



DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE PER LA FORMAZIONE

“RICCARDO MASSA”

Dottorato di Ricerca in Scienze Umane

Antropologia della contemporaneità: etnografia delle diversità e delle convergenze culturali

XXI ciclo

**Agri-culture della montagna e paesaggi di genere
nel Garhwal Himalaya**

Federica Riva

Coordinatore Dottorato

Tutore

Prof. Ugo Fabietti

Dott.ssa Claudia Mattalucci

INDICE

Introduzione

a. Archeologia di un percorso	pag. 4
b. “Perdersi nel paesaggio” come metodologia etnografica	pag. 10
c. Dal campo ai campi: ambientamento e apprendistato	pag. 12
d. Paesaggi di genere	pag. 18
e. Agri-culture montane, capitolo dopo capitolo	pag. 20
f. Prospettive e limiti	pag. 27

1 Paesaggi Himalayani

1.1 Mussourie Express: la montagna-collina	pag. 31
1.2 Navdanya, Paesaggio di nove semi	pag. 39
1.3 Uttarakhand, paesaggio di sviluppo	pag. 56
1.4 Paesaggi Agricoli	pag. 70
1.4a Thatyur, Sirva, Khera: paesaggi di modernità alternative pag.	pag. 70
1.4b Paesaggi di pendenza	pag. 73
1.4c Paesaggi nel tempo	pag. 75

2 Il corpo dell’etnografo/a

2.1 <i>Pissu ka meetings</i> , riunioni delle pulci	pag. 87
2.2 Corpi di donna e soggetti di sapere	pag. 89

2.3 Tempi insicuri del corpo abituato	pag. 92
2.4 L'apprendistato ecologico: da scelta forzata a metodologia interpretativa	pag. 97

3 La vita sociale degli utensili: tra rituali e comunità di pratica

3.1 Donne senza aratro?	pag. 114
3.2 Utensili e comunità di pratica	pag. 124
3.3 Movimenti divini	pag. 130
3.4 Credibilità rituale: dal corpo alla collettività	pag. 135
3.5 <i>Bateru kalya?</i> Gastro-politiche della località	pag. 143
3.6 Partecipazione al “Cibo-Prasaad” e località	pag. 147
3.7 Incorporare il paesaggio	pag. 152

4 Paesaggi in movimento

4.1 Le foreste del Chipko	pag. 159
4.2 Paesaggi in movimento	pag. 162
4.3 Paesaggi femminili di lotta	pag. 167
4.4 Paesaggi gandhiani	pag. 174
4.5 Bahuguna: paesaggio etico del <i>Chipko</i>	pag. 180
4.6 Chandi Prasad Bhatt: paesaggio dei <i>forest dwellers</i>	pag. 194
4.7 Etnografo attivista?	pag. 203

Conclusioni	pag. 208
--------------------	----------

INTRODUZIONE

a. Archeologia di un percorso

Nel dicembre 2001, alcuni mesi prima della costituzione dell'Uttaranchal come stato himalayano autonomo dall'Uttar Pradesh, iniziai un anno di collaborazione con il Research Foundation for Science Ecology and Technology (RFSTE), diretto da Vandana Shiva, nota attivista indiana, conosciuta in Italia a partire dagli anni '80 soprattutto per le sue lotte mediatiche contro le multinazionali dell'agro-alimentare. Il RFSTE, dove lavorano ricercatori e volontari con competenze diversificate, che si occupano di molteplici aspetti connessi ai processi globali di trasformazione dell'industrializzazione dell'agricoltura, ha sede nel quartiere residenziale di Hauz Khas, al sud di New Delhi. Come sostiene la stessa fondatrice, il centro nasce come iniziativa di ricerca partecipata finalizzata a fornire una piattaforma di supporto a diversi contesti e forme di attivismo ambientale. E' da lì che partono petizioni contro le multinazionali dell'agro-busines, le conferenze stampa, le citazioni in giudizio e i ricorsi alla Corte Europea, i poster che verranno appesi sui muri di attivisti in diverse parti del mondo; è lì che vengono pubblicate le parole di Shiva quanto dei suoi collaboratori e che diventeranno *case studies* per forme di analisi dei processi di sviluppo agricolo in luoghi tra loro distanti; è sempre da Hauz Khas che partono le fitte reti di collaborazione con Slow Food Italia, con cui si sono costruiti una visibilità internazionale grazie ad eventi come Terra Madre e il Salone del Gusto; è da lì che si stabiliscono le relazioni commerciali con il *Fair Trade*, attraverso cui alcuni contadini associati commercializzano quantità simboliche di prodotti agricoli (riso basmati e *daal*, lenticchie) che si faranno strada fino ad arrivare nel reparto Equo e Solidale di qualche grande supermercato occidentale.

Il primo luogo etnografico fu quindi il RFSTE come “filiera ambientalista”, dove si creano e diffondono su di un palcoscenico internazionale specifiche rappresentazioni politiche dell'agricoltura contadina dei villaggi del Garhwal Himalaya. Il libro di Shiva, *Sopravvivere allo sviluppo*, infatti, ha costituito per me il primo tenue legame con l'Uttarakhand come riferimento spaziale localizzato per iniziare ad addentrarmi nei fitti legami tra pratiche agricole, politiche di sviluppo, movimenti sociali, rappresentazioni identitarie del paesaggio rurale montano. Il libro, che ha segnato la sistematizzazione della prospettiva ecofemminista, elaborata precedentemente con il testo realizzato a quattro mani con Maria Mies (Mies, Shiva 1993), ha pretese etnografiche. Urgenti questioni ambientali e sociali connesse al ruolo svolto dalle multinazionali dell'agro-business e alla propaganda per un'agricoltura industrializzata, trovano, attraverso la scrittura efficace e coinvolgente di Shiva, la loro esemplificazione in casi concreti attinti dalla quotidianità delle pratiche agricole, dagli atti di ribellione contadina, dal ruolo assunto dalle donne come custodi di agro-diversità. Per mezzo degli scritti e delle parole dell'attivista di Dehra Dun, il Garhwal Himalaya, i/le contadini/e e l'agricoltura di montagna, il paesaggio rurale di pendenza, l'economia di sussistenza, si ergono a simbolo di una dimensione localizzata ed irriducibile, incarnazione dell'equilibrio ambientale e sociale, esemplificazione della fedeltà ad una tradizione autentica che si riproduce senza contraddizioni, i cui gesti arcaici assumono il sapore di una lotta quotidiana contro le nuove forme di colonizzazione rappresentate dal modello di sviluppo occidentale¹. Il paesaggio del Garhwal che Shiva, attraverso retoriche ambientaliste, vuole proporre al proprio auditorio è un luogo non ancora colonizzato: purificato dalle inevitabili contraddizioni, liberato dalla complessità e contraddittorietà delle relazioni umane con l'ambiente, auto-evidente nella morale che incarna, diventa un simbolo di tutto ciò che rimane fuori dalla cultura distruttiva del malsviluppo² è il suo altro, di cui si è nutrito silenziosamente senza riconoscerne il debito, e che si è conservato intatto su di una montagna, tra le donne, nelle loro relazioni fatte di gesti per la sopravvivenza quanto nei loro pensieri e intenzioni. Le pratiche sociali e agri-culturali, i luoghi fisici ed ecologici, la quotidianità della vita materiale vengono astratti dal contesto spaziale e temporale in cui prendono forma per diventare "categorie di pensiero, percezione ed azione che danno e conservano la vita" (Idem: 58), immagini d'ispirazione morale per azioni collettive globali.

Questo è stato il mio primo viaggio verso il Garhwal: ancor prima di muovermi fisicamente, mi

¹ La riflessione verrà sviluppata nel primo capitolo

² “Lo sviluppo”, scrive Shiva (1988: 15), “equivale a malsviluppo, ovvero uno sviluppo privo del principio femminile, conservativo, ecologico”

trovavo già in un paesaggio costituito da comunità agricole in simbiosi con l'ambiente ecologico, che attraverso i loro gesti tracciavano un paesaggio fatto di reciprocità con la natura, che occupavano una dimensione temporale che precludeva il cambiamento e che, soprattutto, lottavano ogni giorno per rendersi impermeabili ad influenze esterne che ne avrebbero precluso l'autenticità. Si tratta di una iconografia semplicistica, anche se estremamente efficace, che evoca, attraverso l'immagine del villaggio himalayano come isolato ed autosufficiente, il vero "altro" della modernità a partire dalla sua posizione di presunta estraneità. La celebrazione della diversità incarnata in queste immagini di vita rurale del Terzo Mondo, per essere efficace, deve però essere limitata alla sua evocazione visiva : dall'alto sembra dover rimanere cieca di fronte alle differenze, stratificazioni e disparità che fanno la vita quotidiana di ognuno/a; sembra dover tacere sulle strutture di ineguaglianza nella gestione delle risorse localmente disponibili; sopprime alla consistenza storica ed al carattere innovativo proprio delle tradizioni.

Il locale, con le sue coordinate spazio-temporali, si perde così nel filo morale di narrative ambientali globali; d'altra parte, queste narrative si affidano per la loro autorità alla presunta "naturalità" di un paesaggio inventato come locale.

Attraverso un percorso un po' paradossale, l'immobilità associata al paesaggio agricolo himalayano viene riprodotta, sempre seguendo le narrative ambientaliste prodotte ed amplificate a livello internazionale dal RFSTE, attraverso la rappresentazione e l'utilizzo retorico di un movimento sociale sorto durante gli anni '70 contro la gestione centralizzata delle risorse forestali. Il *Chipko andolan* (movimento che abbraccia, denominazione che si rifà alla specifica strategia di lotta che prevedeva di abbracciare gli alberi impedendone l'abbattimento), in una sorta di archeologia del mio percorso etnografico, costituirà l'ultima parte della tesi. Il *Chipko*, invocato di fronte ad un'audience occidentale o alla classe media dell'India urbana come simbolo di una riconquista dell'ambiente ecologico vissuto attraverso un'economia contadina di sussistenza, conferisce consistenza narrativa ad un Garhwal come paesaggio morale condiviso, dove la dimensione locale si fa significativa all'interno di reti globali. Ero entrata in questo paesaggio non tanto attraverso i gesti della quotidianità e le relazioni significative che costituiscono le diverse percezioni del locale ma come parte di una collettività che condivide visioni e valori. E' la morale condivisa e partecipata, il mio senso di appartenenza e di riconoscimento in narrative ambientaliste occidentali che, quindi, mi avevano fatto prendere spazio all'interno di questo paesaggio, non meno "reale" di altri, non meno efficace sul mio percorso di ricerca etnografica.

Alcuni studi dei movimenti sociali hanno rappresentato gli strumenti iniziali che sentivo più appropriati ad interpretare le narrative sul *Chipko* elaborate a partire dal RFSTE e diffuse a livello globale come critica alla cultura sviluppista e modernista. Arturo Escobar, Wolfgang Sacs, Satish Kumar, incontrati durante i seminari di studio organizzati da Vandana Shiva presso Navdanya, divennero i referenti teorici che mi consentirono di tessere fitte reti narrative che ponevano in posizione dicotomica la dimensione locale e quotidiana delle montagne himalayane con i discorsi/pratiche globali dello sviluppo. In particolar modo gli studi di Escobar (1992; 1995; 1998; 1999) hanno costituito un tentativo teorico ed accademico di fare dell'antropologia e della metodologia etnografica una sfida alle categorie della modernità. Per antropologizzare l'Occidente, svelare il carattere locale di un immaginario modernista con pretese di universalismo, Escobar cede alla tentazione etnografica di ripartire dal locale per rintracciare il "radicalmente Altro". Vittima e nello stesso tempo alieno alle pratiche sviluppiste, un non meno specificato locale del Terzo Mondo può diventare l'alternativa culturale che l'etnografia ha il compito di riscoprire e di riportare su di un palcoscenico globale. L'autenticità del locale si ricostruisce per opposizione ai processi di trasformazione "esterni": le etnografie che ne mettono in evidenza il carattere di soggetto di resistenza ed auto-affermazione si affidano a ben definiti poli di dicotomie tra ciò che costituisce la tradizione e la modernità, il locale ed il globale, ciò che è indigeno e l'Occidente, che nella loro limpidezza sono coadiuvate da forme di cecità metodologica nei confronti di qualsiasi forma di ibridazione e sincretismo.

In questo senso, una specifica interpretazione del lavoro etnografico ha coadiuvato la mia autenticazione delle montagne del Garhwal, avvicinate durante il periodo di campo, attraverso la partecipazione alla filiera ambientalista del RFSTE. Un compatto apparato di sapere mi legittimava a praticare un'etnografia del rurale nel Garhwal finalizzata a riconfermare l'autenticità di identità strategiche e dell'autorità morale di cui sono investite, e a simbolizzare le pratiche di rivolta come atti di una differenza originaria e alterità irriducibile.

La permanenza di studio prima al RFSTE di New Delhi e successivamente presso Navdanya, centro di sperimentazione e di diffusione dell'agricoltura biologica, ma soprattutto luogo di accoglienza e di educazione per un auditorio occidentale, sempre diretto da Shiva e decentrato ai piedi dell'Himalaya, si è progressivamente scontrata con i limiti imposti dalla natura politica e propagandistica del centro di ricerca. Il mio senso di crescente insofferenza era associato ai confini del paesaggio in cui mi trovavo a fare etnografia; un paesaggio di movimenti in cui prendevo parte senza bisogno di "muovermi", senza la necessità di creare quella distanza che dà vita al processo etnografico.

Il paesaggio delle montagne si faceva orizzonte di senso per le finalità politiche, le attività, la visibilità e influenza internazionale del centro, di cui la ricerca etnografica ricercava una conferma sul campo.

Forse in maniera inevitabile, me ne andai da Navdanya portandomela dietro nei primi periodi di ricerca presso alcuni villaggi di Tehri Garhwal. I miei passi, infatti, s'inserivano in una complessa rete di direzioni ed orientamenti che mi venivano suggeriti da un paesaggio morale di cui prendevo parte. Iniziai a fare un periodo di ricerca presso la città di Tehri Garhwal che, in seguito alla pianificazione della diga alla confluenza tra il fiume Bhagirathi e Bhilangana, negli anni, fu destinata ad un lento processo di distruzione culminata con la sua completa sommersione nel 2006. Presi parte alle manifestazioni e ai *dharna* (metodo gandhiano di opposizioni non violente e disobbedienza civile a leggi considerate ingiuste) quotidiani; iniziai ad abitare i molteplici luoghi dell'attivismo e, nonostante la mia iniziale poca disponibilità a riconoscerle, venivo iniziata alle contraddizioni, alla "poca purezza" delle azioni collettive che a volte cedono all'individualismo ed all'interesse personale, a quelle contaminazioni continue, forme di appropriazione e di essenzialismo strategico che mettono in moto i movimenti sociali, alle pratiche di leadership e di contesa sulla visibilità pubblica. Inseguii le tracce delle presunte eredità del *Chipko* cercando di ripercorrere le linee di continuità con forme di attivismo locale che non avevano avuto la stessa visibilità internazionale (*Beej Bachao Andolan*, il movimento di salvaguardia dei semi locali che dal villaggio Nagni si è diffuso in tutta l'area dell'Hengelvati; le resistenze locali nel villaggio Kataldi alla costruzione di cave e allo sfruttamento minerario della vallata). Rileggendo oggi i miei scritti di quel periodo (Riva 2002a, 2002b, 2005) mi sono resa conto di come, seppure a volte in aperta contraddizione, si articolassero comunque all'interno delle narrative movimentiste proposte da Shiva. Tehri, Nagni, Kataldi si ergevano a simboli di un locale che non voleva soccombere alle politiche di sviluppo governative e finanziate da enti transnazionali, resistente rispetto alle forme economiche di espropriazione del territorio dallo spazio vissuto. Ancora una volta si trattava di un paesaggio di lotta "fuori" e "contro" lo "sviluppo", di una resistenza radicale, pura e senza cadute di tono in forme di contrattazione del cambiamento.

Le relazioni di genere si adagiavano sul locale femminilizzandolo: l'indigenità come categoria residuale della modernità era popolata soprattutto da donne. Diventavano pregiudizialmente interlocutrici privilegiate in quanto considerate fisicamente e immaginativamente all'interno dei confini geografici e relazionali dei propri villaggi, la parte immobile di un mondo in rapida trasformazione, naturali portatrici di un sapere che si fa espressione di un rapporto intimo e localmente autentico con l'ambiente. Un pregiudizio di genere che mi portava ad osservare e partecipare, a valorizzare o a ritenere

irrilevanti alcune voci piuttosto che altre, seguendo le linee di narrative che ne conferivano autorità ed autenticità.

