È importante sottolineare, insieme ad Anna Tsing (2015), l'importanza di non immaginare tali forme di vita come esterne o contrapposte al sistema economico e sociale in cui viviamo: sono piuttosto esistenze che si intrecciano su vari livelli con le traiettorie transnazionali del mercato, sopravvivendo nelle rovine capitaliste e, in alcuni casi, sfruttandone le meccaniche per sopravvivere. Nonostante questo, qui siamo ancora al livello della materialità vissuta, in cui la carne e gli oggetti sono intessuti di valori e storicizzati, piuttosto che essere inseriti nella catena di produzione dove ogni bene e individuo ha un valore definito solo in base alle leggi di mercato. Queste galline, diversamente dagli alberi osservati da Anna Tsing, vivono ancora nel pieno dell'indeterminatezza dell'incontro – sono attrici storiche piuttosto che «self-contained, equivalent, and unchanging objects» (TSING 2015: 168). Qui, i non-umani portano il nome delle divinità e sono percepiti come metonimie (cfr. LAKOFF, JOHNSON 1980) dell'Uno privo di forma; partecipano inoltre alla cosmologia e alla soteriologia degli esseri umani quanto questi partecipano ai loro processi di nascita, vita e morte.



Fig. 2.

A volte, in modo lesto e silenzioso, una piccola cagnolina di nome Radha, nota per essere particolarmente timorosa nei confronti di sconosciuti, rumori o gesti improvvisi, si introduceva nel tempio principale, dove silenziosamente sceglieva un cuscino su cui stendersi per seguire intere funzioni rituali. Radha è partecipe dello stesso percorso spirituale su cui sono incamminati i miei compagni umani, e il suo corpo è luogo di negoziazione religiosa per quanti lo incontrino. Questa cagnolina era infatti tanto nota per il suo comportamento pauroso che il maestro della comunità talvolta invitava alcuni dei suoi allievi più esperti ad avvicinarla, in un atto percepito come soteriologico tanto per l'umano quanto per il non-umano. Secondo lo stesso principio esposti da Elen riguardo le reazioni di David, e in forma amplificata dalla particolare soggettività riconosciuta a Radha, avvicinarla è una questione di stati emotivi condivisi, non individuali. Attraverso una forma di "osmotica della soggettività"¹⁰, Radha e il praticante sono compresi non solo come enti separati, ma anche in una forma di continuità ed echeggiamento costante all'interno dell'illusione del reale. L'essere capaci di avvicinarsi a quel non-umano era dunque compreso come indizio di una capacità di "svuotarsi" dai propri processi del sé, al punto da comunicarlo agli altri enti tramite un certo "profumo". Tale profumo non è inteso in senso olfattivo; piuttosto, con tale termine i residenti si riferiscono ad una complessa, stratificata e intersoggettiva appercezione dei processi del sé e della relazione più o meno identificativa intrattenuta con essi. Questa categoria emica, che emerge da una forma somatica di attenzione (CSORDAS 1997: 70), costituisce un continuum intersoggettivo tra i processi del sé, fondando la base percettiva e pratica di quella stessa "osmotica della soggettività" che collega umani e non-umani, entità biotiche e abiotiche alla stessa natura divina, allo stesso percorso soteriologico.

Attraverso la mia ricerca magistrale, sono giunto a osservare tale modalità di essere-nel-mondo in relazione all'emergenza di una «capacity for intimacy» (ivi: 157). L'antropologo Thomas Csordas utilizza questa categoria in relazione ad una pratica da lui osservata in ambito cristiano carismatico, chiamata *Resting in the Spirit*. In quei momenti, i fedeli si abbandonano ad un abbraccio divino che porta il loro corpo in uno stato di profondo rilassamento, cui funzione, nelle parole di Csordas, è di

cultivate a capacity for intimacy as an aspect of the sacred self. [...] I would suggest that this experience is neither surrogate nor a transitional intimacy, but a manifestation of genuine intimacy with a primordial aspect of the self that is the existential ground both for its fundamental indeterminacy and for the possibility of an intersubjective relationship – its otherness (CSORDAS 1997: 157).

L'affermazione di Csordas, che porta sulla scena un non troppo definito «primordial aspect of the self» (*ibidem*), ha le sue problematicità: tale passo può apparire come una grossolana generalizzazione delle dimensioni pratiche, sociali e simboliche del fenomeno religioso. Discutere dei processi del sé nel lavoro di Csordas, e di come questa categoria sia entrata in relazione alla mia ricerca di campo, aprirebbe purtroppo parentesi troppo ampie per essere richiuse in modo soddisfacente in questa sede. Piuttosto, ciò che mi interessa è sottolineare come la trascendente immanenza (NG 2016: 237) costituita dalle pratiche osservate svolgesse una funzione simile nell'*ashram* che ho visitato, sviluppando una capacità di intimità incorporata atta a plasmare gli statuti del sé e dell'incontro intersoggettivo.

Per delineare un'eticopolitica dell'intimità, ho bisogno di osservare la stessa relazione simbiotica uomo-gallina in un altro ambiente pratico e materiale, quello dell'industria di carne e uova, mostrando la continuità tra stati incorporati, rapporti interspecifici e ambiente. Quegli stessi esseri che, nell'*ashram*, hanno un nome divino ed una storia sono qui considerati oggetti secolari, alienati e privi di vita, semplici pezzi di carne in rapida crescita strappati alla storicità e all'indeterminatezza delle loro esistenze.

La portata eticopolitica della capacità di intimità

Relazioni dalla storia millenaria, quelle tra ominidi e galline: queste hanno nutrito gli schiavi dei faraoni nella prima industria di uova di cui la storia si ricordi, hanno preso parte alla Pax Romana portata da Cesare in Inghilterra, dove oggi sono considerate di razza *ancient English* (HARAWAY 2008: 265); sono tutt'oggi al centro di scontri, scommesse e forme culturali di riproduzione identitaria (cfr. GEERTZ 2005). Sebbene poca ricerca sia stata fatta per osservare le galline al di là del loro ruolo di fornitrici di carne e uova, ad oggi sappiamo che queste sono dotate di personalità individuali capaci di comprendere le stratificazioni sociali e di controllare il proprio comportamento in vista di maggiori benefici; per complessità cognitiva, superano i bambini umani fino all'età di quattro anni (FRIEDRICH, WILSON 2015: 107)¹¹. Quante fra loro sono colte nelle maglie della produzione industriale, attualmente, sono solite essere costrette in spazi troppo stretti per permettere loro di performare anche i più basilari comportamenti:

[w]hile hens require 1150-1876 cm² for some basic natural behaviors [...], space in cage systems is well below this, and in cage-free and free-range conditions space in structures is also highly limited, and many chickens may not leave these structures to go outside. These conditions can cause bone

weakness due to physical restriction, which results in a higher rate of fractures. Keel bone fractures are common, are correlated with behavior indicating pain, and one study found that hens with severe keel bone fractures compared with control had brain neuron indications of chronic pain and depression (CLEVELAND *et al.* 2021: 3).