La posizione complementare al nativo era rappresentata dallo sviluppo, dai suoi discorsi e dalle pratiche, dai suoi attori, *target* e beneficiari privilegiati, dalle geografie della modernità che metteva rapidamente in atto attraverso forme di de-localizzazione e dalle gerarchie tra spazi che esemplificava. In una direzione parallela all'osservazione partecipante dei movimenti sociali cercai di ricostruire una mappa operativa delle istituzioni dello sviluppo che, a priori, ritenevo significative per comprendere il processo di diffusione delle pratiche e discorsi di un'agricoltura moderna e produttiva nel Garhwal Himalaya. A partire da Lodhi Road, il quartiere residenziale di Delhi dove sono riuniti gli uffici delle principali agenzie di sviluppo internazionale, dall'UNICEF alla WORLD BANK, ho iniziato a seguire i "viaggi" dei progetti di sviluppo verso la loro implementazione nei villaggi. Ho cercato nel tempo di seguirne le ramificazioni che dagli uffici di Lodhi Road mi portassero in alcuni villaggi di Tehri Garhwal, passando per le sedi statali dell'Uttarakhand (anche in questo caso concentrate in un'area residenziale della capitale, *Vasant Vihar*, di Dehra Dun), dall'area di New Tehri destinata al *District Development Office*, dal modesto ufficio del *Block development Officer* a Tathuyr, fino alle attività presso i villaggi da parte di piccole ONG locali cui viene delegato il compito di messa in atto e di implementazione. Ho familiarizzato con spazi, istituzioni e persone che, a diversi livelli, intervenivano nella filiera dello sviluppo locale e che contribuivano, con discorsi e pratiche diffuse, alla ricostruzione di un paesaggio rurale delle montagne himalayane.

Movimenti sociali e istituzioni dello sviluppo rappresentavano due referenti che, seppur in posizioni tra loro antagoniste, venivano a costituire due semantiche in opposizione tra loro per la riconferma della stessa narrativa. Il mio sforzo etnografico era diretto a mostrare come lo sviluppo non si amalgamasse con il paesaggio locale, mettendone in evidenza l'estraneità e la volatilità dei discorsi dominanti rispetto alla appropriatezza ecologica e culturale delle pratiche e dei saperi agricoli "nativi". L'immagine pregiudiziale che guidava l'etnografia era quella di un apparato dello sviluppo che si imponeva dall'alto ad un locale recalcitrante che, però, manteneva spazi intimi ed autentici di autonomia rispetto al cambiamento proveniente da "fuori". Questo spazio "autenticamente nativo" era ciò che inseguivo ai margini delle pratiche di sviluppo locale.

A partire dagli anni '80, una ricca letteratura di critica all'apparato dello sviluppo da un punto di vista di genere (Ferguson, 1997; Agarwal, 1994; Apffel Marglin, 1992; Braidotti, Charkiewicz, Hausler, Wieringa 1994; Jackson, Pearson 1998; Kabeer, 1994, Rocheleau, Slayter, Wangari 1996) è

stata in molti casi riappropriata all'interno di progetti di sviluppo che si presentano come “gender sensitive”. Si è mostrato, attraverso l'analisi di casi concreti (*case studies*), come i pregiudizi di genere attivi a partire dalla pianificazione fino all'implementazione dei progetti di sviluppo agricolo avessero portato alla marginalizzazione economica e sociale delle donne, ad una svalutazione dei saperi di cui erano ritenute le principali depositarie, ad una intensificazione della loro giornata lavorativa di fronte alla crescente invisibilità del loro contributo all'economia domestica. Se da un lato i sempre più numerosi studi sull'impatto di genere delle politiche dello sviluppo hanno evidenziato come le donne ne siano diventate le principali vittime, dall'altra parte, proprio la loro posizione di estraneità ed esclusione sembrava averle preservate da ogni forma di “contaminazione”, portandole ad assumere un carattere pienamente rappresentativo del locale come alternativa alla modernità. Sempre più le donne sono diventate autorevoli interlocutrici inseguite sui campi per autenticare delle visioni antagoniste all'ideologia sviluppatista; vere native tra i nativi.

b. “Perdersi nel paesaggio” come metodologia etnografica

La tesi si snoderà facendosi strada nelle fessure di “naturalità” assunta dai paesaggi che mi hanno fatto sentire, di volta in volta, a “casa” nel Garhwal Himalaya. Paesaggi la cui dimensione reale, convincente, naturale era legittimata dagli stessi strumenti narrativi che erano gli attrezzi di lavoro che portavo con me o che, piuttosto, mi avevano portata proprio lì. Paradossalmente, infatti, l'arrivo sul “campo”, la partecipazione ad un nuovo paesaggio, spesso coincide con l'appoggiarsi a mappe mentali che lo rendono familiare attraverso scorciatoie precostituite su cui i propri passi possono proseguire sicuri e pieni di senso.

Il ruolo dell'etnografa e dell'attivista, che ricostruirò attraverso un percorso a ritroso nel capitolo finale della tesi, non potevano che rivelarsi posizionamenti tra loro in competizione. Mi orientavo con troppa sicurezza in un paesaggio coerente che davo per scontato e che si faceva espressione di valori morali, di visioni politiche, che l'etnografia tendeva a confermare. La ricerca etnografica inseguiva sul campo storie individuali che dessero voce autentica e locale alle narrative che avevano dato consistenza al paesaggio in cui miei passi, seppure individuali, avevano una direzione condivisa.

Per questo motivo, in un secondo momento, che tendo oggi ad identificare come l'effettiva

esperienza etnografica, ho cercato di "perdermi" all'interno del paesaggio del Garhwal. Perdere l'orientamento significava che i miei passi si facevano sempre meno sicuri nella loro direzione, che le persone che incontravo, i loro gesti, le loro intenzioni potevano "deludermi", non rispondendo alla "cultura" incarnata dal paesaggio himalayano in cui mi ero "ambientata"; che non riconoscessi più i simboli che me lo rendevano familiare e accogliente. "Perdersi", prendendo a prestito le parole di La Cecla, (1988:96) "significa perdersi rispetto ad un contesto". Si tratta quindi di un'"inversione, o il corto circuito di un processo culturale, lo svanire di un'attenzione al mondo circostante" (ibidem). L'esperienza etnografica ha richiesto un "dis-orientamento" che si è articolato tra il "perdersi" in un ambiente, allentando le coordinate concettuali che lo rendevano "naturale", e il processo di fare "mente locale" (La Cecla, 2000) che richiede la partecipazione prolungata nel tempo ad uno spazio condiviso come esperienza della quotidianità[4]. L'ambientamento può solo seguire il sentirsi "mancare la terra sotto i piedi", dove il senso si dissolve nei gesti quotidiani, dove la visione d'insieme si confonde fino a farsi d'impaccio e dove l'incontro si fa fragile e insicuro. La "terra sotto i piedi": si tratta di un'espressione che rimanda ad una modalità corporea di muoversi e di fare luogo, ai piedi, alle mani, agli occhi come sensi primari nel processo di conoscenza. E' un'espressione comune che indica come la sensorialità spaziale sia un elemento irrinunciabile in ogni processo di riconoscimento, comprensione, orientamento in un ambiente. La partecipazione ad un paesaggio è tutt'altro che un processo immediato. Segue, piuttosto, i tempi lenti dell'apprendimento corporeo, emotivo, gestuale, visivo.

Paradossalmente, l'"arrivo sul campo", la partecipazione ad un nuovo paesaggio, spesso coincide con l'appoggiarsi a delle narrative e mappe mentali che lo rendono familiare attraverso scorciatoie precostituite su cui i propri passi possono proseguire sicuri e pieni di senso. Abbandonare la terra ferma delle geografie familiari non coincide tanto con l'allontanamento da un luogo che fa casa; non segue meccanicamente l'atto di prendere un aereo e affrontare le difficoltà di adattamento a contesti ecologici a cui il nostro corpo risulta spesso impreparato; non è la conseguenza spontanea di quel senso di malinconia che indica lo scarto tra luoghi che non si appartengono. Le geografie familiari, quelle che tracciano le coordinate del nostro posto nel mondo e di quello degli altri, che si fanno reti di connessioni robuste quanto intangibili, ci accompagnano soprattutto nei luoghi "altri" dove rischieremo di sentirci inevitabilmente più sperduti e dove, di conseguenza, ricerchiamo una continuità, un appiglio simbolico alla familiarità, l'altrove che riporti a "casa". "Portarsi con sé significa colonizzare con la nostra presenza ogni passo del nostro viaggio" (La Cecla, 2000: 28).

Il perdersi, però, anche in un'esperienza intenzionale di allontanamento dall'abituale come nel

caso dell'etnografia, non può seguire un atto di volontà. Non si può decidere di perdersi seppur riconoscendolo come atto metodologico diretto alla comprensione. Ci si perde, piuttosto, nel processo stesso di apprendistato ad un paesaggio localmente significativo attraverso una partecipazione disinteressata alla quotidianità dei gesti, dei punti di riferimento spaziali e temporali, dei movimenti appropriati, delle relazioni produttive, generazionali, e di genere che costruiscono i luoghi come collettivamente significativi. Insomma, ci si perde quando si acquisisce una nuova sensibilità quotidiana ai luoghi, mettendo i piedi a terra per esplorare l'ambiente circostante, per partecipare a quella trama condivisa all'interno cui una persona può agire in maniera più o meno appropriata. Si tratta di un processo basilare attraverso cui la mente si appoggia ad un luogo e non viceversa.

c. Dal campo ai campi: ambientamento ed apprendistato

La parte centrale della tesi si riferisce al processo di "ambientamento" etnografico presso Khera, un villaggio situato nella parte occidentale del distretto di Tehri Garhwal, nell'area compresa nel confine amministrativo del "blocco" di Jaunpur. La "scelta" di Khera, di un luogo limitato nello spazio come "campo", come verrà descritto nel secondo capitolo, non ha rappresentato un atto completamente premeditato da parte mia. Se, da una parte, l'identità del ricercatore, tutt'altro che neutra, influenza scopi, metodi, paradigmi interpretativi, dall'altra, nel mio caso, ha influenzato anche la scelta stessa del "paesaggio" di ricerca, inteso come scenario invisibile della vita quotidiana. La predilezione per certe pratiche di costruzione dei luoghi cui si attribuiscono, in modo pregiudiziale e in base alla propria esperienza passata, specifici valori estetici ed etici, spingono spesso l'etnografo a prendere parte attivamente ad un campo, a partecipare alle pratiche di costituzione di una specifica località, piuttosto che un'altra.

L'arrivo a Khera è dipeso dalla mia prossimità a specifiche reti familiari e parentali e dalla partecipazione alle attività di una piccola ONG locale che gestiva con continuità la scuola della vallata. E' tuttavia la permanenza la condizione che più mette in luce la dimensione reciproca del lavoro etnografico: l'etnografo non sceglie semplicemente di rimanere in un luogo ma, in qualche modo, per qualche motivo, deve essere accolta, accettata in maniera più o meno informale. Fatto sta che senza accettazione non potrebbe partecipare alle pratiche della località, se non come osservatrice non

partecipante. L'etnografo/o non costituisce il demiurgo assoluto del proprio campo, come il silenzio sulla "scelta" spesso sembra suggerire. E' inevitabile che la dimensione temporale prolungata, soprattutto non seguendo le reti di relazioni parentali, debba essere frutto di qualche sorta di reciprocità; una reciprocità spesso resa invisibile all'interno delle etnografie, o tenuta sottaciuta, come se non costituisse un aspetto determinante la tipologia delle relazioni sul campo, delle metodologie adottate ed infine della natura stessa del materiale etnografico. Nel mio caso, le simpatie e le affinità caratteriali diedero, a me quanto ai miei interlocutori/trici, la possibilità di immaginare una temporalità prolungata della mia presenza; inoltre, le condizioni di crescente marginalizzazione dell'agricoltura di montagna, la quasi totale femminilizzazione dei sistemi di produzione agricola, la recente frammentazione delle famiglie allargate, la massiccia migrazione degli uomini in età lavorativa, ha reso prezioso ogni contributo all'economia familiare, sempre più onerosa in termini di intensità e orari della giornata lavorativa tra campi e casa. La mia esperienza passata in attività agricole, che per alcuni periodi ha costituito l'auto-finanziamento per le attività di ricerca, e che mi aveva conferito seppur relative abilità di adattamento al lavoro sui campi, venne considerata a livello locale una risorsa che poteva essere utilizzata e, in qualche modo, essere fatta circolare all'interno del villaggio. L'ospitalità nei miei confronti è stata frutto di uno scambio lavorativo in cui mi era data la possibilità di partecipare attivamente alle attività quotidiane come "manodopera non specializzata"; di prendere parte in maniera dinamica ad una comunità di pratica femminile e di acquisire, nel tempo ed impercettibilmente, competenze quanto abilità, di fare miei dei gesti, dei movimenti, degli sguardi; sguardi abili dove l'occhio e la mano (cfr. Grasseni 2003) non semplicemente si muovevano all'unisono ma che risultavano continuamente flessibili nel riconoscimento del contesto.

Diversi studi antropologici hanno messo in evidenza l'importanza di un apprendistato corporeo dell'etnografo in termini di "acquiring habits for action" (Jenkins 1994:434), non tanto come trasmissione delle informazioni quanto in termini di "educazione dell'attenzione" (Ingold 1993), abbandono dell'intenzionalità e della ricerca di significato negli atti di deferenza della vita pratica (Bloch 2005), partecipazione alle pratiche della quotidianità in termini di processo di socializzazione del corpo (Bourdieu 2003), di acquisizione di tecniche corporee come creatrici di un sapere pratico (Mauss 1936), addestramento concreto a compiti ordinari, abilità a rilevare e rispondere in modo fluido ad aspetti dell'ambiente (Grasseni 2004). Il radicamento della comprensione in un campo di attività pratica ha significato, se cerco di identificare una dimensione etnografica comune a questi molteplici approcci teorici, riconoscere il valore gnoseologico dell'apprendistato corporeo dell'etnografo alle tecniche del vivere quotidiano (Jackson 1983; Csordas 1993, 2004).

L'esperienza etnografica come apprendimento attraverso una partecipazione attiva a quella che Ingold definisce *taskscape* (concetto che si basa su di una percezione congiunta del paesaggio, *landscape*, e delle pratiche, *task*), implica una concezione di appartenenza alla cultura in termini di *enskilment* piuttosto che *encluturation*³, una relazione fatta di corpi più che di simboli, di risonanza piuttosto che di interpretazione. Viene rivalutata così la fisicità dell'etnografo, il cui corpo risulta inseparabile dai modi in cui conosciamo e vediamo il paesaggio, spazio sensoriale e relazionale in cui siamo immersi nel corso del fare. Mauss (1965) nel suo studio sulla variabilità culturale delle tecniche corporee ha aperto la strada ad una nuova concezione antropologica del corpo come mezzo privilegiato dell'esperienza, individuale e collettiva al tempo stesso, del mondo. Solo partendo dalla rivalutazione del valore gnoseologico del corpo, dei processi di apprendimento e di trasmissione delle abilità e le tecniche in esso incorporate, si è resa la metodologia etnografica potenzialmente sensibile alla natura pratica e non esclusivamente discorsiva del sapere. Bloch (1991), inoltre, accenna alla dimensione temporale dell'osservazione partecipante in termini di ontogenesi delle abilità rilevanti che costruiscono il paesaggio locale. Ci vuole il tempo lungo dell'apprendimento di un'abilità che non è semplicemente un'opera di traduzione e decodificazione tra sistemi simbolici. Concedersi alla temporalità propria dell'apprendimento delle abilità localmente significative nell'interazione con l'ambiente ecologico, significa rinunciare all'immediatezza della raccolta di informazioni da decodificare e tradurre.