Osservare in senso diacronico l'evoluzione della gallina da carne ne mostra, in breve tempo, una crescita spropositata rispetto alle sue antenate: geneticamente modificate dagli anni Cinquanta perché sviluppassero petti enormi, la loro massa è quintuplicata rispetto al ventesimo secolo; sono state osservate preferire il cibo con antidolorifici se data loro una scelta (HARAWAY 2008: 266-267; BENNETT *et al.* 2018). I ritmi di crescita insostenibili, connaturati al sistema economico nelle cui maglie sono catturate, vengono incorporati attraverso uno sviluppo di tessuti forzato e sproporzionato volto a trasformarle in «tasty (enough) young birds who are often enough unable to walk, flap their wings, or even stand up» (HARAWAY 2008: 267). Una gallina pronta alla macellazione, per peso in rapporto alla sua età e aspettativa di vita, ha generalmente subito una crescita dei tessuti paragonabile ad un bambino di due mesi del peso di trecento chili. Spesso impossibilitate a sedersi, a stare in piedi, o costrette a cannibalizzare le altre compagne a causa degli spazi ristretti che impediscono loro di beccare propriamente, queste galline sono confinate in una gabbia ben più limitata e dolorosa delle sbarre di ferro: è il loro stesso corpo ad essere una gabbia, nonché causa primaria della loro sofferenza (FRIEDRICH, WILSON 2015: 110-111). Problemi muscolo-scheletrici, sofferenza cronica e ferite continue le costringono in confini di piume, carne e nervi pulsanti di dolore. Tali individui sono costretti a questa esistenza in nome del consumo umano: nei primi anni del 2000 venivano consumate nel mondo circa 65.6 milioni di tonnellate di carne di pollo (HARAWAY 2008: 266); solo negli Stati Uniti, nel 2013, sono stati consumati circa 9 miliardi di polli e 300 milioni di tacchini (FRIEDRICH, WILSON 2015: 106).

In verità, il destino umano è legato a doppio filo a quello delle galline, al punto che gli ominidi imbrigliati nelle maglie della stessa industria non seguono un fato troppo dissimile. Infatti, in America, si contano approssimativamente 240.000 persone che lavorano al processamento del pollame; la maggior parte di questi sono lavori privi di specializzazione e a basso reddito, i cui lavoratori spesso appartengono a gruppi particolarmente vulnerabili come migranti e rifugiati. Nei casi peggiori, l'industria non fornisce loro alcuna assistenza medica nonostante questo lavoro causi disabilità permanenti, del tipo che impedisce di cercare altri lavori quando

non si è più in grado di tenere il ritmo della catena – in cui spesso bisogna appendere per le zampe un uccello vivo ogni 2,6 secondi circa. La linea di produzione non si ferma se un lavoratore esprime un disagio, che sia dolore o impellenza fisica: ne consegue che gli impiegati adottano strategie come evitare di idratarsi prima dei turni, o espletare le proprie funzioni tramite l'uso di indumenti assorbenti, direttamente nella linea di produzione. Spesso costretti a lavorare al buio, nella credenza che questo calmi gli uccelli, i lavoratori si feriscono con i macchinari; in aggiunta lottano comunque con gli stessi animali, che la penombra non distoglie affatto dall'odore della morte; così questi li beccano violentemente, esponendoli quotidianamente a urina e feci potenzialmente infette. Un elemento drammaticamente condiviso tra ominidi e gallinacci, nella loro simbiosi mercificata, sono i dolori cronici e i disordini muscolari e scheletrici (FRIEDRICH, WILSON 2015: 132-135). Così:

[t]he nature of the work, combined with a culture in the industry that reduces individual to commodities, leads [working] people to punch, kick, torment and urinate on animals who are [...] no different from the cats and dogs that many of us treat as family members (FRIEDRICH, WILSON 2015: 115).

La sofferenza emerge in tali contesti come un processo tanto culturale quanto interspecifico, collegando corpi umani e non-umani alle traiettorie sociali ed economiche in cui sono imbrigliati: i corpi di entrambe le specie s'intrecciano, e assorbono l'ambiente per poi esprimerlo tramite esperienze di malattia, abuso e sofferenza. Al contempo, nello stato dell'Oklahoma, centro nevralgico della produzione di pollame negli Stati Uniti, metà delle riserve di acqua pubblica sono pericolosamente inquinate da scarti di pollame (HARAWAY 2008: 267): la filosofa Donna Haraway, provocatoriamente, ci invita a «microwave sponges in your kitchens as often as the clean food cops advise; inventive bacteria will outwit you with their fowl alliances» (*ibidem*). Batteri che non si muovono lungo linee casuali ed entropiche, ma che seguono le traiettorie della sofferenza e dello sfruttamento, incarnando le conseguenze di una precisa interazione tra specie ed ecosistema e agendo come mediatori per il clima e l'inquinamento, incorporando «larger biological worlds and socialities» (PAXSON, HELMREICH 2014: 7). Così, mentre l'industria di carni animali rade al suolo interi habitat forestali per ottenerne pascoli, questo risulta in una maggiore produzione di metano; al contempo, il consumo eccessivo di carne è associato ad una eccessiva produzione di Trimetilammina-N-ossido da parte del microbioma umano, che a sua volta aumenta il rischio di problemi cardiovascolari (cfr. SONNEN-

BURG, SONNENBURG 2019). Non deve dunque sorprendere la correlazione, per quanto cauta, tra livelli di inquinamento dell'aria e tassi di esposizione e mortalità per Covid-19 (ZHU, HUANG, CAO 2020); come non sorprende la correlazione tra i periodi di quarantena nazionale e globale e il drastico abbassamento di particolato nell'aria (BERMAN, EBISU 2020; MUHAMMAD, LONG, SALMAN 2020). Al di là di una semplice comprensione olistica, queste prospettive ci aiutano ad evidenziare la co-costruzione tra pratiche e ambienti: così storia, cultura e politica possono essere lette in quanto clima, ambiente e salute e viceversa. In questo tipo di analisi, il concetto di *local biologies* può tornarci molto utile. Jörg Niewöhner e Margaret Lock si riferiscono con tale concetto alle modalità in cui l'esperienza incorporata della salute e della malattia sia plasmata dal corpo materiale, a sua volta determinato da variabili che si estendono dagli ambiti socio-individuali a quelli evolutivi e ambientali: «[t]he concept of 'local biologies' points to the inseparable entanglement of material and social processes» (NIEWÖHNER, LOCK 2018: 684) e sottolinea il corpo organico come situato, plasmato allo stesso modo della pratica e della conoscenza. Per esemplificare questo paradigma interpretativo, i due studiosi si rivolgono alle più recenti ricerche dell'epigenetica, intente a mostrare quanto i cambiamenti socio-ambientali abbiano ripercussioni genetiche che attraversano le generazioni. Mostrano così come l'esposizione ad un fattore di stress non cambi semplicemente la produzione ormonale, ma s'imprima nello stesso apparato regolatorio riconfigurandolo a livello individuale e generazionale: le variazioni epigenetiche echeggiano ben al di là dell'evento che le ha causate, trasmettendosi nella riproduzione delle cellule e degli stessi organismi che compongono (ivi: 686-687). E ci mettono in guardia dal leggere tali concetti in termini semplicemente interazionisti, credendo che sia la pelle a delimitare i confini del corpo (ivi: 692): piuttosto, ciò che Niewöhner e Lock vogliono mettere in luce è il processo co-constitutivo tra corpo e ambiente nel porre in essere stati incorporati, tra cui annoverano anche salute e malattia. Corpo e mondo non condividono così una relazione di scambio continuo, ma di diuturna co-creazione. L'antropologo Merrill Singer, trattando dell'influenza suina, scrive:

From the perspective of anthropology, the current rapid appearance and spread of emerging diseases among human population [...] appears in no small part to be a consequence of major environmental changes like deforestation and reforestation, intensification of agriculture, dam construction and irrigation, housing and road building, concentration of people in overcrowded and densely packed cities, the fast-paced movement of people around the planet, the global reorganization of food production following

an industrial model, the development of pathogenic resistance to overused and misused antibiotics, unregulated and unsustainable economic activities, and global climate change. [...] In other words, there are grounds for investigating whether the origin of the H1N1 influenza virus was tied to profit-oriented corporate farm production methods (SINGER 2009: 201-204).