Sarebbe però scorretto sostenere che si sia trattato di una metodologia premeditata. L'antropologia ecologica (Ingold 2001) ha rappresentato un punto di arrivo metodologico piuttosto che una prospettiva di lavoro adottata da me a priori. Ciò che intendo sottolineare, e che elaborerò in maggior dettaglio nel secondo capitolo di tesi, è che la pratica etnografica come "apprendistato ecologico" (Riva: 2006:57), come processo di *enskillement* (Ingold 2001) o di "educazione dell'attenzione" (Ingold 1993), nonostante le mie predisposizioni teoriche (cfr. Riva 2006b), non ha

³ Scrivono Ronzon e Grasseni a proposito del concetto di comunità di pratica avanzato da Ingold: "La comunità di pratica (...) fornisce un pattern, una forma relazionale all'interno della quale si condivide un linguaggio del corpo, un codice simbolico, si manipolano strumenti. In questo senso, quindi, la si può definire anche come forma di vita, tenendo presente che essa fornisce una cornice delle relazioni, pur senza la rigidità di un'istituzione normativa e formalizzata. (Ronzon, Grasseni, 2004: 207). L'apprendimento all'interno di una comunità è indirizzato non tanto alla trasmissione di conoscenze quanto a padroneggiare le risorse del proprio ambiente come strumenti culturali. Wenger (1998) rintraccia tre aspetti come distintivi delle comunità di pratica: la costruzione di significati condivisi come attribuzione di senso alla realtà quotidiana; la traduzione di queste pratiche in risorse, spazi ed attività che legittimano e sostengono i processi di azione ed apprendimento; una identità organizzativa che cambia gli individui attraverso l'apprendimento, ma che consente comunque storie individuali all'interno della comunità.

rappresentato una metodologia “messa in atto” in maniera “consapevole” quanto, almeno inizialmente, una scelta dettata dal contesto etnografico. Stare sui campi e andare nella foresta, tagliare l'erba, sarchiare il terreno, raccogliere foraggio e legna secca, estirpare erbacce, trapiantare riso, tagliare il raccolto, insomma, partecipare attivamente alle attività stagionali e quotidiane, ha costituito l'unico modo per non starmene sola tutto il giorno e per “far parola” con le mie interlocutrici, per creare quel legame di intimità che mi consentiva di pensare al *campo*, più che ai *campi* (cfr. Gupta, Ferguson 1997), come luogo di conoscenza. La partecipazione corporea e le relazioni di apprendimento non rappresentavano finalità quanto piuttosto un escamotage per afferrare parole e racconti; i miei gesti, a me stessa muti, costituivano una sorta di mediazione metodologica per l'effettiva opportunità di conoscenza; il mio corpo, una scusa, un dettaglio, un mezzo per la vicinanza necessaria alla raccolta di materiale etnografico (verbale) significativo.

Ho seguito la tentazione di intellettualizzare la performance agricola, di riportare l'agricoltura ad un'originale genealogia di sapere che le conferisse qualche sorta di legittimità. La necessità di raccolta di materiale etnografico significativo in un periodo che, per quanto esteso, non può che essere limitato nel tempo, non si concede facilmente ai tempi lunghi e insicuri dell'apprendimento dell'abilità corporea. Durante l'apprendistato agricolo a Khera, nonostante la consapevolezza del limitato aiuto che avrei potuto ricevere dalle esemplificazioni delle pratiche sui campi, provavo un certo senso di frustrazione per la difficoltà a ritrovare un “sapere” dietro ai gesti, una “coerenza” e “sistematicità” a fronte della pianificazione delle giornate di lavoro che diventavano sempre più faticose soprattutto perchè mi apparivano improvvisate e soggette a cambi improvvisi; mi trovavo spaesata di fronte al continuo riferimento alla routine (*esa hi hai*, è così) piuttosto che a giustificazioni in qualche modo “fondate”. Nel tentativo di inseguire scorciatoie metodologiche cercavo l'aiuto della parola esemplificativa e la sensazione di un sapere agricolo locale, autenticamente distinto, su cui potessi appoggiare la comprensione delle pratiche di ogni giorno cui sentivo di partecipare alla cieca.

In questo senso, la predisposizione teorica ad una metodologia etnografica che riconoscesse la partecipazione alle pratiche quotidiane come fine in sé piuttosto che come mezzo per raccogliere dati (Jackson 1983a, 1983b), si scontrava sia con la dimensione temporale limitata che ogni esperienza etnografica porta con sé, sia con la refrattarietà delle abilità pratiche a regole o sistematizzazioni predefinite (Ingold 2001). Abbandonarsi alla quotidianità e perdersi nel paesaggio come condizione metodologica per il processo di ambientamento ha significato soprattutto rinunciare, seppur con reticenza e con “ricadute”, al logocentrismo e alla dicotomia intellettuale di episteme e techné che pone

l'etnografo/o in una posizione “protetta”, ad una “distanza di sicurezza” rispetto ai/alle proprie interlocutori/trici. L'aspetto metodologicamente più difficile è consistito quindi nel praticare etnograficamente la costruzione culturale dell'ambiente non come preludio all'azione pratica, quanto piuttosto come un suo epilogo (Ingold 2001).

La mia attività di viticoltrice nell'Oltrepò pavese, e soprattutto il processo di apprendistato nella potatura delle viti, mi hanno aiutata a riconoscere quella sorta di distacco che creavo nel definire la mia posizione di ricercatrice nel contesto del Garhwal attraverso un'effettiva esagerazione del sapere locale (Yapa 1993). Tra gli anziani viticoltori dell'Oltrepò Pavese, la parola “abile” non è usata per definire colui i cui atti si fanno aderenti ad un sapere tradizionale localmente costruito e trasmesso, ad una tecnica ideale. Piuttosto l'abilità consiste nel coniugare creativamente l'efficacia della performance alla particolarità del caso ed ai bisogni del momento, attraverso correttezza tecnica ma anche improvvisazione, esperienza passata di micro-adattamenti all'ambiente in cambiamento in una sorta di sperimentazione. In pratica, la buona performance tecnica non è garanzia di performance abile. Il bravo potatore in vigna non ha semplicemente incorporato la tecnica ma è, come si dice, “un artista”, con un connesso valore estetico conferito al gesto ed al paesaggio che ne risulta. L'abilità sta quindi nella vaghezza e nel bisogno di interpretazione attiva (Van der Ploeg 1993), nella performance flessibile ancorata alla particolarità e seppur lieve mutevolezza di ogni singola situazione.

Nella posizione di contadina nelle vigne, l'acquisizione dell'aspirata abilità non consisteva tanto nell'apprendimento di un “sapere agricolo locale” e della sua applicazione pratica. Piuttosto, a partire dall'imitazione dei gesti, l'abilità consiste nel carattere fluido dell'operare, nella continua interpretazione di contesti emergenti e dinamici; il bravo viticoltore si concede ad un “fare le cose con cognizione”, inteso come riduzione del rischio e non semplice imitazione ed esecuzione meccanica del gesto. La partecipazione attiva attraverso l'apprendistato ad un processo lavorativo, non cercava la legittimazione attraverso un'aderenza ad una teoria o ad un sistema di regole pre-definito. Piuttosto, apprendere l'abilità consisteva in una costante interpretazione creativa e valutazione del processo di produzione (Van der Ploeg 1993), nella capacità di improvvisazione secondo i bisogni del momento (Richards 1993), nella flessibilità interpretativa della propria azione rispetto al paesaggio emergente.

Paradossalmente, nella posizione di “antropologa sui campi” mi veniva spontaneo ricercare, in una sorta di scissione dalla mia precedente esperienza di apprendimento di abilità viticola, un sistema di sapere autentico che in qualche modo fondasse la performance abile e che quindi indirizzasse le mie interpretazioni. Mettevo in atto quelle che Richards (1993) addita come “intellettualismo contadino”,

ovvero un'astrazione di un sapere dai gesti, di una teoria dalla sua applicazione pratica seguendo l'implicita gerarchia che anima un approccio accademico al lavoro agricolo, tra sapere e performance. In modo efficace Richards si riferisce al sapere performativo (*performance knowledge*) come oggetto d'indagine etnografica delle pratiche agricole per smarcarlo dalla semplice applicazione di un sapere in base al quale si figurano delle variazioni: “local agricultural knowledge must be seen as a set of time and context specific improvisational capacities rather than constituting a coherent ‘indigenous knowledge’” (Richards 1993: 54). La performance agricola come parte della più vasta performance di vita sociale, quindi, non è solo adattiva ma è creativa, innovativa; il suo essere “tradizionale” non consiste nella ripetizione uguale a se stessa quanto, seguendo la radice semantica della parola da *tradere*, in una trasmissione che è sempre la messa in atto di un tradimento, di innovazione, adattamento al cambiamento e sperimentazione nella contingenza (cfr. Angelini 2005a, 2005b). “Local knowledge”, come ci suggerisce Horbart (1993:23) in linea con le riflessioni di Richards, è quindi “a practical, situated activity, constituted by a past, but changing, history of practices”.

Enfatizzare la natura performativa delle pratiche della quotidianità implica riconoscere l'improvvisazione come aspetto inalienabile delle pratiche agricole: come suggerisce Shieffelin (1998:200) nei suoi studi sulla performatività rituale, che a mio parere ben si applicano all'etnografia delle pratiche agricole, “the performativity is located at the creative, improvisatory edge of practice in the moment it is carried out”. Richiede quindi all'etnografo sul/i campo/i di abbandonare l'intenzionalità e la ricerca di un significato ultimo, di rendere la propria partecipazione resistente di fronte alla tentazione di esegesi, di mettere in atto quella deferenza della vita pratica (Bloch 2005) che caratterizza la quotidianità vissuta mai come semplice ripetizione di se stessa. L'etnografia delle pratiche agricole diventa una partecipazione alle improvvisazioni regolate che fanno l'arte di vivere.

Dal punto di vista metodologico, partire dal presupposto della performatività delle pratiche agricole assume, a mio parere, un carattere radicale: riconoscere la dimensione performativa, e quindi interattiva, implicitamente rischiosa (Shieffelin 1998) che rende le nostre azioni comunicative ed efficaci (Shieffelin 1998), significa ripartire dalla centralità del paesaggio e del corpo. In una “ethnography of performance” (Richards 1993:42) sia l'uno che l'altro intervengono come soggetti attivi nella produzione di una performance abile, efficace e comunicativa al tempo stesso (*idem*), all'interno di una precisa dialettica di possibilità e di capacità d'azione (Ingold)⁴.

La partecipazione alla quotidianità agricola significa, infatti, prendere parte attivamente al

⁴ Il tema verrà argomentato maggiormente nel secondo capitolo della tesi.

processo di socializzazione del corpo in uno specifico paesaggio, non semplicemente come medium di significazione ma come processo attraverso cui vengono acquisite capacità morali ed etiche, valori sociali, estetiche condivise, gesti appropriati alla propria identità sociale. Sarebbe erroneo considerare le pratiche corporee, come ci suggerisce Mahmood (2001:827) nella sua applicazione degli studi sulla performance all'etnografia della preghiera rituale musulmana, la *salat*, semplicemente in termini di imposizione sociale piuttosto che un mezzo dinamico di realizzazione di un'identità collettiva. Attraverso l'apprendimento corporeo dell'abilità e della conoscenza tacita si ha l'impressione di prender parte attivamente a pratiche discorsive e comportamentali appropriate, virtuose e belle in quanto in qualche modo condivise (da alcuni ad esclusione di altri). Il saper fare e la performance esperta ed abile, quindi, hanno a che vedere con la pratica di costruzione dei luoghi nel senso che incorporano delle immagini culturalmente mediate di dove e come si abita in base alla propria identità socialmente riconosciuta.

d. Paesaggi di genere

Il riferimento nel sottotitolo stesso della tesi ai “paesaggi di genere” risponde alla convinzione dell'importanza dell'apprendimento sui campi come progressivo coinvolgimento in comunità di pratica definita in maniera prioritaria dall'appartenenza ad un genere. Questa prospettiva è stata in parte dettata dalle contingenze proprie dei processi di cambiamento dell'agricoltura himalayana: le donne sono le effettive abitanti dei villaggi di montagna; sono loro che continuano il lavoro sui campi durante l'intera annualità colturale, che si occupano della trasformazione delle materie agricole per la produzione di cibo, che si prendono cura del bestiame e della produzione di derivati del latte, oltre che della gestione delle risorse naturali e sociali. Vista la crescente importanza economica delle remittenze degli uomini emigrati, l'agricoltura di sussistenza, così come la partecipazione attiva al paesaggio rurale montano e la sua dimensione collettiva di vita sociale pratica, sono diventate responsabilità di una comunità di pratica quasi esclusivamente femminile. Come si evidenzierà nel corso della tesi, la trasformazione agricola nel Garhwal Himalaya si è articolata attorno ad una crescente dicotomia di genere, tra le competenze, gli obblighi, la visibilità, i valori riconosciuti ai lavori svolti rispettivamente da uomini o da donne. Era lo stesso contesto di trasformazione della realtà agraria ed il processo di femminilizzazione dell'agricoltura

di montagna che mi spingeva a riconoscere quella che Bourdieu (1999: 16) definisce la “topologia sessuale del corpo socializzato” come naturalizzazione di vecchi e nuovi rapporti di dominio. Una topologia quella di genere che è sempre in movimento, mai fissa, ma in continuo divenire e che si trasforma all'interno del paesaggio sociale, agricolo, rituale, anch'esso sempre in mutamento, in cui diventa attiva, significativa. “E' il mondo sociale”, continua Bourdieu (Idem:17) che “costruisce il corpo come realtà sessuata e come depositario di principi di visione e di divisione sessuati”. In questo senso, i generi come *habitus sessuati* hanno costituito il primo approccio al paesaggio rurale himalayano; un approccio metodologico influenzato anche dalla letteratura femminista che portavo con me sul campo e che mi indirizzava a riconoscere le dinamiche di dominio esercitate sui ed attraverso i corpi. Soprattutto in quanto donna etnografa, le relazioni di genere che danno forma alla vita quotidiana del villaggio, mi erano presentate come determinate da chiari modelli di comportamento ed autorità, come se si volesse comunicare un ordine, una regola al mio sguardo esterno alla località. Gli “*habitus sessuati*” mi erano presentati nella loro dimensione plastica e sclerotizzata, come dati di fatto che sancivano ed esibivano le relazioni di potere tra uomini e donne, cui non mi veniva chiesto un adeguamento per la mia estraneità al contesto relazionale che faceva il locale.

Il mio posizionamento, in quanto etnografa, tutt'altro che insignificante ai fini della ricerca sul campo, ha indirizzato la mia partecipazione all'interno di una comunità di pratica femminile; una partecipazione facilitata dal bisogno sempre presente di manodopera sui campi che mi ha reso una risorsa attiva da spendere nella quotidianità. Lo scambio di ospitalità con la mia disponibilità al lavoro sui campi ha costituito un aspetto che si è rivelato, in modo inaspettato e a posteriori, di cruciale importanza per una “svolta applicativa” degli studi di genere e di letteratura femminista che rappresentavano gli attrezzi di lavoro che portavo con me e che in qualche modo mi avevano indirizzata nella scelta stessa del contesto in cui svolgere la ricerca. Mi sono resa conto di come il processo di apprendimento alla quotidianità ed alle pratiche esperte avesse a che fare con la femminilità, con il senso delle competenze ed abilità appropriate alla dimensione sessuata del mio corpo nel paesaggio locale. La dimensione prolungata nel tempo della ricerca, la continuità con un luogo, così come la partecipazione ad un paesaggio condiviso facevano del mio apprendimento un processo in divenire delle relazioni all'interno della collettività che mi ospitava. L'atto di riconoscimento e di valutazione del mio apprendimento, di cui solo a posteriori sono riuscita a riconoscerne l'importanza metodologica, mi ha portata a percepire la dinamicità di quel senso di appartenenza intessuto dai miei gesti sui campi. Prendevo parte (perdendo di vista a volte l'osservazione) sempre in modo diverso; la mia partecipazione era “guidata” ed in continuo divenire tanto quanto l'apprendimento di abilità considerate significative e

che portavano con sé il calore di un riconoscimento identitario. Sapermi muovere in pendenza per raccogliere erba, tagliare veloce il grano stando attenta a non sprecare il gambo con tagli troppo alti, saper riconoscere l'erba da estirpare dai germogli di riso con cui si confondevano, saper tenere acceso il fuoco del *chullah* (focolare-cucina) utilizzando la minore quantità possibile di legna, calibrare la forza delle gambe per sollevare e trasportare fascine di foraggio senza subirne le conseguenze sono state alcune delle competenze apprese nel tempo e che, sempre nel tempo, mi hanno rivelato la natura intima e relazionale di quei gesti che, alla fine, si fecero inconsapevolmente ben fatti. In qualche modo in quei gesti imparati attraverso l'imitazione e ripetuti fino a quando il pensiero e la riflessione non gli si addicevano più, da scusa per partecipare osservando le attività quotidiane, si sono fatti a metodologia per rendermi sensibile al carattere socio-emotivo del processo di apprendimento, al senso mutevole di "appartenenza" alla comunità di pratica femminile e di condivisione che implicava. Il corpo femminile si apriva in un ventaglio di modalità e di possibilità di azione, di relazioni di autorità e di apprendimento, di divenire e prender parte attraverso l'abilità di paesaggio himalayano. Il mio corpo ed il genere in esso inscritto non erano muti ma piuttosto parte attiva e comunicativa del divenire delle relazioni sul/i campo/i. Da dentro la comunità di pratica il genere come *habitus* sessuato riprende la dinamicità e la mutevolezza che gli è propria. Il genere inscritto nei corpi non si può ridurre alla naturalizzazione delle relazioni di potere tra uomini e donne, come potrebbe apparire da una visione dall'alto di relazioni agite o esibite. Il genere, visto da dentro una comunità di pratica, si apre ad una serie di variabili che lo rendono concretamente operativo (casta, età, classe sociale, relazioni famigliari e di proprietà etc.); si fa possibilità positiva di azione e capacità in divenire di interpretazione e delle possibilità iscritte in una visione parziale del paesaggio.

e. Agri-culture montane, capitolo dopo capitolo

Con *agri-culture* non intendo inseguire nessuna profondità culturale, una specie di fondamento di senso delle pratiche agricole locali che, altrimenti, ci rimarrebbero mute. Piuttosto l'inverso, a partire dai gesti sui campi, né moderni né indigeni, né tradizionali, cerco di resistere ad una logica olistica che intende la cultura come totalità integrata, come un sistema di significati da decifrare semioticamente o da leggere come un testo.

L'aspetto metodologico è risultato centrale per allentare le dicotomie su cui mi ero adagiata per interpretare i processi di trasformazione delle agri-culture locali. A partire da un'etnografia delle pratiche, infatti, le dicotomie spazio-temporali come quella di tradizione e modernità, di locale e globale, sapere agronomico occidentale e quello pratico indigeno, così come le loro rappresentazioni di genere, si sono rivelate irrilevanti o, quanto meno, inappropriate nella loro dimensione statica e plastica, per comprendere i processi di divenire del locale. Il percorso etnografico come apprendistato ha significato essere iniziata al carattere poco "puro" e "autentico" delle agri-culture locali, alle loro forme di sincretismo quanto di comprensione ibrida delle epistemologie agronomiche. Le pratiche agricole sono spesso un miscuglio di teorie agronomiche umorali, di politiche locali, di visioni ecologiche, di programmi di sviluppo, di politiche famigliari e di solidarietà, di performance rituali, di oscillazione dei prezzi di mercato, di controllo dei mezzi di produzione, che non hanno bisogno di trovare una sistematicità o di affidarsi all'autenticità di un'unica genealogia o alla coerenza di un'unica narrativa teleologica (cfr. Gupta 1988, Appadurai 1990-1991, Baviskar 2000, Vasavi 1994).

A partire dallo studio delle pratiche locali, i discorsi agronomici non si rivelano contraddittori o incompatibili; trovano, piuttosto, una sintesi in forme di "alternative modernities" (Appadurai 1996; Gaonkar 2001) o di quelli che Gupta (1998) definisce "post-colonial developments"⁵.

Numerosi studi antropologici sull'agricoltura nell'India rurale (Baviskar 2007; Gupta, Ferguson 2007; Jewitt 2000; Krishna 1996; Scott, 1985; Vasavi 1994) hanno messo in evidenza il carattere internamente eterogeneo e gerarchico di ciò che si intende come "indigeno", anche all'interno dello stesso contesto culturale. Tutt'altro che omogenea e scontata, la categoria di "indigenità" è al centro del dibattito sulle epistemologie e pratiche agricole. Come scrive Gupta (1998: 216), "a move away from explanations that rely on the alterity of "indigenous knowledge" to those that embrace contradictory and

⁵ Scrive Gupta a proposito della condizione post-coloniale come modernità alternativa (1998: 9) "The discourse of development is a key to any definition of the postcolonial condition" (...) My emphasis on the postcolonial condition is intended to draw attention to a specific conjuncture that has shake the lives and experiences of people in rural India". (idem:10). "to under take an ethnographic exploration of "postcoloniality" means to play close attention to the interconnections between divergent discourses and structural forces" (idem: 6). Ancora scrive Gupta a proposito delle modernità alternative nel mondo post-coloniale: "modernity may have been instituted as a global phenomenon through colonial capitalism, but it was, in the process, resisted, reinvented and reconfigured in different in different social and historical locations. To emphasize the multivalent genealogies of "modernity" in colonial and post-colonial settings, therefore, i sto emphasize that the non-western is not just a residual trace of a vanishing "tradition" but a constitutive feature of modern life" (idem 9).

perhaps unremarkable combinations (...) is a necessary step in order to understand epistemologies and practices of farmers in postcolonial settings". Un aspetto condiviso dalle diverse critiche al concetto di "sapere indigeno" è che la sua "autenticità", "integrità" e "coerenza" si fondano sulla sua posizione di "altro", residuale e resistente, rispetto alla modernità. L'agricoltura indigena viene in questo modo riportata ad una posizione "autentica" ed "originale" in relazione a ciò che non è (progresso, scienza agronomica Occidentale, dettami dell'agrobusiness, etc) ignorando la storia di connessioni e scambi che la rende, nelle quotidianità e sui campi, una forma ibrida o alternativa di esperire o praticare la modernità. Come ci suggerisce la studiosa di ecologia e movimenti sociali in India, Amita Baviskar (2000), l'autenticazione dei saperi indigeni risponde spesso all'esigenza di legittimazione dei diritti di controllo sulla gestione delle risorse da parte delle comunità locali. Diventa quindi, quella di "indigenità", una nozione politica fondata su di una presunta relazione autentica, ancestrale ed originale con l'ambiente naturale. Shubha Gururani (2002) contribuisce a mio parere in maniera originale ad una analisi critica del concetto di indigeno nel processo di divenire delle agricolture locali in India, mettendolo in relazione alle rappresentazioni dominanti di genere. Ho trovato particolarmente utile questa riflessione ai fini della ricerca sul campo anche per riconoscere i miei stessi pregiudizi di genere sull'agricoltura contadina praticata nei villaggi Himalayani. Le donne, secondo Gururani, sono spesso "indigeneizzate" tanto nei discorsi sullo sviluppo e progresso agricolo, quanto nelle retoriche orientaliste che cercano di rintracciare un'autenticità, alternativa ed originale, rispetto alla modernità.

A livello metodologico, enfatizzare il carattere performativo delle pratiche agricole è risultato pertinente considerando le caratteristiche dell'agricoltura contadina⁶ quale praticata sulle pendenze himalayane. Soprattutto le forme di agricoltura a limitato investimento di capitale, ad uso intensivo della forza lavoro a livello familiare e con utilizzo prolungato, invece, di capitale ecologico, risultano essere pratiche di continui micro-adattamenti messi in atto sui campi per rispondere alle specifiche pressioni e contingenze ambientali, sociali, economiche, politiche, rituali. L'appropriatezza⁷ della performance

⁶ La definizione di "agricoltura contadina" è stata presa a prestito dall'antropologo-agronomo van der Ploeg che scrive, cercando di identificare i caratteri distinti vidi questa forma di agricoltura rispetto a quella imprenditoriale e capitalista, che "si basa principalmente sull'utilizzo prolungato del capitale ecologico ed è orientata alla tutela ed al miglioramento delle condizioni di vita dei contadini (...). La multifunzionalità rappresenta un aspetto basilare di questo tipo di agricoltura e la forza lavoro è fondamentalmente costituita dai membri della famiglia (...); la terra e e gli altri principali fattori di produzione sono di proprietà della famiglia stessa. La produzione è destinata al mercato, alla riproduzione dei fattori industriali e al sostentamento della famiglia (van der Ploeg 2008:11)

⁷ L'appropriatezza è un concetto che Vasavi (1994), nel suo studio sulla trasformazione dell'agricoltura in Tamil

agricola dei “piccoli contadini”⁸ sta nell’inserirsi nella più vasta performance della vita sociale e, in questo senso, si possono avvicinare pratiche di organizzazione rurale che possono apparire incomprensibili se studiate da un punto di vista esclusivamente tecnico. Per questo motivo, l’incontro tra antropologia ed expertise agronomica, proprio attraverso i lavori di agronomi “convertiti” alla metodologia etnografica (Richards 1993, der Ploeg 1993, 2008; Gupta e Ferguson, 1994), ha rappresentato un importante referente teorico che mi ha consentito di riferirmi alla performance agricola come concetto anche morale e sociale a partire da questioni agronomiche cruciali (semenze, ITK-indigenous technical knowledge, cicli produttivi, contese di scientificità tra saperi agronomici, la tecnologia ed innovazione, canoni di produttività). Ho cercato di elaborare la tesi attorno al processo di femminilizzazione dell’agricoltura himalayana a partire dai gesti interni alle comunità di pratica, definite dalla propria appartenenza ad un genere. La prospettiva di genere (Agarwal B. 1992, 1994, 1997; Apffel Marglin F., 1992, Moore H. 1996) ha rappresentato un’ulteriore articolazione del lavoro di tesi sull’analisi delle pratiche agricole, cercando di portare un contributo, in tal senso, agli studi antropologici sull’agricoltura e sulla dimensione condivisa dei paesaggi rurali.

L’articolazione plurale del titolo della tesi, *agri-culture della montagna*, cerca di esplicitare l’irriducibilità e l’incommensurabilità dei diversi discorsi e pratiche che danno luogo al paesaggio del Garhwal e che, nel primo capitolo, cerco di ri-attraversare utilizzando la *fiction* di un viaggio etnografico. Il primo capitolo inizierà con l’analisi dell’immaginario paesaggistico coloniale che verrà avvicinato sia attraverso le narrative degli esploratori (mountaneers) che le testimonianze sulle rappresentazioni angloindiane delle *hill station*, espressione di un preciso progetto paesaggistico coloniale attraverso la pianificazione dello spazio montano. Cercherò di evidenziare come la separazione e la connessione incarnati nell’ambiente montano e nella sua rappresentazione in paesaggio di “stazione collinare”, diventano elementi essenziali di una ecologia coloniale, delle sue pratiche di autorità e di relazione all’alterità.

L’elevazione himalayana fa del Garhwal un contesto ecologico ancora una volta adatto ad esprimere una distanza, una lontananza fisica quanto morale nelle narrative ecologiste di Vandana Shiva, diffuse soprattutto tra un auditorio movimentista occidentale. Negli scritti di Shiva, la montagna

Nadu, identifica come localmente significativo per esprimere la dimensione delle relazioni in cui si inseriscono le forme di agricoltura “localizzata”

⁸ La definizione di “small farmers” è avanzata da Richards (1993:4) che cerca di identificare caratteri comuni a questa categoria di agricoltori, intendendo per “small farmers”, “people intensive, small scale farming system”.

himalayana sembra rappresentare lo “spazio altrove” della modernità, espressione di una natura che non si concede alla cultura distruttiva dell’uomo moderno, di un ecosistema che, con i suoi cicli di riproduzione, si mantiene estraneo all’economia delle merci e del denaro (Shiva 2002:57). Nell’analisi di questa rappresentazione dell’altitudine metterò in evidenza come la montagna rimane una zona franca dove, sempre secondo i racconti dell’attivista indiana, la storia delle trasformazioni tecnologiche e sistemi di produzione capitalistica non hanno potuto attecchire; l’altitudine viene a rappresentare un confine ecologico per la scienza riduzionista occidentale, un “altrove” dove non è riuscita ancora a soffocare i saperi indigeni, espressione della relazione simbiotica tra uomini/donne e la natura per la sopravvivenza.

Un’ulteriore narrativa che verrà approfondita nel primo capitolo riguarda l’immagine di montagna implicita alle retoriche sviluppatiste. La montagna e la pianura hanno rappresentato, nel contesto del Nord dell’India, due ecosistemi a confronto sull’applicabilità della rivoluzione verde⁹ e quindi su quelle che venivano considerate le potenzialità collettive di avanzamento economico e sociale. L’ipotesi che seguirò è che le identità collettive *pahari* (dell’Himalaya) che si fondano su di una appartenenza alla montagna come luogo di sussistenza, non si pongono al di fuori del progetto sviluppatista, ma si impongono nella geografia nazionale attraverso la politicizzazione di un sentimento di deprivazione legato ad un paesaggio condiviso come "backward".

Nel secondo capitolo, ripartendo dal tema della trasformazione del paesaggio agricolo himalayanano introdotto nell’ultimo paragrafo del primo capitolo, descrivo il viaggio etnografico di progressivo “ambientamento” ed il processo di “farmi spazio” all’interno di un paesaggio “denso” attraverso l’apprendistato di abilità sui campi. Dal punto di vista metodologico, il secondo capitolo introduce anche la svolta, da me spesso più subita che praticata consapevolmente, di rinuncia alla supremazia della parola per un’etnografia del paesaggio rurale nel Garhwal. La vita sociale degli utensili, la natura performativa dei rituali, che anticipano i raccolti annuali, ed il cibo sono gli elementi chiave attraverso cui intendo riportare l’attenzione sulla diversificazione dei soggetti implicati nella

⁹ Per Rivoluzione Verde si intende la trasformazione delle pratiche agricole diretta ad un incremento della produzione e realizzata a partire dal 1945 con il connubio di multinazionali dell’agro-chimica, fondazioni quali la Rockefeller Foundation e Ford Foundation, e i governi locali. A partire dalla pionieristica esperienza messicana di varietà ad alto rendimento (HYV) di grano, che implicano l’uso correlato di pesticidi, fertilizzanti chimici e un utilizzo intensivo delle risorse idriche, l’ideologia e le pratiche e tecnologie agricole proprie della Rivoluzione Verde sono state sperimentate in altri paesi, tra cui, successivamente al 1965, in India.

costruzione ed interpretazione del paesaggio agricolo. Nel caso degli utensili, mostro come l'autorizzazione consuetudinaria all'uso degli attrezzi di lavoro non sia definita in modo esclusivo dalle capacità tecniche, di attenzione e di apprendimento pratico del singolo individuo. Piuttosto cerco di evidenziare come, a partire dagli strumenti di lavoro, si possa intravedere una complessa rete relazionale ed identitaria, dove il genere assume una valenza quotidianamente operativa. Cerco di evidenziare, infatti, come l'utilizzo di utensili di lavoro venga articolato in termini di attività e tecnologie appropriate alla specificità del proprio posizionamento, degli spazi di messa in atto delle pratiche e domini di responsabilità, delle temporalità stagionale e giornaliera del ritmo di lavoro, del valore sociale associato al sapere incorporato e all'efficacia attribuita ai movimenti del corpo implicati nell'utilizzo dell'attrezzo. L'abilità e l'uso di attrezzi fanno quindi parte integrante del paesaggio come percepito da ogni specifica comunità di pratica, definita primariamente dall'appartenenza ad un genere. Cerco di andare oltre e di mostrare come la diversificazione degli attrezzi, le modalità di accesso al loro uso segnano anche le relazioni di autorità femminile all'interno della stessa comunità di pratica.

A partire dalla natura performativa dei rituali che anticipano i raccolti annuali cerco di esplicitare come la loro riuscita sia implicitamente messa in relazione alle pratiche quotidiane dei legami sociali all'interno del villaggio. Anche se i rituali "non sono mai cambiati", non hanno mai subito modifiche in quanto "divini", la loro natura di messa in atto sociale li rende profondamente vulnerabili e dipendenti dalla natura quotidiana delle relazioni all'interno della famiglia e tra famiglie nel villaggio. La riuscita, il fallimento e a volte la ridondanza dei rituali connessi alla propiziazione dell'abbondanza sembrano piuttosto essere connessi alla contingenza di quelli che Appadurai (1990) definisce l'orientamento morale e il valore sociale di riproduzione della comunità e dei suoi valori fondamentali nella trasformazione del sistema di produzione agricolo.

La capacità rituale della divinità di fornire un'identità pubblica ad un gruppo si fonda su una relazione collettiva con l'ambiente che è la condivisione e consumo di cibo-*prasaad* (cibo rituale). Il cibo, con il suo carattere di potente mezzo di intimità e contatto con effetti omologanti tra persone quanto gruppi, è un elemento rituale indispensabile nella costituzione del villaggio come unità bio-morale, dove la condivisione, l'omologazione, solidarietà e comunità sono percepiti come risultati desiderabili. Come esprime in maniera efficace Appadurai (idem:508) "the idea of homogenization is formalized in a variety of commensal concepts and rules" che enfatizzano le diverse modalità di partecipazione appropriate alla propria identità individuale. La finalità omologante del cibo viene perseguita attraverso pratiche di partecipazione differenziata che mettono in evidenza come il rituale sia

intrinsecamente un “segmented affair where different groups participate in different periods, aspects and portion of the ritual process” (idem: 509).