La cosiddetta *third epidemiological transition* emerge come intimamente connessa alle pratiche umane e alle traiettorie ecologiche in cui queste hanno luogo: i sempre più frequenti contatti con pipistrelli selvatici, spesso usati come capro espiatorio per le diffusionsi epidemiche, sono da collegarsi alle pratiche di disboscamento massivo che cancellano i territori di questi mammiferi (cfr. McELROY, TOWNSEND: 96-98). Pratiche che, a loro volta, non possono che essere osservate in relazione ai metodi produttivi dell'industria: per quanto il suo impatto continui a crescere, aumenta proporzionalmente anche la sua richiesta di risorse quali terra, acqua ed energia (DJEKIC 2015: 61; CLEVELAND *et al.* 2021). Per tale ragione «[b]laming bats or civets is of little use and only serves to camouflage the underlying reasons for the next global health emergency» (CONTINI *et al.* 2020: 260). L'attuale pandemia globale, causata da un virus di origine zoonotica, ci richiama all'urgenza di osservare come tali fenomeni emergano dalla costante co-creazione tra insiemi di relazioni, dalla mutua plasmazione tra enti biotici, abiotici, modelli di consumo, pratiche sociali, culturali e politiche (cfr. QUAMMEN 2012; McELROY, TOWNSEND 2015; CONTINI *et al.* 2020; XU *et al.* 2020). Gli eventi di *spillover*, d'altronde, possono facilmente essere immaginati in relazione ad attività umane come la deforestazione (operata per espandere l'industria animale e incrementare l'urbanizzazione), l'alterazione degli ecosistemi e gli allevamenti intensivi, che hanno già dimostrato la loro pericolosità con la diffusione del virus H1N1, di origine suina (CONTINI *et al.* 2020: 259-260). Non basterà, dunque, un'analisi di singole specie o relazioni isolate: bisogna piuttosto pensare in termini di assemblaggi, intesi come «gatherings of ways of being [...] and] performances of livability» (TSING 2015: 157). Gli intrecci tra corpi di umani e non-umani sono così osservabili in relazione alle forme sociopolitiche in cui sono espressi, e che al contempo esprimono attraverso la performance corporea di malattia, sofferenza, salute e violenza, strutturando vere e proprie biologie locali (NIEWÖHNER, LOCK 2018) plasmate e plasmanti corpi e interi "mondi" di sofferenza (cfr. GOOD 1994). L'alienazione, come strappo degli enti dai loro mondi di vita per essere trasformati in beni di consumo, è riferibile tanto agli esseri umani quanto ai non-umani (TSING 2015: 121), ed è osservabile come espressione incorporata sia a livello interspecifico (focalizzandoci, ad esempio, sulle vite di ominidi o gallinacci)

che ambientale (sottolineando le relazioni tra particolari forme di vita e fenomeni ambientali). Abbiamo bisogno, come suggeriscono gli antropologi Frédéric Keck e Christos Lynteris (KECK, LYNTERIS 2018: 11), di pensare salute e malattia come costantemente implicate nelle interazioni tra umani e non-umani, e di riflettere criticamente sulle condizioni epistemiche, politiche ed economiche che plasmano i discorsi rivolti alla coesistenza tra umani e non umani. Una gestione *One Health* non può così prescindere dalle specificità delle particolari relazioni locali tra uomini, animali e ambiente, come mostra lo studio dell'antropologa Natalie Porter sulla gestione dell'influenza aviaria in Vietnam (PORTER 2013). «Zoonoses [...] expose interconnections between human and animal vitality, which require unique techniques for evaluating, regulating and fostering life across species» (ivi: 136-137). La salute deve essere affrontata a partire dal contesto che la esprime (cfr. NIEWÖHNER, LOCK 2018), nel quale le prossimità interspecifiche sono un fattore chiave: abbiamo bisogno di tempo per ascoltare storie intime e posizionate, per osservare le modeste e molteplici modalità in cui olobionti ed ecosistemi hanno imparato a sorreggersi.

L'antropologa Deborah Bird Rose è molto lucida nel suo sguardo: non ha riserve nel definire l'attuale crisi di estinzioni un «Earth-shattering disaster» (ROSE 2011: 5), tanto profonda da non poter essere risanata con facilità. Eppure, esprime con forza il nostro debito etico con tale situazione, un debito che viene ripagato volgendoci verso gli altri con responso-abilità. Leggendo Jacques Derrida (1930-2004), trova il suo maggiore timore nella produzione industrializzata di cadaveri da carne, essa stessa fulcro di genocidi di massa a livello interspecifico (ivi: 21).

The face of genocide and the face of extinction both disappear into a particularly deathful emptiness. Death is not turned back toward life, but rather becomes a journey of no return, an event with no future, a loss so absolute that terms like “nothingness” or “emptiness” seem wholly inadequate (ROSE 2011: 25).

Nel cercare risorse per scrivere la mia tesi di laurea, mi è capitato di leggere numerosi forum dedicati all'Advaita Vedanta¹², in cui gli utenti sono soliti porre domande agli altri aprendo così il dibattito. In un'occasione, un utente ha avviato una discussione circa la dieta vegetariana, domandandosi se fosse in qualche modo necessaria alla piena comprensione dell'insegnamento di Śaṅkara¹³. Tanti utenti, provenienti da continenti anche molto distanti, hanno risposto utilizzando l'argomento dell'*ahimsā*, la non-violenza, trattandola al contempo come un mezzo di pratica e un prodotto della pratica stessa. Alcuni, con un'intuizione ironica, suggerì-

vano che Śāṅkara non avesse pensato ad insegnare a quanti vivessero nel polo nord, dove la coltivazione di cibi vegetali è proibitiva – toccando in tal modo un punto nevralgico dell’analisi, che prende in causa i processi globalizzanti e riduzionisti a cui sono stati sottoposti i testi e le pratiche di origine śāṅkariana. Nonostante ciò, la dieta vegetariana di un *advaitin* contemporaneo iscrive l’*ahimsā* su un piano completamente diverso: non basta non performare violenza, se le nostre azioni generano echi sempre più grandi di violenza man mano che si allontanano dal corpo che le ha messe in atto. Non mangiare carne prodotta dalle industrie globali, in questo contesto storico-economico, non rappresenta solo un atto di rinuncia alla violenza nei confronti di un altro essere vivente, bensì contiene un’azione con una portata politica globale, che sceglie di non nutrire meccanismi che agiscono violenza e genocidio istituzionalizzati, sistematizzati e naturalizzati – comportando inoltre gravi danni all’ambiente in cui vivono gli altri animali, quelli non ancora catturati da quelle industrie, tra cui ci siamo anche noi umani. Non mangiare quell’hamburger fornito dalle grandi industrie di crimine ecologico non significa dunque rinunciare ad una violenza nei confronti dei precedenti padroni di quell’ammasso di tessuti, ma rinunciare a sostenere quel sistema che tortura e uccide nove miliardi di esseri viventi l’anno (e parliamo solo dei polli) (FRIEDRICH, WILSON 2015: 106) per poi buttarne una sostanziale parte a causa della sovrapproduzione, producendo le grandi quantità di inquinamento che continuano a vessare il pianeta a livello globale (cfr. ad es. DJEKIC 2015; PETROVIC *et al.* 2015) nella forma di epidemie, estinzioni e fenomeni climatici. Non si tratta di un’astensione dalla violenza verso individui, ma verso intere specie e più: interi gruppi di relazioni ecologiche. Quale sofferenza, quali torture ruotano attorno alla produzione di questo bene di consumo? David Arthur Cleveland e i suoi colleghi (CLEVELAND *et al.* 2021) hanno provato a quantificarlo attraverso un semplice esperimento nel campus universitario di Santa Barbara, in California, sostituendo soltanto la maionese classica con una di origine vegetale, e unicamente per la colazione:

We found that the impact on chicken welfare of replacing egg-based mayonnaise with plant-based mayonnaise in the UCSB general dining case study was reduction in the number of chickens in the egg industry by 14 per year. The annual environment impact would also be reduced: greenhouse gas emissions by 0.11 MT of CO₂e, irrigation water consumption by 14 m³, reactive nitrogen (Nr) by 4.0 kg, and land use by 0.03 ha. [...] If all UC campuses residential and general dining services did this 924 lives would be saved; environmental impacts would be reduced proportionately. [...] If there was a spillover of this change to the entire US population, egg production would

be reduced by 46 billion eggs per year, and the increased welfare and environmental impact would be 29,000 times that of the UC on-campus scenario (CLEVELAND *et al.* 2021: 10-11).