L'immaginario culinario, come mettono in evidenza alcuni studi di genere (cfr Feldman 2006), è centrale nella comprensione del ruolo sociale femminile e della costruzione delle reti sociali e famigliari oltre ad essere spesso connesso ad un immaginario identitario di relazione ecologica e di appartenenza spaziale: la produzione di cibo e comunità (Jackson 1983), i gusti e preferenze, le disponibilità stagionali e di riserve rimandano ad un paesaggio agricolo come riferimento identitario.

Nell'ultimo capitolo mi avvicino al paesaggio agricolo del Garhwal a partire dal movimento sociale di ispirazione gandhiana che, a partire dagli anni '70, ha conquistato l'immaginario ecologista occidentale e dell'India urbana: il *Chipko* andolan (movimento che abbraccia, dalla strategia di lotta non violenta che consisteva nell'abbracciare gli alberi impedendone l'abbattimento). È proprio il passaggio dal paesaggio alla natura¹⁰ come fulcro per interpretare le proteste contadine che ha consentito la diffusione del *Chipko* come movimento di difesa degli alberi, paradossalmente indifferente alle possibilità di sopravvivenza delle comunità locali. Analizzando le diverse narrative che hanno dato forma a molteplici e contrastanti interpretazioni del *Chipko* e del paesaggio del Garhwal mi chiedo, nel corso dell'ultimo capitolo, che cosa venga perso nella rappresentazione ambientalista delle lotte locali sulla gestione delle risorse. L'ipotesi che avanzo è che al centro delle rappresentazioni ecologiste la terra agricola e il suo uso siano scorporati da una natura come “wilderness”; inoltre, la relazione di continuità attraverso cui le comunità rurali percepiscono le risorse forestali, idriche, animali e umane come fonte di sussistenza viene spezzata in atomi dall'intrinseco valore ambientale. La foresta per cui lottano i contadini del Garhwal diventano alberi “là fuori”, di per sé evidenti ad un osservatore esterno e che anticipano ogni forma di percezione e di significazione.

Avanzo l'ipotesi che per comprendere le dinamiche del movimento sia importante riuscire ad avvicinarsi al paesaggio forestale del Garhwal come un continuo processo di contrattazione, di ri-orientamento delle pratiche agricole e d'allevamento quanto di manipolazione statale dell'uso

¹⁰ Scrive Ingold (1993: 154): “landscape is not nature (...) the idea of landscape(...) runs counter to recognition of any simple binary relationship between man and nature. (...). Thus neither is the landscape identical to nature, nor is it on the side of humanity against nature. . . As the familiar domain of our dwelling, it is with us, not against us. And through living in it, the landscape becomes a part of us, just as we are a part of it”. Inoltre Ingold (2000) descrive la differenza tra paesaggio e natura come tra *reality for* e una *reality of*, tra mondo percepito e costituito nelle relazioni e realtà fisica come natura, fatta di oggetti neutrali e valorizzati proprio dalla loro indipendenza ed indifferenza nei confronti di un osservatore esterno.

consuetudinario, di percezione spaziale della domesticità quanto del ruolo collettivo svolto dal selvatico. Entrare nella foresta del *Chipko* a partire dai saperi e pratiche d'uso, da quella che Appadurai definisce un processo in atto di “division of epistemological labour” (Appadurai 1990 : 192), ci può aiutare a distanziarsi dalla visione voyeuristica del paesaggio himalayano (de Certeau 2001), che semplicemente sovrappone una mappa di protezione e conservazione della natura ad un paesaggio agricolo come spazio di sussistenza.

f. Prospettive e limiti

La partecipazione ad una comunità di pratica come ambito di apprendistato mi ha aiutata a “prendere spazio” e ad orientarmi all’interno di un paesaggio “denso”; mi ha conferito gli strumenti per partecipare ad un paesaggio non come dato preesistente ma come prodotto di una capacità interpretativa, di una visione abituata a partire dalla condivisione con altri/e delle pratiche e mimesi corporea. La limitazione di questa prospettiva di indagine etnografica consiste nella relatività e limitatezza della propria analisi e forse un’eccessiva sordità di fronte a quelli che vengono identificati come concetti guardiani (Appadurai 1986) . Tra le caratteristiche della descrizione etnografica Geertz (1988:31) include il suo essere microscopica: pur non escludendo “interpretazioni antropologiche su vasta scala di intere civiltà, società, avvenimenti mondiali e così via” (...) nelle cittadine e nei paesetti si trova, ahimè, la vita della cittadina o del villaggio”. Che cos’è la vita del villaggio? La risposta implicita alla struttura della tesi è che ci si avvicina ad essa a partire dalle pratiche e dalle relazioni quotidiane che costituiscono lo spazio vissuto come luogo condiviso e localmente significativo. Mettere il paesaggio¹¹ al centro dell’analisi significa, a mio parere, cercare di abbandonare come punto di partenza quelle che Appadurai definisce “theoretical metonyms” o di “gatekeeping concepts”, ovvero di concetti “that seem to limit anthropological theorizing about the place in question, and that define the quintessential and

¹¹ Preferirei utilizzare la definizione di *taskscape* (concetto elaborato da Tim Ingold e che si basa su di una percezione congiunta del paesaggio, landscape, e delle pratiche, task), che conferisce più dinamicità al concetto di paesaggio. *taskscape* implica una concezione di appartenenza alla cultura in termini di *enskilment* (acquisizione di abilità) piuttosto che *encluturation*¹ (che prevede l’imposizione sul corpo di norme e valori della tradizione culturale)

dominant questions of interest in the region” (Appadurai 1986: 357).

Il sistema castale¹² (*jat o jati*) è sicuramente la più potente lente di ingrandimento attraverso cui sono stati costruiti gli studi socio-antropologici nel contesto geografico-culturale dell’India. Come scrive Berreman (1964: 197), antropologo che da più di quarant’anni svolge attività etnografica in Uttarakhand, “the caste system has probably attracted more attention from sociologists and anthropologist than any other feature of Indian Society”. Akil Gupta e Ferguson, a questo proposito, utilizzano, fondendo il concetto di “cultura” con quello di una spazialità geografica, la nozione di “culture areas” (Gupta, Ferguson 1997:139); in maniera simile, Abou Lughod ci parla di “Zones of theory” (1989). “The culture area”, scrivono Gupta e Ferguson, “remains a central disciplinary concept that implicitly structures the way in which we make connections between the particular groups of people we study and the groups that other ethnographers study”.

La casta come significativa del posizionamento individuale quanto collettivo all’interno del paesaggio himalayano, rappresenta un’assenza ingombrante all’interno della tesi. L’etnografia, svolta all’interno di una comunità rajput¹³ mi ha portata a conferire solo limitata importanza analitica all’appartenenza castale (probabilmente la casta avrebbe assunto diversa rilevanza se avessi compiuto la ricerca di campo a Kokru, il villaggio vicino a Khera i cui abitanti fanno parte della casta dei Dom)¹⁴.

¹² Così Berreman avanza una definizione di “casta”: “caste is the ultimate extension of the kin group. Its members are considered to be remotely related to one another, and it is the furthest extent of potential or actual affinal kin ties.(...) As a result, caste functions are in many respects similar to family, sib, clan and kindred functions, although caste is a less intimate group. It is a unit of social control in that its members or their representatives determine collectively what the membership may and may not do, and what shall be done to enforce these rules. (...)It is the endogamous unit, the commensal unit, the unit within which there are no ritual prohibitions on contact and outside of which such prohibitions must, theoretically, be observed”.

¹³ Così scrive Sax (2002: 93) a proposito dei Rajput: “members of the warriors class (ksatriya varna). In Garhwal, the various castes that make up this class are collectively known as Rajputs. They are politically and economically dominant, and like dominant castes elsewhere in India, they fulfill the “royal function” in several important respects(...). Close attention to the Rajput’s language and practices reveals that they consider themselves to be like Brahmins in certain important respects”.

¹⁴ Come scrive Berreman nella sua monografia su Sirkanda, un villaggio di tehr Garhwal, “Pahari caste structure is characterized by a twofold division into high-caste groups (Brahmin and Rajput) and low caste artisan groups (Doms). The latter are accorded the status of untouchables (Berreman 1963:226). I *dom* sono quindi specializzati nei lavori artigianali e servizi quali parrucchieri, suonatori, calzolari etc

Come messo in evidenza da numerosi studi antropologici dell'Uttarakhand (Berreman 1963,1987; Sax 2000,2002; Guha 1989), però, le restrizioni di casta nel comportamento quotidiano sono decisamente meno rigide rispetto ad altri contesti dell'India del Nord. Così scrive Guha (1989:13) a proposito delle relazioni consuetudinarie di casta in Uttarakhand: "Brahmins customarily used the plough and ate meet, while there was a great deal of informal interaction between high and low castes, especially on festive occasions". Inoltre, continua Guha (ibidem), "ritual rules of purity and pollution were not defined as exclusively as in the plains". Per questo, le relazioni di casta all'interno dell'economia agraria dell'Uttarakhand vengono identificate come "a fascinating exceptions of social hierarchy in India" (idem: 14).

Dal punto di vista delle pratiche quotidiane e delle relazioni significative, le caste¹⁵ avrebbero assunto una rilevanza diversa se avessi compiuto la ricerca almeno tre decenni fa. Non perché oggi le caste non hanno più importanza sociale, identitaria o politica; ma piuttosto perché lo *jajmani*, ovvero lo scambio di servizi tra caste, era al centro della costruzione di un paesaggio condiviso e vissuto quotidianamente dagli abitanti dello stesso villaggio. Le trasformazioni agrarie e la progressiva marginalizzazione dell'economia autartica del villaggio come valore condiviso, la dipendenza economica dalle rimesse degli immigrati, hanno reso sempre più ridondante la casta e lo *jajmani* come pratica di sussistenza. Un esempio viene riportato nel secondo capitolo quando faccio riferimento al ruolo assunto dagli *ouji* durante le cerimonie religiose quanto sociali, quotidiane quanto annuali. Nel corso dei periodi di campo svolti ad intermittenza a partire dal dicembre 2001 fino ad aprile 2009, il ruolo assunto dall'*ouji* all'interno della collettività è stato in parte esemplificativo delle trasformazioni agrarie e della progressiva marginalizzazione delle attività di sussistenza come valore condiviso. Mentre i primi due anni l'*ouji* scandiva i tempi lavorativi quotidiani accompagnando con i ritmi del *dhol* i movimenti del sole all'alba e al tramonto in cambio di coltivi o semenze, oggi, il suo intervento viene ritenuto indispensabile solo nell'eccezionalità degli eventi pubblici, dove il *dhol* (percussioni) diventa uno strumento fondamentale per performare in modo efficace il rituale. Gli *ouji* svolgono occasionalmente anche altri lavori come per esempio quello del parrucchiere del villaggio durante le

¹⁵ L'aspetto occupazionale è cruciale nella definizione delle differenze e relazioni castali. "Castes", scrive Berreman al proposito, "are rande endogamous divisions of society in wich membership is hereditary and permanent. (...) Associated with caste in many or parhaps all instances is a degree of occupational specialization. While all members of a caste are not often committed to one line of work, there is a particular occupation or range of occupationswhich is considered to be appropriated to each caste." (Berreman 1963: 198).

occasioni rituali che richiedono la preparazione anche in termini di pulizia personale, nonché il taglio dei capelli e della barba. L'ouji, nonostante non fosse residente a Khera, era l'unico appartenente alla casta dei *dom* che partecipava, prima quotidianamente ed in secondo tempo saltuariamente, alla vita condivisa del villaggio nel quale svolse il campo. Altre persone, sempre appartenenti alla casta dei *dom*, prestavano manodopera specialistica ed intrattenevano relazioni oggi solo saltuarie con Khera (per la costruzione e riparazione degli attrezzi, calzolai, muratori, trasportatori, etc).

Durante la prima partecipazione a *Dubri*, il rituale di villaggio che anticipa i raccolti di riso, miglio e legumi, verso la metà di ottobre, e che vede il ritorno di Naag Devta⁸ (divinità serpente venerata localmente e che viene considerata una delle forme di Shiva), sotto forma della sua effigie (*doli*), mi sono stupita di come affluissero al *mandir* (tempio) persone che non avevo ancora conosciuto personalmente, se non di vista. Erano *dom* che facevano “parte” del villaggio pur non essendo più fisicamente residenti. Si erano progressivamente distanziati anche geograficamente dal villaggio di Khera, attribuendo al loro insediamento un nuovo nome: di Dibri se ne parlava come di un villaggio altro, ma le distinzioni cadevano proprio durante i rituali in cui si performava l'unità del villaggio. Non a caso la casta ridiventa una categoria significativa nella parte di tesi in cui analizzo la natura performativa di alcuni rituali agricoli, enfatizzandone il carattere creativo e interattivo come “processi di pratica” (Schieffelin 1998:194): il rituale, piuttosto che come espressione di una realtà essenziale e messa in atto di un sistema di rappresentazioni e significati, verrà studiato come processo di ricostruzione dell'unità del villaggio in termini di “a complex biomoral entity made up of place, soil, persons and history” (Sax 2002:48). Sono le pratiche rituali, nel loro processo di ricostruzione delle relazioni appropriate all'economia agraria del villaggio anche come unità produttiva, che ci riportano, quindi, ad un significato operativo della casta come pratica quotidiana di costruzione di un paesaggio condiviso.

⁸ *Naag Devta* è la divinità serpente venerata localmente, considerata espressione di una delle molteplici forme assunte da Shiva (questo argomento verrà sviluppato nel secondo capitolo).

PRIMO CAPITOLO

Paesaggi Himalayani

1.1 *Mussourie Express: la montagna-collina*

A Dehra Dun si arriva con il treno di notte da Old Delhi Station, il *Mussourie Express*. Svincolandosi dalla periferia della capitale della federazione di stati Indiani, il treno percorre i 241 km da Delhi alle montagne Himalayane, attraversando le campagne dell'Uttar Pradesh. Durante il percorso i campi a produzione intensiva di canna da zucchero che ci indicano l'abbondanza di acqua di questa regione, le risorse investite in un'agricoltura commerciale; si fiancheggiano le strade trafficate, di giorno come di notte, da carri trainati da buoi o camion che percorrono stracarichi il loro viaggio all'inverso verso la periferia e poi i centri urbani di Luknow o Delhi. Nonostante la denominazione del treno, a Mussourie non c'è nessuna rete ferroviaria. Si tratta, piuttosto, di un paese montano raggiungibile con autobus che si inerpicano sulle strade dissestate di montagna per 34 km dalla stazione di Dehra Dun, la prescelta capitale dell'Uttarakhand, stato Himalayano di recente formazione.

L'indicazione della destinazione del treno, *mussourie express*, porta il viaggiatore ad immaginarsi già oltre la stazione effettiva dell'arrivo, Dehra Dun, capitale dello stato dell'Uttarakhand, portandolo direttamente verso le montagne himalayane, di cui Mussourie rappresenta la prima tappa d'altitudine, dove il treno, comunque, non arriva.

Il passeggero viene proiettato oltre le vie trafficate di Dehra Dun, affollate da contadini che scendono dalla montagna per vendere il surplus di produzione agricola o di latte o che si mettono in mostra nella piazza della Clock Tower per essere assunti a giornata; oltre le colline del Shivalik, una catena montuosa giovane, che non supera i mille metri di altezza e una decina di chilometri di profondità, formata dai sedimenti di erosione delle montagne e che si stende per centinaia di chilometri parallela alle "vere" montagne Himalayane. Il *Mussourie express* ci porta, con l'immaginazione, distanti dai 2000 chilometri quadrati della valle del Doon, dalla terra fertile coltivata a riso, orzo, tè, miglio,

mango e litchi che si fa spazio tra il corso dello Yamuna e del Gange e che incontriamo appena usciti dalla città.

Ci allontana anche dal Rajwada Camp, quartiere militare di Garhi Village, nato come corpo dei cadetti imperiali, e da una delle più rinomate scuole per la formazione dell'élite militare, la Rashtriya Indian Military College (RIMC), traduzione post-indipendenza dell'istituzione coloniale della Prince of Wales Royal Indian Military College. Ideata come serbatoio indigeno di militari per la British Indian Army, oggi è la destinazione, vicina e lontana allo stesso tempo, più ambita dai giovani delle montagne desiderosi di diventare militari di professione nell'Indian Armed Forces.