La relazione che intratteniamo con il mondo plasma quel mondo, insieme ai corpi che lo abitano, attraverso intrecci così ampi e stratificati da risultare imponderabili. Ma se ciò è vero, allora sarà possibile delineare la capacità di intimità come parte di una modalità di essere-nel-mondo (cfr. CSORDAS 1997, 2002), e immaginare la sua portata eticopolitica sui processi che plasmano umani, non-umani e ambienti. In tal modo la sua azione sullo schema corporeo, in quanto orientazione muscolare, emotiva e sensoriale (CSORDAS 1997: 65), mostra appieno il suo intreccio intersoggettivo, agendo simbioticamente con le entità biotiche e abiotiche che circondano – e costituiscono – il corpo stesso. Tale capacità esplode così dai confini delle relazioni di cura, emergendo nella responso-abilità di generare parentele (HARAWAY 2019) e diventando un impegno etico-politico, forma di resistenza incorporata alla struttura e ai suoi meccanismi di mercificazione, neoliberalizzazione e alienazione (cfr. NG 2016). La conseguenza è un intreccio di relazioni significative intessute attraverso i corpi e le specie, arrivando fino ai regni abiotici delle pietre, del vento e della pioggia, che tornano ad essere vivi o, come direbbero i miei compagni sul campo, Vita stessa. È importante, nella nostra analisi, non immaginare la vita come un sistema secondo rispetto all'ordine dei viventi: come scrive Bruno Latour, «there is one Gaia, but Gaia is not one» (LATOUR 2019: 670). Siano dunque accolte le divinità ctonie, siano accolte Pachamama, Tangaroa, A'akuluujjusi¹⁴ (HARAWAY 2019: 145), sia accolta Aruñācala¹⁵, ma lo siano non come traduzioni totali, nuovi teologismi mascheranti una visione egemone e omogenizzante, bensì come sistemi particolari di interpretazione che mediano la nostra comprensione di una terra non più asettica e standard, ma vivificata e storicizzata (cfr. LATOUR 2016, 2019).

Il peso di un uovo e le responsabilità dell'incontro

Con Deborah Bird Rose (2011), pur consapevole dell'incombere di un costante senso di paura e catastrofe nei discorsi sull'Antropocene, è possibile assumere un ulteriore punto di vista: è possibile muoverci dalla premessa per cui le persone salvano ciò che amano (ivi: 2). Edwin Ng (2016) sottolinea come il neoliberalismo non sia solo questione di traiettorie sociali e politiche: è, parimenti, una questione di pratiche individuali, di sentimenti e lessici che legittimano e riproducono costantemente quelle stesse



Fig. 3.

traiettorie. È il regime per cui non ci è possibile pensare a sistemi altri, che non implicino l'alienazione di umani e non-umani in nome del consumo predatorio; emerge dalle nostre pratiche quotidiane, che echeggiano ben al di là del nostro corpo individuale. È vero: si può essere nocivi a qualcosa pur amandola (ROSE 2011: 2-3), o la si può salvare senza necessariamente amarla. Eppure, la frase di Rose mi sembra un valido punto di partenza come antidoto all'alienazione, una buona speranza di riparazione nelle rovine del capitalismo.

I miei compagni sul campo percepiscono una continuità intima e sacra tra loro e gli enti non-umani che abitano l'*ashram*: anche loro sperimentano da vicino forme di parentela con entità biotiche e abiotiche (cfr. ROSE 2011; HARAWAY 2019). Sanno che quelle espressioni individuali sono incamminate sul loro stesso cammino, a cui partecipano tutti gli enti che si avvicendano nel *sādhanā*: le galline, come gli uomini, sono espressioni di Dio alla continua ricerca di se stesso attraverso le incarnazioni. La comprensione emica dell'unità di tutti i fenomeni non appare come effetto silenziante della diversità e della specificità: al contrario, proprio perché la divinità è incontrata come priva di qualità, essa può includere qualsiasi

diversificazione senza la necessità di silenziarne gli aspetti contraddittori. I corpi di quegli enti, così come la di loro percezione nonché lo stesso corpo che li percepisce, sono illusioni, ma tremendamente serie e utili al vicendevole avvicinamento a Dio. E, forse, una sottigliezza lessicale potrebbe distrarci sul ruolo di tale illusione: non da dimenticare o mettere da parte, nell'*ashram* ci si riferisce ad essa più spesso con il termine *līlā* ("gioco divino") che *māyā* (nel senso di "illusione"), cercando così di allontanare uno statuto ontologico negativo e di mostrarla come «il potere e il modo in base ai quali il *brahman* diventa mondo» (FRANCI 2020: 93). *Māyā*, in questo *ashram*, è contemporaneamente un ostacolo alla realizzazione della propria unità con Dio e il punto di partenza per raggiungerla; al contempo, è anche "illusione di essere illusi", poiché la realizzazione ultima è considerata la comprensione di non essere mai stati separati o diversi da quel Dio senza forma. La pratica dissolve così i confini del corpo individuale, assolvendo l'attenzione somatica dall'intenzionalità e trascendendo i processi del sé come ultimo orizzonte cognitivo e ontologico. Jeremy Carrette, studioso di religioni, legge Michel Foucault per arrivare a definire la spiritualità come «a process of shaping matter, of making bodies matter. [...] The body is valorized and theological dualism is eliminated in the creation of a 'spiritual corporality'» (CARRETTE 2000: 125-126). La spiritualità materializza una particolare tipologia di corpo attraverso la pratica quotidiana: l'efficacia incrementale (CSORDAS 1997: 60) è il fulcro di questo processo, in cui un corpo prende forma attraverso l'abituazione culturale ad un orizzonte di riferimento. Tale corpo non è materializzato solo in senso individuale – ed è questo il punto centrale: quel processo di formazione della materia cui si riferisce Carrette investe non solo il corpo, ma forse la materia tutta, che canta in ogni occasione della propria unità con Dio. Un dio che non è relegato alla trascendenza, ma che piuttosto è partecipe alla vita, alla morte e alla rinascita attraverso le sue forme diversificate, ed è presente in ogni ente biotico e abiotico.

God the man lives and dies as human, and thus he returns according to the Dingo law. That law cycles people through other animals. There is no way to return to the human world without first experiencing life as another kind of animal. And so we are challenged to open our minds to god the wild dog, the kangaroo, goanna, bird, crocodile. [...] This is a quantum god: attempts to pinpoint god once and for all within the system will forever elude us. [...] In the processes of extermination and extinction] the possibilities for god, as for all of us, become fewer because life is being deprived of future generations. Thus while the possibility of killing god seems terrible, Old Tim's dogsology acknowledges that god dies and comes back, dies and comes back. In a world in which life depends on death, god too has to die.

Death is not god's enemy. But in the current cascade of extinctions that has become the sixth great extinction event on Earth, god's future is being killed. Today the question is not "Was this you?" but the even more unbearable question: "Will you be able to keep coming forth?" (ROSE 2011: 105).

Ciò che è emerso dalla mia partecipazione alle pratiche dell'*ashram* è stata dunque una profonda partecipazione nei processi della vita e della morte di umani e non-umani, in una forma di cura che sovrappone utilità e sacralità nell'immediatezza della vita quotidiana. Così, proteggere la boscaglia dagli incendi è il prodotto di una precisa interazione tra una modalità di essere nel mondo, il suo ambiente, le traiettorie sociopolitiche e le forme di vita contigue, all'intersezione tra legislazioni nazionali, pratiche spirituali e processi co-evolutivi.