Paradossalmente la linea ferroviaria che traccia il viaggio da Delhi, sin dal suo vero inizio ci fa percorrere un tragitto alla rovescia, quasi antigravitazionale, rispetto al flusso di risorse, di persone e aspirazioni che dalla montagna scendono a valle, verso la città e soprattutto verso la sua sempre più brulicante periferia. Nonostante l'importanza strategica di Dehra Dun per l'esercito imperiale, l'inaugurazione della linea ferroviaria durante il periodo coloniale come "Mussourie Express" ha dato voce all'importanza dell'immaginario Himalayano come destinazione vera di ogni viaggio in quella direzione.

Ci fa pensare subito a Mussourie, la prima altura della catena Himalayana incontrata andando dalla capitale verso nord; una piccola ma rinomata *Hill Station*, come vennero chiamati durante il periodo coloniale i luoghi montani di residenza estiva degli ufficiali dell'esercito britannico. Zona simbolicamente strategica, Mussourie indicava anche l'estensione dell'Impero Britannico, segnando il confine tra British Garhwal e Tehri Garhwal, il principato himalayano rimasto indipendente e sotto la giurisdizione del Raja Sudarshan Shah. (Singh Rawat 1983).

Si sottovaluta il ruolo assunto delle *hill stations* come Mussourie se le si riduce alla dimensione tangenziale e transitoria di luoghi di svago e ricovero per ufficiali inglesi. Molto di più gira intorno alla costruzione simbolica di questi luoghi montani che hanno alimentato un immaginario di viaggio ancora vivo in chi, per diversi motivi, si trova ad avvicinarsi alle montagne himalayane.

Le *hills* rappresentavano un montano addomesticato in "collina".

Mentre l'Himalaya era lo spazio "inviolato" (Moorecroft 1832: 233) selvaggio e indomato, dove "the mind was impressed with a sensation of dread rather than pleasure" (Brown C.W 1994: 22), le cosiddette *colline* diminuivano le implicazioni disturbanti del sublime montano. "We have all of us seen hills", scrive il presidente della Royal Geographical Society teorizzando sul rapporto dell'uomo con l'altura, "or what we call hills, from the monstrous protuberances of the Andes and the Himalaya to such puny pimples as lie about the edges of your fens. Next to a waterfall, the first natural object

(according to my own experience) to impress itself on a child's mind is a hill, some spot from which he can enlarge his horizon (...); hills, and still more mountains, attract the human imagination and curiosity” (Freshfield 1904: 446).

Il passaggio sulle montagne himalayane era vissuto come un “drammatico conflitto tra Uomo e Montagna” (D. W. F. 1921: 471), uno spazio di frontiera da “penetrare”, “attaccare”, “assaltare” (J.N.C.1909; Longstuff 1908) da parte di *mountaineers*, geografi e avventurieri “alla conquista di nuove vie” attraverso “le barriere” himalayane. L’Himalaya, con le sue vette ancora “non conquistate”, era il mistero che i cartografi, esploratori, geografi e rilevatori potevano svelare: l’aderenza dei suoi passi, vallate e rilievi alla dimensione mappale erano atti di conquista del sapere di cui l’Impero coloniale riconosceva l’importanza. Per gli stessi ufficiali del British Raj, spingersi alla “scoperta” delle vette Himalayane ancora “intoccate” (Longstuff, 1908) era un vero e proprio dovere nazionale a cui si sentivano in dovere di obbedire mettendosi alla guida di spedizioni attraverso le montagne (cfr. Smythe 1937).

L’immagine di paesaggio himalayano che raggiungeva l’auditorio europeo attraverso i dettagliati diari di viaggio di esploratori, era immancabilmente favolosa e pittoresca, “pederastrian paradise” (Cox 1936: 3). Si tratti di Sikkim, Buthan, Tibet, Kashmir, Gilgit, Laddakh, Garhwal o Kumaon, ogni frammento dell’Himalaya era descritto dai “conquistatori” come incomparabile, la più sublime, drammatica, imponente e crudele terra scoperta al mondo, “great pinnacles of everlasting snow which look down upon the heated inhabitants of the plains” (Freshfield 1908: 389). Il paesaggio himalayano idealizzato nasce da un atto di separazione e osservazione (Rangan 2000): i *mountaineers* sono anime privilegiate in grado di osservare scenari superbi e sconosciuti, che diventano il loro terreno per escursioni avventurose e dove, nell’incontro tra loro e la montagna, tutto il resto sparisce. I loro racconti sulle montagne incontaminate prendono forma in un puro atto di osservazione dove l’Himalaya viene riempito dell’assenza umana e dalla loro esplorazione di spazi remoti, incontaminati, altezze solitarie, impenetrabili foreste, rifugio per animali selvaggi. La prospettiva dell’osservatore, il privilegio della propria distanza e distinzione sociale, nonché il predominio della vista come mezzo di conoscenza e rappresentazione, definisce anche il modo in cui gli esseri umani sono incorporati all’interno di questa “visione”: la loro presenza può essere trattata come irrilevante di fronte alla grandiosità dello spettacolo.

Si tratta di un vero e proprio compendio di idee sul paesaggio immaginato dell’Himalaya che è tuttora vivida fonte di ispirazione romantica per la borghesia indiana e i viaggiatori occidentali.

Le *hill*, invece, attraverso una precisa attività di pianificazione e domesticazione del paesaggio, assumevano per gli inglesi il ruolo di “*little homes away from home*” (Kennedy 1996: 145). Frutto del

conflitto con “Nature's mountain armaments”, le hills diventavano espressione spazializzata di conquista del territorio attraverso una specifica ecologia culturale coloniale.

La montagna-collina rimodellata attraverso attività di ortofrutticoltura spesso esogene al contesto agro-ecologico locale (mele, pere, fragole, lattuga, prezzemolo), con le loro pratiche di coltivazione, riportava ad un senso di familiarità degli inglesi con il paesaggio locale; l'introduzione di cash crops, come le coltivazioni di tè o patate, strappava la terra alla foresta per renderla produttiva. Tutto ciò che circondava gli insediamenti era ambiente fantastico e d'ispirazione romantica, “natural background to man's handwork, rise the hills, serene and grand, conveying a sense of peace and joy of life” (NIB 1911:7)

L'Himalaya è stato reso accessibile rendendolo una collina pittoresca e pastorale, luogo di stazionamento e di permanenza (da cui la denominazione di *hill stations* piuttosto che *hill resorts*, o semplicemente *hill places*) di contro ad una montagna come “barriera alla comunicazione moderna”, impenetrabile, misteriosa e selvaggia, sublime quanto improduttiva, da conquistare attraversandola.

Le linee ferroviarie e le loro *stations*, che avevano una forte presa nell'immaginario collettivo inglese come emblema di civilizzazione e superiorità morale, si rendevano indistinguibili dal determinismo geografico che veniva proiettato sui luoghi di residenza montani. L'idea di *stazione* implicita nella definizione stessa di questi posti di montagna come *hill stations* è alla base anche di una precisa rappresentazione coloniale della superiorità della differenza in stratificazioni topografiche. La montagna dove gli inglesi “facevano casa”, dove vivevano le loro donne, dove si educavano le nuove generazioni e i malati si curavano, ricreava una distanza da tutto il resto, prima divisione dalla pianura percepita come “continente”, luogo della malattia, del clima inadatto alla razza europea, della folla, del pericolo e della degenerazione. La montagna e la sua altitudine, in una forma di determinismo geografico, assumevano la funzione di separazione “naturale” e simbolicamente efficace della distanza da mantenere tra Indiani e Inglesi.

Le *hill station* erano vere e proprie esclusive enclave coloniali, dove era possibile rendere gli indiani, presenti in quanto servitori, degli estranei al territorio, in una forma di esilio, senza famiglia e relazioni, se non quelle di dipendenza lavorativa dagli inglesi. “Admission to this sacred enclave was possible, but only in accordance with a hierarchy of spatial differentiations” (Lal 1997: 124)

La collina-montagna era ulteriormente divisa in altitudini, in molteplici stratificazioni topografiche verso il confine con il paesaggio sublime che segna il dominio della natura non addomesticabile dalla collettività. La verticalità nello sguardo sul paesaggio condiviso, rispondeva al bisogno degli anglo-indiani di preservarsi, culturalmente e fisicamente, non contaminandosi e creando le

condizioni per la continuazione della razza.

Una separazione degli spazi che venne medicalizzata: come scrive un tecnico sanitario dell'epoca, infatti, risulta funzionale anche ai fini curativi attribuiti alle *hill stations*. "Above, the air is fresh and pure, and cannot be contaminated by that below. (. . .). So distinct are the two localities, that they bear but slight relationship [to one another]" (cit. in Kennedy 1996: 196-97). La separazione tanto fisica quanto ontologica era necessaria al mantenimento dell'igiene sociale; l'organizzazione minuziosa degli spazi seguiva la pendenza del luogo scelto come propria residenza. Era l'altezza, infatti, prima di tutto che si faceva espressione geografica e naturalizzata della propria posizione, ruolo e natura.

L'architettura e la pianificazione urbanistica hanno eretto un vero e proprio monumento all'ecologia coloniale "di pendenza" ancora vivo oggi: la chiesa anglicana posta al centro dei diversi quartieri residenziali, il *mall* costeggiato da negozi e unico tragitto pianeggiante che sottosta i cottage inglesi, immancabilmente in alto. Gli insediamenti destinati alle schiere di servitori, nella periferia più bassa, assumono oggi un carattere di distinzione di identità religiose, diventando spesso residenza della comunità musulmana; le case dei coloni con la loro costruzione degli spazi domestici, separate dal *bazaar* da una strada che sale quasi perpendicolare, sono oggi luogo di residenza per missionari, seconda casa per la borghesia di Delhi, o case in affitto per studiosi di hindi o etnografi per lo più occidentali.

Gli uffici della stazione all'inizio della *hill station*, rivendicano la connessione a tutto il resto. Il treno non c'è, ma da lì si possono programmare i propri movimenti e avere la percezione che il proprio isolamento geografico è solo relativo. I trasporti e la connettività sono stati il primo elemento di trasformazione del paesaggio montano che doveva assumere le caratteristiche del controllo politico dall'alto, "The colonial powers naturally developed both the stations themselves and the connecting lines of transport and communication on which their control depended" (Spenser, Thomas 1948: 647).

La separazione e la connessione incarnati nell'ambiente montano e nella sua pianificazione in paesaggio di "stazione collinare", diventano elementi essenziali di una ecologia coloniale, delle sue pratiche di autorità e di relazione all'alterità. Si possono così contestualizzare le stesse affermazioni del Mahatma Gandhi, altrimenti oscure, secondo cui le *hill station* e non Delhi erano i centri simbolici intorno cui ruotava la geografia imperiale - "the real headquarters of the rulers"- e giustificazione spaziale delle categorie di differenza -"the symbol of India's slavery" -(cit. in Kennedy 1996: 147); l'immagine utilizzata da Gandhi per le montagne trasformate in colline dagli Inglesi era quella di "government working from the 500th floor" (cit. in Kenny 1995:698).

Progettate per mantenere l'igiene sociale ed evitare i "contagi" (di qualsiasi natura essi siano), le colline rubate alle montagne furono predisposte per ricostruire un ambiente di riferimenti domestici "lontani da casa". Per meglio comprendere le caratteristiche che assumono le colline himalayane nel processo di pianificazione in un paesaggio addomesticato da parte degli inglesi, è importante provare a muoversi nello spazio immaginato dagli espatriati, tra Gran Bretagna e colonie, tra un senso di nostalgia e lontananza "da casa" e l'effettiva quotidianità domestica e familiare vissuta in India. Ricreare un contesto spaziale alla propria "casa" attraverso un paesaggio percepito come familiare diventa fondamentale non solo per il senso individuale di appartenenza ad una comunità ma anche come progetto politico di legittimazione dell'Impero.

Per spiegarmi meglio, mi affido alla canzone che introdusse la cerimonia del *Colonial and Indian Exhibition* a Londra nel 1886 : *home sweet home*, un motivo vittoriano che esalta i valori domestici e il senso di unicità della propria appartenenza ad una "casa" che non può essere semplicemente riprodotta altrove da dove è sempre stata e verso la quale, nella lontananza, si potrà provare solo senso di perdita e mancanza. La canzone performata durante un evento realizzato per incoraggiare la domesticità imperiale nelle colonie, incarna non solo l'ambiguità del domestico per i coloni ma lo inserisce anche all'interno di un preciso progetto di domesticazione dell'Impero. L'intento dell'evento organizzato dalla Commissione Reale, infatti, era quello di rappresentare l'Impero come destinazione legittima per la rilocalizzazione di case inglesi, nel presente come nel futuro. L'India doveva essere percepita come casa naturale per gli Inglesi "lontani da casa". Per la riaffermazione del potere coloniale, le colonie da luogo ostile e pericoloso dovevano farsi spazio per la domesticità e la vita familiare degli Inglesi.

Da spazio rubato alla montagna e percepito come isolato da tutto il resto, le colline diventavano l'ambiente adatto per ricostruire i propri riferimenti domestici "lontani da casa" e abbastanza sicuro da poter vivere le proprie relazioni familiari ignorando la propria condizione di espatriati.

L'altitudine viene inoltre ad assumere una connotazione di genere, facendosi rappresentazione spaziale delle relazioni e dei ruoli attribuiti a uomini e donne per la perpetuazione dell'Impero: "*Hill stations* as places for women while the "men of action" popularized in heroic tales preferred the plains" (Kenny 1995: 699). Le colline nascono come spazio femminilizzato all'interno delle geografie immaginate dell'Impero: tra le montagne inabitate e sfidate da pochi avventurieri e le pianure del continente pericolose e sovraffollate da indigeni, adatte solo agli uomini, le colline diventavano il luogo di protezione dalla vulnerabilità domestica incarnata dalle donne. Il dominio coloniale si affidava alla presenza femminile (il numero delle donne residenti nelle *hill stations* superava quello degli uomini),

che impersonava il senso del domestico e riproduceva nella quotidianità familiare con la servitù, le relazioni di potere, i valori sociali, morali e le rappresentazioni medicalizzanti che legittimavano il ruolo imperiale.

A differenza dell'Himalaya idealizzato di chi ci fa passaggio rendendola un'esperienza solipsistica dove tra sé e la Natura tutto sparisce, e in contrasto alla servitù come “domesticated outsider of the bourgeois imagination” (Clifford 1988:4), anche con tutti gli sforzi possibili da parte degli Anglo-Indiani, era difficile sorvolare completamente la presenza dei nativi delle montagne scelte come residenze imperiali. In qualche modo l'ambiente delle colline era condiviso e le popolazioni locali furono in un certo senso “neutralizzate” facendole rientrare in un preciso progetto paesaggistico coloniale. Curiose a tal riguardo sono le somiglianze con cui vengono descritti i nativi delle *hill stations* nelle aree montuose più disparate dell'India, dall'Himalaya agli altopiani del Nilgiri in Tamil Nadu. Nonostante l'unico aspetto comune fosse la condivisa contingenza storica di abitare certi terreni d'altitudine destinati ad assumere una notevole importanza sociale, politica e simbolica per i coloni espatriati, le rappresentazioni coloniali dei nativi delle colline convergono su alcuni caratteri fondamentali. In quanto “Nature's Children”, nobili selvaggi guardiani della natura o, come scrive Kennedy, “guardians of edenic sanctuaries” (Kennedy 1996: 59), con la terra che abitano si mescolano e si confondono fino ad assumerne i caratteri; come il luogo prediletto dagli inglesi, anche gli abitanti indigeni si caratterizzano per distinguersi per opposizione all'Indiano della pianura. Come sono state pianificate le *hill stations*, così è stata data forma ad una rappresentazione etnografica dei nativi che rispondeva ai bisogni di differenziazione, opposizione, distanza, e di rifugio. Affidandosi ad una espressione di determinismo geografico, tanto più ci si allontana dalla pianura, dal suo caldo (climatico e sociale) e dalla degenerazione (fisica e morale) e ci si inoltra nelle aree montane più interne e inaccessibili, tanto più le descrizioni delle popolazioni native risultano essere sorprendentemente positive, rendendo possibile la convivenza con quelle che venivano considerate le caratteristiche morali imprescindibili degli inglesi.

“The farther removed from the plains, the heat, and the more accessible parts of the country, the higher does the highlander seem to rise in activity of mind and body” (Frazer 1820: 67) così scrive Frazer, uno dei primi esploratori inglesi, nel 1820, suggerendo una distinzione tra alto e basso, verticale e orizzontale, colline e pianura come il punto di riferimento geografico per parlare delle persone che vivono sulle montagne himalayane.