Fig. 4.

Nel raccogliere le uova dalle apposite casette, potevo sentire la graduale perdita di senso nello sguardo di quelle galline, una resa incomprensibile che passava attraverso il contatto tra i nostri sguardi. In un attimo, prendere quelle uova era divenuto appropriarsi di una parte dell'universo di quell'entità, ben conscia di non potermi arrestare. Mi sono sentito

responsabile di quell'azione, il mio corpo ne ha al contempo prodotto e sentito il peso. Cosa sia successo a quella gallina, in quel momento, non lo saprò mai. Ma conosco bene cosa è accaduto a me: quell'uovo, tra le mie mani, pesava come un tesoro e un fardello. Quell'uovo aveva una storia, aveva una proprietaria, era intessuto di relazioni, significati, valori: era proprietà di un individuo, parte della *sevā*, di una ricerca, di intrecci relazionali con altri abitanti dell'*ashram*, frutto di impegno, lavoro e tanto altro ancora.

In tal modo, è possibile pensare alla capacità di intimità come forma di responso-abilità, di cura attiva e interspecifica, che passi anche da quel re-incanto del mondo a volte paventato da autori come lo stesso Thomas Csordas (2007), che teme per le sue possibilità di legittimare e anzi rinforzare lo status quo. Timori, peraltro, che condivido del tutto, pur cercandovi un'ammenda insieme ad autori come Edwin Ng (2006: 31-37). Questi, insieme ad altri (cfr. ad es. CARRETTE, KING 2005), ci mostra come le forme di spiritualità globalizzate e contemporanee non siano mai davvero al riparo da una "neoliberizzazione" della pratica – e c'è chi ne incorpora alcune meccaniche, chi fonda la pratica stessa su un concetto neoliberale di persona, bene ed individuo. L'autore pensa al *White Collar Zen* e ai tanti altri esempi di pratica "intenzionalizzata": pratiche che, pur ispirandosi alle più varie tecniche di disidentificazione di matrice indiana, spingono per la creazione di "lavoratori più efficienti" o "persone di successo (economico)", per "liberarsi dallo stress della vita cittadina", "essere migliori collaboratori", "pensare positivo" e "dormire bene per svegliarsi davvero riposati", efficientemente pronti per un'altra giornata dedicata alla produzione di merci alienate da inserire nel flusso di domanda-offerta. Secondo Edwin Ng, nelle forme capitaliste e individualiste di spiritualità, il soggetto lavora sulla propria individualità per potenziarla attraverso valori di libera scelta e imprenditorialità (NG 2016: 31). In questo modo, queste pratiche rischiano di emergere come potere normalizzante (dove la "norma" è di basagliana memoria – una pratica volta, in fin dei conti, a creare migliori nutrienti per il parassita del neoliberismo, in forma di corpi produttivi, efficienti e felicemente obbedienti) (cfr. BASAGLIA 1982: 365-366). Nell'ottica di Ng è dunque auspicabile, per una tradizione spirituale, una presa in carico, una responso-abilità nei confronti di quelle meccaniche riproduttrici *dukkha* (la sofferenza individuale del buddhismo) a livello strutturale e istituzionalizzato (NG 2016: 181-182), incentivando proprio quei processi che conducono l'individuo ad una delusiva, infinita ricerca di una soddisfazione impossibile. Non possiamo salvare nessuno, se non coltiviamo

insieme modalità responso-abili di contatto con il mondo – se non riconosciamo che la nostra salute passa da quella delle galline e dei batteri, e che esistiamo tutti in quanto simbiotici indispensabili agli altri nel processo co-produttivo del presente.

Il Professor K, economista ambientale di Kyoto e interlocutore di Anna Tsing (2015: 182-183), ha portato i suoi studenti in campagna, per comprendere le abilità intrinseche alla vita contadina. Con loro ha iniziato a prendersi cura di una foresta locale. Scrive l'antropologa:

Because of the work they had already done, he said, [many different] life forms were beginning to come back. But all this was an ongoing labor of love. The sustainability of nature, he said, never just falls into place; it must be brought out through that human work that also brings out our humanity (TSING 2015: 183).

Una capacità di intimità, come tensione etica ed emotiva, riconsegna i corpi e gli assemblaggi alla storia, all'indeterminatezza dell'incontro, alla stratificazione delle loro relazioni e interdipendenze. «In the play of global power, indeterminate encounters are still important» (ivi: 213), poiché producono e sostengono modelli di vita che resistono nelle pieghe (e nelle piaghe) del capitalismo. Tale capacità, è bene sottolinearlo, non deve essere immaginata esclusivamente come un'amorevole vicinanza; spesso l'intimità assume colori più cupi. A volte si tratta di imparare a comunicare con una gallina, altre, si tratta di toglierle un uovo sotto i suoi occhi. Altre volte riguarda l'incedere attento e rispettoso in prossimità di David, il tacchino, altre ancora, potrebbe essere il guardarlo negli occhi mentre la vita vi scorre via. Non basteranno «[l]'ecologia, l'amore per le piante e per gli animali [... che] sono in realtà la compensazione morale di una distruzione colpevole dell'ambiente operata per soddisfare i bisogni materiali generati dal consumismo» (CATERINI 2019: 258). Servirà invece una responso-abilità posizionata, in grado di impegnarsi nell'atto di uccidere in senso storico e morale, piuttosto che semplicemente economico. «An ethical response to the call of others does not hinge on killing or not killing. It hinges on taking responsibility for one's actions» (ROSE 2011: 18). Vita e morte si sono sempre sostenute a vicenda: il solo comandamento è di non distogliere lo sguardo dall'animale che muore (ivi: 26).

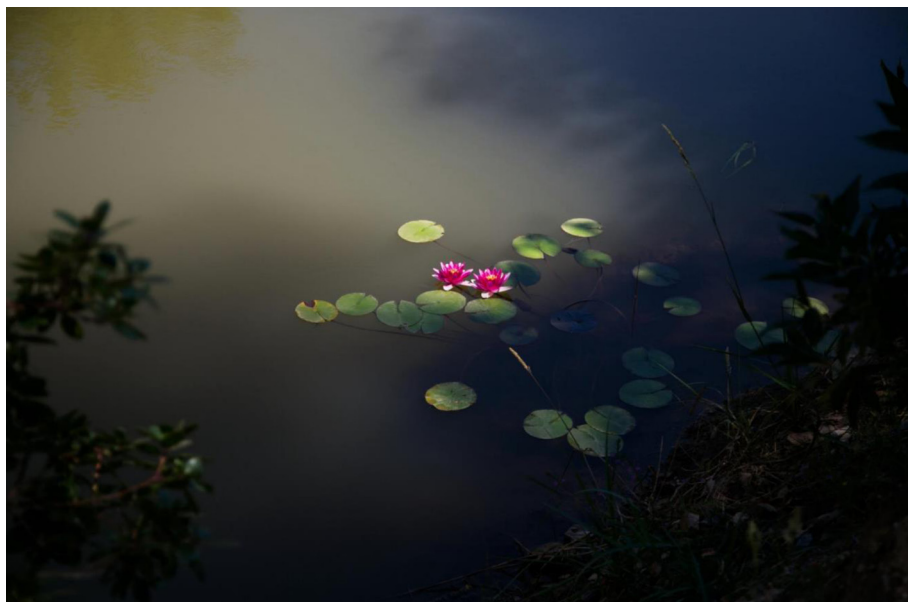


Fig. 5.

Nelle mani degli altri

La scoperta della frequenza delle relazioni simbiotiche in natura sta portando le scienze biologiche a ridefinire i confini dell'individuo. La zoologia, ad esempio, comprende oggi gli animali come aggregati di tante specie diverse che vivono, si sviluppano ed evolvono insieme: «animals are symbiotic complexes of many species living together. [...] Indeed, the development of both vertebrates and invertebrates (especially larval and postembryonic development) is predicated on intimate relations with microbes» (GILBERT, SAPP, TAUBER 2012: 326-328). È ormai paradigmatico l'esempio dell'*Euprymna scolopes*, un piccolo calamaro che si affida ad un organo bioluminescente per nascondersi dai predatori. Tale bioluminescenza è provocata dai batteri *Vibrio fischeri*, che devono penetrare e proliferare nel suo epitelio ventrale perché tale fenomeno si manifesti. Senza i batteri l'organo non si sviluppa, ed il povero calamaro è lasciato in balia dei predatori (cfr. McFALL-NGAI *et al.* 2012). Allo stesso modo, il latte materno contiene abbondanti oligosaccaridi indigeribili per l'infante, ma utilissimi ai suoi bifidobatteri gastrointestinali: «oligosaccharide structures and their abundance [are] a key element in evolution's strategy to establish and

guide the human infant microbiome» (ZIVKOVIC *et al.* 2011: 4657). Una madre non nutre così individui, ma olobionti, interi gruppi di relazioni tra esseri. Il biologo Scott Gilbert, considerando le relazioni simbiotiche rispetto all'evoluzione, scrive: «[t]his view of evolution would link these species together as a single coevolving unit, because the fitness of each species would rely on its interactions with the other species in the symbiosis» (GILBERT *et al.* 2010: 673). Tali rapporti di co-costruzione non sono determinati esclusivamente dalla nuda materia: anch'essi sono storici, e riguardano l'indeterminatezza dell'incontro quanto le condizioni storiche e ambientali che producono questi incontri. Lo sguardo dell'antropologia, su questa tela, è indispensabile e insostituibile, poiché capace di osservare precisamente le condizioni degli olobionti in relazione alle traiettorie strutturali, mostrando come determinate forme di esistenza producano le condizioni di tali incontri. Cos'è d'altronde un evento epidemico, se non l'incontro tra particolari forme di vita, modelli di produzione, e ambiente? Abbiamo bisogno di storie così grandi e piccole insieme da «contenere la complessità e mantenere gli argini e i confini aperti e affamati di nuove e vecchie connessioni» (HARAWAY 2019: 146). Performare intimità, forse, potrebbe davvero aiutarci ad imparare a vivere insieme alle ferite di Gaia.



Fig. 6.

Elen, insegnandomi a lavorare con e per quei volatili, mi ha voluto mettere in guardia: le galline lo sanno. Anche i batteri lo sanno, e la notizia è sicuramente diffusa da tempo nei regni abiotici dei minerali, dei corsi d'acqua e dei venti: «our lives are held in the hands of others; without them there is no us» (ROSE 2011: 145). Le mani degli altri curano e afferrano, condividono e uccidono, e nell'intreccio di queste la vita pulsa, grida, si contrae ed espande, si duplica e continua.

[S]ymbiosis and evolution are not separate phenomena. Evolution shapes and selects for symbiosis, while organisms in symbiotic relationships evolve to accommodate each other. Although there is tension between the needs of the individual organisms and the relationships among the symbionts, symbioses continue to exist, implying that symbiosis increases the overall fitness of the individual species involved (GILBERT *et al.* 2010: 676).

Comprendendo questo, scopriremmo che la natura potrebbe non selezionare individui, ma relazioni (GILBERT *et al.* 2010: 673), e che non tutte le nostre relazioni sono papabili per la sopravvivenza. Non da molto alcune fantasie futuristiche hanno conquistato nuova materialità, promettendoci una casa su Marte prima della fine del secolo. Ma un universo vuoto e meccanico si traduce troppo facilmente in merce di libero scambio. Forse invece, consapevoli di dove l'oggettivazione ci abbia portato, abbiamo bisogno di soggettivizzare l'universo (LE GUIN 2017: M16), pensando i fiumi, le foreste e le montagne come compagne, piuttosto che risorse. Queste sono il sostrato di moltitudini di relazioni che si sostengono a vicenda, sostenendone altre a loro volta: se una cade, pian piano altre cadranno. Queste relazioni importano, perché pongono in essere le condizioni per la sopravvivenza della nostra stessa specie. E lo sviluppo non potrà sostituirle; non potrà sostituire il ritmico cadere della pioggia quando bussa alle case dei vermi. Voglio credere che Old Tim, il vecchio filosofo aborigeno interlocutore di Deborah Bird Rose (2011), non sarebbe capace di compiere, né di assistere ad un genocidio. Qui, riassunta, è la portata eticopolitica di una capacità di intimità, che regola non solo corpi e relazioni fra corpi, ma s'inquadra in una rete di assemblaggi così ampia da risultare imponderabile.

Le persone credono di salvare ciò che amano: in realtà, salvano mondi di relazioni molto più ampi e complessi. Salvano ecosistemi, assemblaggi, e mentre quelli s'accrescono altri avvizziscono e cadono. Vita e morte si tengono per mano in questa danza, collegando gli esseri in intrecci così stratificati da essere solo superficialmente compresi dagli occhi che li osservano. Le due non si contrappongono: non conoscono i polverosi, arrugginiti dualismi del nostro pensiero. In questo modo, la morte è vita "lasciata in

eredità” (ROSE 2011) agli altri, ai vermi che nutrono le rane, le quali nutrono i serpenti, i quali nutrono i rapaci che nutriranno i cacciatori. «[È] la nostra morte a garantire l’immortalità del tutto» (CAFFO 2017: 95), e in tale processo a nessuno è permesso vivere o morire da solo.

Note

⁽¹⁾ Per ragioni di anonimato, non posso fornire l’esatta collocazione geografica del santuario che ha ospitato la mia presenza di antropologo sul campo, intento a raccogliere i dati che avrebbero dovuto fornire le basi alla sua tesi di magistrale. Così lo collocherò in un continente immaginario che chiamerò Euramerica, per darvi un’idea, per quanto vaga, della sua reale collocazione. L’anonimato è stato previsto in fase di negoziazione dell’accesso al campo; la scelta è stata mirata a garantire maggior protezione ad un’istituzione molto nota nel panorama della spiritualità *Non-Traditional Modern Advaita*, facilitando al contempo l’accesso del ricercatore.

⁽²⁾ Per una più completa trattazione della *sevā* rimando a V.R. PATEL 2012.

⁽³⁾ Tutti i nomi di persone o animali sono da considerarsi inventati ai fini dell’anonimato.

⁽⁴⁾ È qui piuttosto comune trovare delle poltrone che attendono il maestro della comunità e al contempo ne richiamano la presenza incorporata.

⁽⁵⁾ La conversazione non è stata registrata, ma annotata a memoria sul mio diario con qualche ora di distanza.

⁽⁶⁾ Tutte le immagini sono state gentilmente fornite dall’*ashram* che ha ospitato la mia ricerca di campo.

⁽⁷⁾ Immagini sacre.

⁽⁸⁾ La conversazione non è stata registrata, ma annotata a memoria sul mio diario con qualche ora di distanza.

⁽⁹⁾ Percorso spirituale.

⁽¹⁰⁾ Termine preso in prestito da uno dei miei compagni sul campo, un uomo dallo sguardo vispo e bruno e il sorriso luminoso che ha scelto il nome “Sonu”. È doveroso sottolineare che, nell’usare questo termine, Sonu si riferisce agli stati emotivi condivisi all’interno del *sangha*, la comunità monastica. Nonostante ciò, più volte gli attori sociali hanno avuto modo di spiegarmi come le entità non-umane fossero anch’esse in qualche modo parte del *sangha*; per tale ragione, sento di potermi arrischiare ad estenderlo a questi. È inoltre importante notare in questo contesto come il termine “*sangha*” non sia originario delle tradizioni Advaita, in cui per riferirsi alla comunità monastica si usa il termine “*ashrama*”. L’appropriazione di lessici e pratiche, in questo caso del buddhismo, è una tendenza caratteristica dei movimenti *Non-Traditional Modern Advaita* (cfr. LUCAS 2014: 8).