Modeste, innocenti, semplici, abili, ingenua, le popolazioni montane hanno consuetudini e stili di vita (chiusi gli occhi sulla poliandria) che li rendono degni della terra su cui si trovano. Popolazioni di

“uncommon moral integrity”, come li definisce il segretario delle Missioni della Chiesa Presbiteriana John Lowrie, “simple-minded” e libere dall’ “Hindoo servility towards superiors so common throughout India (...) remind him (the Englishman) of the 'bold peasantry' of a still dearer land". (Lowrie 1850: 221).

Nel commentario etnografico degli Inglesi assumeva un ruolo tassonomico centrale l’integrità morale espressa attraverso le credenze e le pratiche religiose. L’Induismo da loro praticato viene descritto come meno corrotto rispetto a quello della “Grande Tradizione” dell’Hindustaan: una semplicità rustica che porta il marchio dell’innocenza morale. Le ineguaglianze connesse alle distinzioni castali, al ruolo subalterno delle donne, alle rigide abitudini alimentari, e alle superstizioni generalmente associate alle comunità Indù, sono ritenute non esistere presso i nativi delle montagne. Così scrive Wilson, un ufficiale inglese che visse tutta la sua vita tra Mussourie e Tehri Garhwal e che si faceva chiamare col soprannome di “Pahari”: ‘the religion of the Puharies is a simple form of Hindooism, free from some of its worst features as followed in the plains' (Wilson 1860:187).

E’ lo stesso ambiente montano e contesto ecologico che secondo gli inglesi plasma l’attitudine egualitaria e ingenua dei Pahari di fronte alle “artificial distinctions of wealth and rank”, free from all those degrading superstitions and absurd and injurious prejudices” (Lowrie 1880 p.221). Si tratta di un paesaggio ambiguo quello dell’Himalaya idealizzato dagli Inglesi, in cui i confini tra il dominio umano e quello incontaminato della natura si confondono: “a rare bond with nature that endowed them with a simple nobility as 'true son[s] of the forest'” (Waddel 1899:77), “hearty yeomen of the land, the lords of the soil, who dwelt in pretty cottages and roamed through the forest inhaling health” (Idem 122)

La libertà e schiettezza nei modi (“yet perfectly respectful”, ibidem), la modesta nobiltà, l’ingenuità, il carattere pacifico e discreta curiosità, la semplicità di vita e di aspirazioni, la moralità elementare incarnati in corpi virili e sani che li distinguono dall’“effeminate eastern race”, sono le caratteristiche che fanno dei nativi delle montagne, gli abitanti di uno stato di natura in opposizione al carattere culturale degli indiani delle pianure, che li porta inevitabilmente alla degenerazione. Il paesaggio immaginato dagli inglesi per farne casa propria diventa totalizzante, viene incarnato in una rappresentazione etnografica dei pahari come popolazioni senza impronta di civilizzazione, che “represent the state of primitive man, with absolutely no true conception of private property, but possessing a rare bond with nature that endowed them with a simple nobility as 'true son[s] of the forest'” (Waddel 1899: 105). Il legame con la natura e la separazione dalla cultura indiana, li rende innocui, onesti, amichevoli, dignitosi, di una purezza primitiva che quasi non rende necessario essere governati rendendo il contatto “with them a source of much pleasure to Europeans” (Campbell 1840:

386). Non solo, anche il carattere evocativo e l'immaginato paesaggio collinare che riporta il colono esule alla propria terra natale, viene attribuito ai nativi che, sempre per contrasto allo stereotipo di indiano dei piani, restituiscono agli inglesi le immagini familiari di "bold peasantry of a still dearer land". (Hough 1828: 63). I villaggi montani sono colti nella loro somiglianza "to the nice cottages of industrious peasants in England", così come i loro abitanti sono "honest and courageous, possessing 'habits of industry, cleanliness, and simple pastoral manners'" (Baron 1844: 105).

Si opera così attraverso una forma di ecologia culturale della vita coloniale: il paesaggio immaginato come "isola", l'altitudine montana come separazione fisica quanto ontologica, diventano parte integrante della rappresentazione etnografica dei nativi, conferendo legittimità alle geografie immaginate dagli Inglesi. Come sostiene Edward Said le geografie coloniali hanno la funzione di intensificare il senso di sé e di drammatizzare la distanza e la differenza tra ciò che è vicino e ciò che è lontano (Said 1978). L'altitudine delle "colline" Himalayane traccia linee di separazione, facendosi "an Island of british atmosphere [that] hung above the indian plains" (Pentland 1928). La rappresentazione dei luoghi e dell'ambiente ecologico himalayano diventano così un mezzo per riaffermare categorie di differenziazione spaziale quanto culturale: l'etnografia coloniale dei Pahari convalida la gerarchia di differenziazioni ontologiche e determinismi geografici che era alla base dell'Himalaya idealizzato.

L'impatto coloniale sui nativi viene vissuto come un processo evolutivo inesorabile. Proprio perché il destino del nobile selvaggio è quello di cadere nelle maglie intriganti del declino fisico e morale una volta entrato a contatto con il mondo esterno, l'incontro con gli inglesi porta con sé il destino crudele della loro decadenza dallo stato di natura. L'estinzione dei nativi nelle loro caratteristiche naturali viene vissuta dai colonizzatori come sorte inevitabile del nobile selvaggio nell'incontro con l'altro civilizzato, un destino inscritto nel loro stesso carattere puro di appartenenza allo stato di natura.

Alla fine del XIX secolo si attuarono delle politiche di protezionismo culturale contro la scomparsa di quelli che venivano considerati i caratteri naturali dei *pahari*, effetto delle nuova geografia coloniale. I principati rimasti autonomi dall'Impero Britannico svolgevano anche il ruolo di "cuscinetti" che ammortizzassero il destino di estinzione dei nativi, mantenendo qualche linea di continuità con tra il carattere naturale di questi nobili selvaggi e la terra scelta dagli inglesi come rifugio familiare dall'esilio coloniale. La natura quanto i nobili selvaggi che la abitavano, dovevano essere "conservati" nel tempo in quanto entrambi a rischio di estinzione.

1.2 Navdanya, Paesaggio di nove semi

Arrivata a Dehra Dun, nel dicembre 2001, non ho continuato il percorso sulle montagne; ho proseguito sulla vecchia strada per Shimla che dal quartiere musulmano della capitale si perde nei campi pianeggianti e rigogliosi coltivati a canna da zucchero, manghi e litchi. Non è difficile arrivare a Ramgar, nonostante le sue piccole dimensioni, i pochi abitanti e la mancanza di un *bazaar*. Anzi, è stato per me il posto più facile da raggiungere da quando ho iniziato i periodi di ricerca in Uttarakhand. Le indicazioni arrivavano prima della richiesta della giusta direzione. Il mio essere *videshi* (straniera) già mi catapultava agli occhi di chi incontravo nel centro di un luogo sperduto e sconosciuto a molti indiani. La sua marginalità nella geografia locale lo poneva comunque al centro della geografia immaginata da molti occidentali che, come me, seguivano le narrative ambientaliste di Vandana Shiva per avvicinarsi all'Himalaya. Nel tempo, infatti, ho capito come quella parte di viaggio, che avevo scelto come punto di partenza della ricerca sul campo, era la destinazione condivisa da molti occidentali (attivisti, ambientalisti, giornalisti impegnati, geografi, sociologi, antropologi, rappresentanti di Slow Food, ecologisti, femministe, etc.) che volevano dirigersi verso l'Himalaya. Una precisa comune topografia, invisibile quanto concreta, ci accompagnava nonostante intenzioni diverse guidassero i passi di ognuno.

Navdanya viene fondata da Vandana Shiva nel 1984 come “a participatory research initiative (...) to provide direction and support to environmental activism”. La stessa definizione di “attivismo ambientalista” come direzione delle proprie attività ci rende noto il tentativo della “farm” di porsi come terra di mezzo: si vuole costruire a simbolo del locale per supportare azioni che scavalcano i confini nazionali, andando a ricercare l'opinione pubblica internazionale e la classe media dell'India urbana come interlocutori principali su cui agire. La diffusione locale di Navdanya è veramente irrisoria rispetto ad altri progetti di cooperativismo agricolo e di riappropriazione indigena dell'agricoltura. Ma è proprio da questo paradosso, dall'invenzione di una comunità immaginata intorno ad un progetto locale e dalla sua visibilità nonché efficacia politica come simbolo a livello internazionale, che è utile ripartire per riattraversare il paesaggio immaginato dell'Himalaya che tanti e tante ha ispirato.

Navdanya, che vuol dire “nove semi”, immagine agreste di agricoltura diversificata praticata da alcuni contadini con limitate risorse disponibili nel Tamil Nadu e finalizzata all'autosufficienza alimentare. La definizione del centro di Dehra Dun si riferisce, quindi, ad una pratica che, astratta dal contesto agro-culturale ed ecologico in cui prende forma, diventa un simbolo di relazioni che trascendono la sua dimensione locale. Nonostante le migliaia di chilometri che separano le valli himalayane dalle terre del sud dell'India, la pratica di Navdanya, l'associazione di varietà agricole per la

sicurezza familiare, diventa un modello esportabile dal complesso tessuto di relazioni agro-ecologiche in cui assume un significato socialmente condiviso; diviene un paesaggio visionario. Come disse la fondatrice di Navdanya per introdurre le attività del centro agli studenti, attivisti e studiosi che si trovavano per dei periodi di studio a Ramgarh, "conservare la diversità è prima di tutto produrre alternative" (...) e "in Navdanya non abbiamo un progetto, non abbiamo un target, ma una visione" (Shiva, 2003)¹⁶. Il paesaggio agricolo a cui si riferisce la stessa definizione del centro Navdanya viene smaterializzato dalla funzione produttiva della coltivazione mista, dal suo significato altamente localizzato in uno specifico agro-sistema per diventare un'icona di critica ai principi dell'agricoltura industriale: contro la produttività che procede a braccetto con l'uniformità della monocultura, contro la svalorizzazione dei saperi locali di fronte ai principi guida di una scienza agronomica che si pretende universalmente applicabile, contro la vulnerabilità crescente dei piccoli contadini in un sistema di mercato globale. Un'immagine agreste, rappresentata dai nove coltivi che trovano una ideazione floreale nel giardino e centro architettonico attorno cui si dipana l'intera struttura di accoglienza del centro, e che evoca visivamente un'alternativa ai valori culturali impliciti all'ideologia sviluppatista: la diversità, dove niente è "malerba", come condizione di rinnovabilità della natura e di sostentamento per piccoli agricoltori; la produttività intesa come auto-sussistenza, riduzione del rischio e delle condizioni di vulnerabilità di chi ha limitate risorse disponibili; la molteplicità di metodi che costituiscono i saperi agronomici come locali e irriducibili alla scienza moderna.

Che sia Tamil Nadu o Himalaya, Navdanya propone un paesaggio rurale che dalle sue radici locali si faccia una piattaforma simbolica per azioni collettive. Continua Vandana Shiva da una delle pagode in cui ci si incontra a discutere, immersi in campi pianeggianti che creano un senso di spazio desolato, raro nel contesto indiano di periferia della capitale: "Il concetto di auto-organizzazione della collettività è centrale per muoversi verso un modello di sviluppo non come imposizione dall'esterno". Una forma di globalizzazione di un paesaggio locale visionario: "per cambiare il sistema attraverso proteste e azioni collettive che siano costruttive", continua Shiva, "abbiamo bisogno di un'identità comune su cui costruire un movimento comune". La dimensione locale di economie rurali considerate marginali diventa espressione di un paesaggio condiviso intorno al quale ci si può costruire un'identità collettiva di resistenza agli effetti della cosiddetta "globalizzazione" e di costruzione di alternative, enfatizzando l'irriducibilità delle differenze che il "locale" porta inevitabilmente con sé, siano esse biologiche (in termini di biodiversità) o culturali. Gli effetti della globalizzazione vengono, infatti,

¹⁶ intervento di Vandana Shiva in occasione di un incontro con gli ospiti del centro, 17 marzo 2003

individuati da Shiva nel processo crescente di imposizione di un paesaggio uniforme frutto di un'omogeneizzazione totale, dove le varietà agronomiche vengono ridotte dai modelli egemoni di "mono-cultura" industriale imposti dal potere delle multinazionali dell'agro-business e dove le culture locali rischiano l'estinzione di fronte alla trasformazione del loro habitat naturale ed alla "mono-cultura" del mercato (Shiva:1995). Biodiversità, comunità locali e culture indigene sono i sanpietrini che si moltiplicano in un mosaico culturale globale (Hannerz 2001: 91). La visione a cui ci si affida nella costruzione di un movimento a partire da Navdanya, è il locale come simbolo, un paesaggio globale fatto di località compatte e tra loro irriducibili, di biodiversità da custodire e di comunità locali come autodeterminate, dove ad ognuno compete la sovranità sul proprio ambiente (i cosiddetti *commons*), ed ha il diritto inalienabile alla propria "cultura".

"Diversi ecosistemi danno luogo a forme di vita e culture diverse (...) diversità culturale e biologica si tengono" (Shiva 1995:64). In questo senso la diversità culturale viene riportata dall'ambientalista indiana ad una dimensione ecologica (Hannerz 2001: 93): la cultura locale prende forma in un equilibrio con il proprio habitat naturale, attraverso regole di conservazione della biodiversità da cui si traggono le basi per la sopravvivenza tramite conoscenze, forme di osservazione della natura, pratiche sociali e rituali finalizzate alla conservazione di risorse naturali limitate. Le comunità, "ovunque nel mondo" (Shiva 1995: 64), sempre secondo Shiva, hanno sviluppato un proprio sapere, una conoscenza ecologica approfondita, che "ha fatto nascere regole culturali" (ibidem).

Il paesaggio alternativo alla globalizzazione intravisto dall'attivista di Dehra Dun, si struttura in un caleidoscopio di ecologie culturalmente costruite, di comunità locali materialmente e culturalmente appartenenti a differenti nicchie ecologiche. Qualsiasi sia il posizionamento dei singoli individui che costituiscono il "popolo indigeno" (donne, uomini, giovani, anziani, appartenenza a classi sociali e caste differenti, relazioni familiari e comunitarie, proprietari terrieri o braccianti, etc) sono di per sé, per il fatto di appartenere ad una dimensione locale, interessati a mantenere la continuità con una tradizione che magari li opprime o all'interno della quale si trovano ad accedere in modo impari alle risorse "comuni". In questo senso il locale a cui si affida Shiva come bandiera collettiva e modello di resistenza, rimanendo volutamente al livello di evocazione simbolica, non è avvicinato nella sua complessità, così come sfuggono la sua dimensione temporale e il suo carattere permeabile che lo rendono sempre "impuro", "poco autentico", poco coerente ed omogeneo al suo interno.

Le culture vengono a tal punto identificate con un contesto ecologico da apparire "creature viventi", in cui si perde il loro essere modellate e veicolate da persone in costellazioni sociali mutevoli e che perseguono diversi scopi in base a diversificati interessi sul "locale" (Hannerz 2001: 111). Non

meglio identificate "comunità di piccoli contadini", "coltivatori e popolazioni tribali" (Shiva 1995:100), "agricoltori del terzo mondo" (idem : 105), "popolazioni indigene" (idem: 142) sono i protagonisti di questo paesaggio visionario di culture locali, dove viene ribadito che la sopravvivenza culturale è legata al mantenimento della biodiversità locale.

Arturo Escobar, che insieme a Shiva è uno dei più conosciuti critici del modernismo sviluppatista, mette in evidenza, in accordo con l'attivista indiana, come il discorso sulla biodiversità sia un discorso storicamente prodotto e come si sia evoluto in termini di politica culturale. La rivendicazione del diritto alla biodiversità da parte di movimenti sociali più o meno localizzati, secondo Escobar, non è da intendere in senso letterale, nei termini esclusivi di "crisi biologica", di conservazione di varietà agro-ecologiche e di problematizzazione della sopravvivenza motivata dalla perdita di diversità biologica. Questa è, piuttosto, la visione di biodiversità prodotta dalle istituzioni dominanti che, a partire dalla Convention of Biological Diversity (CBD) del summit di Rio nel 1992, hanno lanciato a livello globale le narrative di crisi biologica, enfatizzando la perdita di habitat piuttosto che le cause, riducendo l'intera questione a prescrizioni per la conservazione, a soluzioni appropriate per la gestione delle risorse, a processi di compensazione ed uso economico della biodiversità locale. A partire dagli anni '90 si è assistito, infatti, alla crescita dell'apparato istituzionale che sistematicamente ha organizzato e diffuso la produzione di forme di sapere e di gestione centralizzati sulle questioni di biodiversità, sottraendola al suo potenziale innovativo di critica sociale o di "contro-discorso" come lo definisce Escobar. Ben più radicali, infatti, sono le conseguenze del riferimento crescente alla biodiversità da parte di movimenti sociali: assumendo la funzione di "critica culturale", il discorso sulla biodiversità si articola in termini di nuove relazioni tra natura e società in un contesto globale di economia, cultura, scienza. Sempre più la questione della biodiversità, infatti, è alla base di ricostruzioni strategiche della differenza culturale come mezzo per affrontare forme di dominazione socio-economica e politica. La concezione culturale della biodiversità porta con sé la formulazione di una politica dell'identità collettiva come radicata in un territorio, in un contesto ecologico e in forme di quotidianità specifici; viene identificata in pratiche culturali e forme di sapere condivisi che fanno la storia della costruzione di un paesaggio comune. Il territorio viene riconosciuto come spazio indispensabile alla creazione e ricreazione di pratiche culturali, ecologiche ed economiche della comunità e la rivendicazione alla biodiversità locale diviene quindi centrale nella riaffermazione di un radicamento locale dell'identità collettiva, ad una sua difesa che è al contempo culturale e territoriale. Il controllo locale delle risorse porta ad una ridefinizione dell'efficienza e della produttività, dei sistemi di conoscenza, di mercato e del concetto stesso di proprietà individuali come localmente significative e quindi che rifuggono una definizione centralizzata.