⁽¹¹⁾ Nel riportare questi dati non posso non esprimere, con il filosofo Roberto Marchesini (2016), un certo disappunto. L’autore, infatti, nota come a partire dagli anni ’80 siano proliferati gli studi sulla coscienza e la soggettività negli animali, «[c]on il rischio di affidare la soggettività alla coscienza in una corsa assurda che cerca di emancipare l’animale dalla reificazione attraverso l’antropomorfismo» (MARCHESINI 2016: 80-81). Come lui, non sono convinto della necessità di misurare capacità antropomorfe giudicando, di fatto, la soggettività animale attraverso scale riduzioniste e antropocentriche. Nonostante ciò, sono anche convinto che tali dati possano aiutare lo sforzo immaginativo di chi, spontaneamente, non è spinto a presumere la soggettività e la capacità di azione in una gallina.

⁽¹²⁾ La fonte di ispirazione per queste riflessioni è venuta dai molti autori di una discussione nel gruppo Facebook “SHANKARA ADVAITA VEDANTA”: <https://www.facebook.com/groups/Sankara-advaita/> (agg. al 05/05/21).

⁽¹³⁾ Figura fondativa per la tradizione del *Vedānta* (cfr. ad es. FRANCI 2005: 119-120) e tutt’oggi riferimento per molte scuole *Traditional* e *Non-Traditional Modern Advaita*. Per una completa discussione sulle differenze e sulle somiglianze delle due correnti, si confronti LUCAS 2014.

⁽¹⁴⁾ Rispettivamente: dea andina associata alla terra e al tempo; divinità Maori legata al mare e alla pesca; madre generatrice del creato secondo gli Inuit (HARAWAY 2019: 237-238).

⁽¹⁵⁾ Incarnazione del dio Śiva nella sensibilità del maestro Advaita Ramana Maharshi (cfr. MAHARSHI 2012).

Bibliografia

BASAGLIA F. (1982), *Scritti. II, 1968-1980. Dall’apertura del manicomio alla nuova legge sull’assistenza psichiatrica*. Einaudi, Torino.

BECKERLEGGE G. (2006), *Swami Vivekananda’s Legacy of Service: a Study of the Ramakrishna Math and Mission*, University Press, New Delhi.

BECKERLEGGE G. (2011), *Seva (Service to Humanity): a Boundary Issue in the Study of Recent and Contemporary Hindu Movements*, “Man in India”, Vol. 91 (1): 39-56.

BENNETT C.E., THOMAS R., WILLIAMS M., ZALASIEWICZ J., EDGEWORTH M., MILLER H., COLES B., FOSTER A., BURTON E.J., MARUME U. (2018), *The Broiler Chicken as a Signal of a Human Reconfigured Biosphere*, “Royal Society Open Science”, Vol. 5 (12): 1-11.

BERMAN J.D., EBISU K. (2020), *Changes in U.S. Air Pollution During the COVID-19 Pandemic*, “Sciences of the Total Environment”, Vol. 739: 139864.

CAFFO L. (2017), *Fragile umanità*, Einaudi, Torino.

CARRETTE J.R.F. (2000), *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. Routledge, London.

CARRETTE J., KING R. (2005), *Selling Spiritualities. The Silent Takeover of Religion*, Routledge, London.

CATERINI F. (2019 [2016]), *Colpi di scure e sensi di colpa. Storia del disboscamento della Sardegna dalle origini a oggi*, Carlo Delfino, Sassari.

CLEVELAND D.A., GEE Q., HORN A., WEICHERT L., BLANCHO M. (2021), *How Many Chickens Does It Take to Make an Egg? Animal Welfare and Environmental Benefits of Replacing Eggs with Plant Foods at the University of California, and Beyond*, “Agriculture and Human Values”, Vol. 38 (1): 157-174.

CONTINI C., DI NUZZO M., BARP N., BONAZZA A., DE GIORGIO R., TOGNON M., RUBINO S. (2020), *The Novel Zoonotic COVID-19 Pandemic: An Expected Global Health Concern*, “The Journal of Infection in Developing Countries”, Vol. 14 (3): 254-264.

CROSSLEY N. (2001), *The Social Body: Habit, Identity and Desire*, Routledge, London.

CSORDAS T.J. (1997), *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California, Los Angeles.

CSORDAS T.J. (2002), *Body / Meaning / Healing*, Palgrave Macmillan, Los Angeles.

CSORDAS T.J. (2007), *Global Religion and the Re-Enchantment of the World. The Case of the Catholic Charismatic Renewal*, “Anthropological Theory”, Vol. 7 (3): 235-241.

- DELLA CASA C. (a cura di) (1976), *Upaniṣad*, UTET, Torino.
- DJEKIC I. (2015), *Environmental Impact of Meat Industry – Current Status and Future Perspectives*, "Procedia Food Science", Vol. 5: 61-64.
- FRANCI G.R. (2005), *L'induismo: la cultura e le tradizioni dell'Oriente indiano*, Il Mulino, Bologna.
- FRANCI G.R. (2020), *La Bhakti. Mistica e devozione nelle tradizioni indiane*, a cura di MARCHIGNOLI, S., Unicopli, Milano.
- FRIEDRICH B., WILSON S. (2015), *Coming Home to Roost: How the Chicken Industry Hurts Chickens, Humans, and the Environment*, "Animal L.", Vol. 22 (103): 103-164.
- GEERTZ C. (2005), *Deep play: Notes on the Balinese Cockfight*, "Daedalus", Vol. 134 (4): 56-86.
- GIBRAN K. (2013 [2001]), *Gesù figlio dell'uomo*, Feltrinelli, Milano.
- GILBERT S.F., McDONALD E., BOYLE N., BUTTINO N., GYI L., MAI M., PRAKASH N., ROBINSON J. (2010), *Symbiosis as a Source of Selectable Epigenetic Variation: Taking the Heat for the Big Guy*, "Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences", Vol. 365 (1540): 671-678.
- GILBERT S.F., SAPP J., TAUBER A.I. (2012), *A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals*, "The Quarterly Review of Biology", Vol. 87 (4): 325-341.
- GOOD B.J. (1994), *A Body in Pain: The Making of a World of Chronic Pain*, pp. 29-48, in DEL VECCHIO GOOD M.J., et al. (a cura di), *Pain as Human Experience: an Anthropological Perspective*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- HALBFASS W. (1988), *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- HALBFASS W. (1995), *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. SUNY Press, Albany.
- HARAWAY D. (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Free Association Books, London.
- HARAWAY D. (2008), *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- HARAWAY D. (2019), *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma.
- INGOLD T. (2000), *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London.
- INGOLD T. (2004 [2001]), *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.
- KECK F., LYNTERIS C. (2018), *Zoonosis: Prospects and Challenges for Medical Anthropology*, "Medicine Anthropology Theory", Vol. 5 (3): 1-14.
- LAKOFF G., JOHNSON M. (1980), *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago-London.
- LAKOFF G., JOHNSON M. (1999), *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York.
- LATOUR B. (2016), *Why Gaia is not a God of Totality*, "Theory, Culture & Society", Vol. 34 (2-3): 61-81.
- LATOUR B. (2019), *Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia is so Hard to Understand*, "Critical Inquiry", Vol. 45 (3): 659-680.
- LE GUIN U.K. (2017), *Deep in Admiration*, pp. M15-M21, in TSING A., SWANSON H., GAN E., BUBANDT N. (a cura di), *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.

- LOCKE P. (2017), *Elephants as Persons, Affective Apprenticeship, and Fieldwork with Nonhuman Informants in Nepal*, "HAU: Journal of Ethnographic Theory", Vol. 7 (1): 353-376.
- LUCAS P.C. (2014), *Non-Traditional Modern Advaita Gurus in the West and their Traditional Modern Advaita Critics*, "Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions", Vol. 17 (3): 6-37.
- MAHARSHI R. (2012), *Opere*, Ubaldini, Roma.
- MARCHESINI R. (2016), *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano, Udine.
- McELROY A., TOWNSEND P.K. (2015), *Medical Anthropology in Ecological Perspective*, Westview Press, Boulder.
- McFALL-NGAI M., HEATH-HECKMAN E.A., GILLETTE A.A., PEYER S.M., HARVIE E.A. (2012), *The Secret Languages of Coevolved Symbioses: Insights from the Eurpymna Scolopes-Vibrio Fischeri Symbiosis*, "Seminars in Immunology", Vol. 24 (1): 3-8.
- MILANETTI G. (1988), *Il Divino Amante. La pratica spirituale indiana della via d'amore*, Ubaldini, Roma.
- MUHAMMAD S., LONG X., SALMAN M. (2020), *COVID-19 Pandemic and Environmental Pollution: A Blessing in Disguise?*, "Sciences of the Total Environment", Vol. 728: 1-4.
- NG E. (2016), *Buddhism and Cultural Studies. A Profession of Faith*, Palgrave Macmillan, London.
- NIWÖHNER J., LOCK M. (2018), *Situating Local Biologies: Anthropological Perspectives on Environment/Human Entanglements*, "BioSocieties", Vol. 13 (4): 681-697.
- PATEL VED R. (2012), *Engaging in the World: Sevā in Hindu Bhakti Traditions*, University of Florida, Gainesville.
- PAXSON H., HELMREICH S. (2014), *The Perils and Promises of Microbial Abundance: Novel Natures and Model Ecosystems, from Artisanal Cheese to Alien Seas*, "Social Studies of Science", Vol. 44 (2): 165-193.
- PETROVIC Z., DJORDJEVIC V., MILICEVIC D., NASTASJEVIC I., PARUNOVIC N. (2015), *Meat Production and Consumption: Environmental Consequences*, "Procedia Food Science", Vol. 5: 235-238.
- PIZZA G. (2016 [2005]), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.
- PORTER N. (2013), *Bird Flu Biopower: Strategies for Multispecies Coexistence in Việt Nam*, "American Ethnologist", Vol. 40 (1): 132-148.
- QUARANTA I., FORTIN S., MINELLI M. (a cura di) (2018), *Assemblages, Transformations and the Politics of Care*, Bononia University Press, Bologna.
- REMOTTI F. (2013), *Fare umanità: i drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari.
- ROSE D.B. (2011), *Wild Dog Dreaming. Love and Extinction*, University of Virginia Press, Charlottesville.
- SEVERI C. (2004), *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino.
- SINGER M. (2009), *Pathogens Gone Wild? Medical Anthropology and the 'Swine Flu' Pandemic*, "Medical Anthropology", Vol. 28 (3): 199-206.
- SONNENBURG J.L., SONNENBURG E.D. (2019), *Vulnerability of the Industrialized Microbiota*, "Science", Vol. 366 (6464): 1-8.
- TSING A. (2015), *The Mushroom at the End of the World*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- TSING A., SWANSON H., GAN E., BUBANDT N. (a cura di) (2017), *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.

VALPEY K. R. (2006), *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaisnava Mūrti-Sevā as Devotional Truth*, Routledge, New York.

XU J., ZHAO S., TENG T., ABDALLA A. E., ZHU W., XIE L., WANG Y., GUO X. (2020), *Systematic Comparison of Two Animal-to-Human Transmitted Human Coronaviruses: SARS-CoV-2 and SARS-CoV, "Viruses"*, Vol. 12 (2): 244.

ZHU Y., XIE J., HUANG F., CAO L. (2020), *Association between Short-Term Exposure to Air Pollution and COVID-19 Infection: Evidence from China*, "Sciences of the total environment", Vol. 727: 1-7.

ZIVKOVIC A. M., GERMAN J. B., LEBRILLA C. B., MILLS D. A. (2011), *Human Milk Glycobiome and its Impact on the Infant Gastrointestinal Microbiota*, "Proceedings of the National Academy of Sciences", Vol. 108 (1): 4653-4658.

Scheda sull'Autore

Alessandro Guglielmo è nato a Gaeta (LT) nel 1995. Dopo aver conseguito la laurea triennale in "Antropologia, Religioni e Civiltà Orientali" presso l'Università di Bologna, ottiene la laurea magistrale presso il corso di "Antropologia Culturale ed Etnologia" dello stesso ateneo, nel marzo 2020. La sua tesi, intitolata *And the Wor(l)d Became Flesh. Corpo, cura e intersoggettività: un'antropologia del satsang*, ha coniugato gli studi sulle vie di salvezza del subcontinente indiano con i paradigmi dell'antropologia medica. Ha così esplorato le nozioni di corpo, cura e intersoggettività attraverso l'etnografia di un santuario Advaita euroamericano. Tramite l'approccio della fenomenologia culturale ha osservato il funzionamento della percezione e dell'intersoggettività nella costituzione di una relazione di cura. Tale sguardo, insieme ad una cornice multi-specie, ha fatto emergere la cura come funzione dei processi culturali, collegandola in senso ecologico alle entità biotiche e abiotiche che si intrecciano attorno ad una specifica modalità di essere-nel-mondo.

Riassunto

Di dèi, umani e galline: coltivare intimità per vivere con le ferite di Gaia

Attraverso questo articolo delinea le possibilità eticopolitiche della capacità di intimità. Tale capacità, già osservata nel contesto delle pratiche cristiane carismatiche, è considerata connaturata alla costituzione di un "Sacred Self", ed è stata osservata come costituente modelli incorporati di incontro intersoggettivo. Sfruttando la mia esperienza di campo in un santuario Non-Traditional Modern Advaita, una scuola spirituale basata sulla non dualità, osserverò tale capacità esplodere dai confini individuali costituendo modelli di relazione con il mondo. Mostrerò così come la capacità di intimità possa plasmare processi di cura incorporati a livello interspecifico.

Parole chiave: Advaita, Antropologia medica, Antropologia ecologica, Etnografia multispecie, Care

Resumen

De dioses, humanos y gallinas: cultivar la intimidad para vivir con las heridas de Gaia. A través de este artículo defino las posibilidades ético-políticas de la capacidad de intimidad. Esta capacidad, vista en el contexto de las prácticas cristianas carismáticas, es considerada en la naturaleza misma del “Sagrado Yo” y ha sido observada como la que constituye modelos integrados de encuentro intersubjetivo. Aprovechando mi experiencia de investigación directa en un santuario “Advaita moderno, no-tradicional”, una escuela espiritual basada en la no dualidad, observaré esta capacidad de explotar desde los límites individuales creando modelos de relaciones con el mundo. Enseñaré así como la capacidad de intimidad puede editar procesos de cuidado encarnados a nivel interespecífico.

Palabras clave: Advaita, Antropología médica, Antropología ecológica, Etnografía multiespecies, Care.

Resumé

Des dieux, des humains et des poules: développer l’intimité pour vivre avec les blessures de Gaia

Au moyen de l’article, je décris les possibilités éthico-politiques de la capacité d’intimité. Cette capacité, déjà observée dans des contextes des bonnes pratiques Christiane, est considérée comme inhérente à la création d’un “Soi Sacré”, et a été observée comme base des modèles de rencontre intersubjective. Grâce à mon expérience de terrain dans un sanctuaire Non-Traditional Modern Advaita, une école spirituelle basée sur la non-dualité, j’aurais la possibilité cette capacité d’explosion des frontières individuelles, qui formant des modèles de relation avec le monde externe. J’aurais la possibilité de montrer ainsi comment la capacité d’intimité peut générer des processus de soins incarnés de manière interspécifique.

Mot-clé: Advaita, Anthropologie médicale, Anthropologie écologique, Ethnographie multi-espèces, Care