Per questo motivo i movimenti sociali che si riferiscono alla biodiversità in termini di irriducibilità culturale di una relazione contestuale con l'ambiente, si pongono come soggetti alternativi per un "development culturally based". Il diritto allo sviluppo si ridefinisce, quindi, sulla base di un'identità collettiva ed ecologica.) e che, viceversa, la stabilità del sistema ecologico dipende dal diritto sovrano esercitato nella quotidianità dalle culture locali.

Sumi Krishna, studiosa indiana delle politiche ambientali e che ha passato anni di ricerca nel Garhwal, mette in evidenza nel suo libro "Environmental Politics" come la tendenza alla simbolizzazione ed a tecniche retoriche di persuasione propria dei discorsi ambientalisti abbia portato alla creazione di un'"imagined landscape" (Krishna 1996: 258). Scrive Krishna: "A picturesque landscape of self-contained village communities is a central and powerful image in Indian environmentalism" (idem: 261); un'immagine che ha trovato diffusione, sempre secondo l'autrice, grazie alle rappresentazioni dell'India rurale avanzate da antropologi stranieri e diffuse da nazionalisti indiani e che, a partire dagli anni '80, ha assunto un ruolo centrale nella diffusione di discorsi ambientalisti a livello globale. Si tratta di una "visual image of village communities" (ibidem) che rinforza il mito del "contadino del Terzo Mondo" che vive a stretto contatto con la terra da cui trae sussistenza, in armonia con il resto della comunità e con la natura. Un'immagine visiva che esercita "global appeal" (ibidem) e che ci evoca l'immobilità di una comunità rurale auto-contenuta e che è l'incarnazione dell'equilibrio ambientale e sociale, ancorata ad una tradizione nei secoli, dove le aspirazioni individuali vengono minimizzate e la vita comunitaria appare da sempre per sempre armonica. Si tratta di una iconografia semplicistica che evoca, il vero "altro" della modernità a partire dalla sua posizione di presunta estraneità. Una sorta di buon contadino che, isolato nel proprio piccolo mondo di villaggio e rimasto intoccato dai mali della globalizzazione, escluso dalla storia dell'industrializzazione e del progresso occidentale, può suggerirci alternative. Un'immagine che esercita una forte presa sull'immaginario collettivo e che ha dato forma in particolare al paesaggio dell'Uttarakhand e delle colline Himalayane, dove il rimando alla foresta, all'impossibilità di meccanizzazione dell'agricoltura, alle proteste contadine, viene astratto dalla sua dimensione temporale per farsi "card-board dichotomies" (idem: 145) di Tradizione/Modernità, Oriente/Occidente, Natura/Scienza, Ecologia/Tecnologia, Diversità/Omogeneità, Creazione/Produzione, Femminile/Maschile, Olismo/Riduzionismo, Ciclico/Lineare, Spirituale/Razionale, Cura/Distruzione, Sussistenza/Mercato. La celebrazione della diversità incarnata in queste immagini di vita rurale del Terzo Mondo, per essere efficace, deve rimanere nella sua evocazione visiva : dall'alto sembra dover rimanere cieca di fronte alle differenze, stratificazioni e disparità che fanno la vita quotidiana di ognuno/a, sembra dover tacere sulle strutture di

ineguaglianza oltre che ignorarne la consistenza storica ed il carattere innovativo delle tradizioni. Si tratta di un'immagine che ha forte presa sull'auditorio urbano e occidentale, un simbolismo operativo a livello di retoriche politiche e movimentiste per immaginare, come spiega Shiva ai suoi studenti, "un'identità condivisa su cui costruire un movimento comune" (Shiva: 17 marzo 2003)

Un orientalismo eco-centrico, o "Green Orientalism" (Kalland, Persoon 1988: 22) è all'opera nella percezione di un paesaggio rurale (e soprattutto delle aree che dal punto di vista ecologico sono le più "difficili", imponendo limiti ambientali invalicabili alla diffusione di un'agricoltura industrializzata, come per esempio l'ecosistema montano) dove tra il "contadino del Terzo Mondo" e l'ambiente naturale sembra esistere una relazione di intimità inalterata da difendere dalle forze di cambiamento; un legame e valori ad esso associati, ormai persi da chi si è allontanato da stili di vita legati alla sussistenza agricola e che sono continuamente minacciati da quella forma moderna di colonizzazione che è rappresentata dallo sviluppo (Shiva, 1995: 12). Il locale e "i coltivatori", "i tribali", le donne¹⁷) che in esso si confondono, diventano i protagonisti di un paesaggio naturalmente ed essenzialmente alternativo allo sviluppo, con valori estranei alle categorie di progresso e modernità. In questo senso, come mette in evidenza Akil Gupta nel suo interessante studio sulla condizione post-coloniale dell'agricoltura indiana, l'indigeno, il tradizionale, il locale vengono definiti dal loro status di "categorie residue alla modernità" (Gupta 1998: 19). Si distinguono per essere "altri da" e "fuori da", testardamente immobili di fronte al cambiamento la cui direzionalità viene rappresentata come un movimento dal "West to the rest" (Idem: 22), radicati in uno spazio altro e che, autentici, rimangono estranei a qualsiasi forma di contaminazione, di sincretismo di pratiche e saperi.

L'esperienza etnografica in Uttarakhand, iniziata a partire dal dicembre 2001 con un corso organizzato da Navdanya intitolato "Gandhi and Globalisation", è stata inevitabilmente influenzata dalla mia partecipazione alle attività del centro di Dehra Dun. Si è trattato del primo luogo etnografico che mi ha introdotto in un paesaggio significativo, in una specifica relazione di interazione con l'ambiente montano dell'Uttarakhand, che ha alimentato in me specifiche aspettative nei confronti dei miei interlocutori e interlocutrici sul campo.

Da Navdanya, come viene scritto nelle presentazioni del centro, si intravedono all'orizzonte le alture himalayane. Può sembrare paradossale ma, nonostante la distanza geografica, l'alterità agro-culturale ed ecologica, l'Himalaya viene avvicinato da molti occidentali, me compresa, partendo da (a

¹⁷ Questo aspetto di genere verrà ulteriormente approfondito oltre.

volte restando a) Ramgarh. Il paesaggio delle montagne diventa un orizzonte che rende significative le finalità politiche, le attività, la visibilità e influenza internazionale del centro.

La fondatrice del centro, originaria di Dehra Dun, è attualmente una delle più conosciute ecofemministe. Con Ecofemminismo si intende, a livello generale, uno dei paradigmi più influenti nell'interpretazione femminista delle relazioni umane con la natura. Anche se risulta difficile tracciare una linea di demarcazione tra la sua funzione di critica culturale e di elaborazione politica, si può ritenere che l'ecofemminismo spazi tra progetti politici e teoretici, studi ambientali e pensiero femminista, critiche della scienza e della modernità, oltre che a farsi discorso critico alternativo alle concezioni convenzionali di sviluppo. Nonostante la diversità degli approcci all'interno di ciò che viene definito come "ecofemminismo", possiamo comunque cercare di tracciare alcuni tratti condivisi e che si fanno ricorrenti all'interno della letteratura ecofemminista. Prima di tutto, il connubio teorico di donne e natura si basa sul presupposto di una condizione comune di sfruttamento della natura e dominazione delle donne, a livello materiale quanto culturale. Sono le relazioni di oppressione a cui donne e natura sono sottoposte che le porta a condividere gli effetti di una storia patriarcale e della cultura occidentale dominante ma anche auspicate alternative e strategie di trasformazione; infatti donne e natura hanno comuni interessi e valori. *Ecofeminism*, un libro scritto a quattro mani da Vandana Shiva e Maria Mies nel 1993, viene considerato una pietra miliare di una prospettiva che coniuga pensiero femminista e ambientalista nell'analisi del carattere sessista e di dominio della natura implicito nell'ideologia sviluppatista. Lo sviluppo economico, come concepito in modo convenzionale, viene considerato un costruito maschile basato sullo sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali e sulla subordinazione femminile, che si auto-alimenta attraverso la marginalizzazione dei ruoli produttivi della donna e delle capacità rigenerative della natura; inoltre, il sapere sul quale si fondano le convinzioni sviluppatiste, viene considerato ergersi sulla negazione dei cosiddetti "saperi tecnici indigeni", *indigenous technical knowledge*, basati su una percezione non esclusivamente economicista della natura e di cui le donne sono le principali depositarie. L'enfasi viene riposta sul ruolo quotidiano svolto dalle donne per la sussistenza familiare, attività che appartengono ad una sfera riproduttiva, e a cui viene attribuito un alto valore spirituale, oltre che di alternativa ai processi iniqui su cui si basa la globalizzazione economica. In termini di raccomandazioni pratiche, l'ecofemminismo di cui Shiva e Mies si sono fatte portavoce, è stato adottato dal *Women and Environment Development (WED)*, una prospettiva femminista all'interno dell'apparato internazionale di sviluppo. Le principali implicazioni politiche di questo approccio teorico riguardano l'identificazione delle donne come alleate nei progetti di sviluppo per la conservazione delle risorse naturali e la necessità di pianificazioni allo sviluppo dirette ad un target esclusivamente

femminile. Così infatti scrivono le due studiose: "The common ground for women's liberation and the preservation of life on earth is to be found in the activities of those women who have become the victims of the development process and who struggle to conserve their subsistence base". (Mies, Shiva 1993:12)

La fondatrice di Navdanya ha acquisito fama mondiale grazie alle traduzioni di alcuni suoi libri in molte lingue e alla sua presenza, sempre annunciata e a volte effettiva, a congressi o manifestazioni organizzati da centri sociali, università, librerie, luoghi di produzione del sapere tra di loro variegati e che raggiungevano auditori tra di loro assai diversi. Le notevoli capacità di comunicazione dell'attivista indiana rendevano facilmente traducibile, di volta in volta con sfumature dialettiche per avvicinare i propri interlocutori nella loro specificità, la dimensione locale in un contesto internazionale. L'Himalaya e più precisamente il Garhwal Himalaya è stato il tropico attorno cui si sono evolute le sue narrative eco-femministe e si è articolato il suo impegno politico internazionale contro il monopolio delle multinazionali e i modelli di sviluppo agricolo, dalla rivoluzione verde in poi, vigenti in India. E' il paesaggio delle montagne che confinano con il Nepal e il Tibet che si intravede in filigrana a partire dalle pagine del suo primo libro, *Sopravvivere allo sviluppo*, riedito con il titolo di *Terra Madre* nel 2002, considerato una pietra miliare delle critiche allo sviluppo.

Le lotte dei contadini, e soprattutto delle contadine, contro modelli di sviluppo, o meglio di *malsviluppo* (Shiva 1988: 15) come li definisce l'autrice, sono al centro del paesaggio rurale himalayano descritto da Shiva. Ripartire dall'immagine di ambiente, agricoltura e contadini/e himalayani diffusa dall'attivista Indiana su di un palcoscenico internazionale può aiutare a comprendere come il paesaggio sia creato e ricreato attraverso narrative che gli conferiscono una consistenza significativa e spesso una finalità politica. Non significa prendere posizione sulla veridicità o meno di queste rappresentazioni ma, piuttosto, di comprendere come il paesaggio non sia nulla di naturalmente evidente, come sia un miscuglio di natura e cultura dove il confine slitta in continuazione attraverso la sua organizzazione in narrative.

Ripartire dalle parole e dai discorsi ambientalisti di Shiva per avvicinarsi al paesaggio del Garhwal Himalaya è tutt'altro che contraddittorio: la naturalità è frutto di stratagemmi retorici; ci sentiamo a "casa" in un paesaggio quando le nostre storie vengono iscritte nell'ambiente, quando prendiamo posto al suo interno, quando conferiamo significato e valori umani ad una realtà affollata e cronologicamente disordinata. Le riflessioni di Cronon (1992) sulle diverse e contrastanti narrative ambientali che si sono sviluppate intorno al fenomeno ecologico della siccità che colpì i Grandi Piani (tra Stati Uniti e Canada) negli anni '30, mi sono state indispensabili per iniziare a riavvicinarmi

all'Himalaya visto da Navdanya come a un paesaggio tra gli altri, la cui "naturalità" dipendeva dalla sua aderenza a narrative che condividevo e consideravo come una prospettiva autorevole sul locale, la cui consistenza e legittimità rispondeva a un progetto politico e ad una morale condivisa che me lo rendevano significativo. Non posso prescindere, quindi, dalle trame narrative che mi hanno reso il "paesaggio himalayano percepito da Ramgarh" convincente, reale.

Scrivo Cronon (1992:30) a proposito del carattere morale assunto dal paesaggio: "we use them [environmental narratives] to motivate and explain our actions, the story we tell change the way we act in the world". Le narrative condivise sul paesaggio assumono la funzione di mappa per le nostre direzioni di movimento, per la nostra interpretazione dei processi di cambiamento; ci consentono di immaginare il nostro ruolo in un futuro più o meno auspicabile; ci danno anche le coordinate dei nostri passi nella storia conferendo al paesaggio un significato condiviso e prolungato nel tempo. In questo senso, affidarci ad un paesaggio, seguendo Cronon, ci fa inevitabilmente cadere all'interno del mondo di valori propriamente umani, in una trama morale attraverso cui la storia si dipana. Per legittimare un paesaggio ci rivolgiamo sempre a qualcuno, utilizziamo morali partecipate da una comunità e ignorate da altre e che danno qualche forma di omogeneità attraverso cui si può esprimere giudizi sull'efficacia, sulle direzioni e sulla moralità delle azioni che si compiono al suo interno. C'è un *telos* morale che fa da ordito alla tessitura narrativa di ogni paesaggio dove l'uomo ritrova il proprio posto. Con "naturalizza". Il ruolo del narratore/trice, secondo l'autore, è quello di creare un paesaggio condiviso all'interno del quale i suoi interlocutori interpretano e si muovono con passi propri ma in una direzione comune, verso la realizzazione di un fine morale che rinforza l'autorità narrativa dalla quale era partita. Le narrative ambientali ruotano quindi intorno alla storia di uomini e donne: ciò che trova espressione nella rappresentazione della natura in paesaggio è il significato che assume nella relazione con gli esseri umani. Per questo i paesaggi possono essere diversi e ugualmente legittimi, più o meno "avvolgenti" in base al potere delle narrative che hanno la capacità di presentarlo come naturale, nascondendo la trama morale che li rende condivisibili.

Le narrative di Shiva sulle agri-culture himalayane si fondano sul presupposto teoretico di un legame intimo ed esclusivo tra le "donne del terzo mondo" e la natura: un'appartenenza reciproca che l'autrice fa risalire alla "visione cosmologica indiana" (idem: 50). Far coincidere la "tradizione indiana" con il pensiero religioso hindu rappresenta probabilmente il primo tentativo dell'autrice di semplificare per il lettore occidentale una relazione complessa con il paesaggio mediata anche dal pensiero religioso. Le donne, svuotate della loro posizione all'interno della società e del loro luogo di residenza, liberate da casta, classe, età, appartenenza religiosa, prive di una qualsiasi storia di relazioni matrimoniali e pre-

matrimoniali, senza aspirazioni personali se non quelle di sopravvivere e soprattutto far sopravvivere la propria famiglia, diventano simboli viventi di una relazione fusionale con la natura. La natura, d'altra parte, non è più fatta da sistemi ecologici diversificati, da risorse più o meno accessibili in base alla rete di relazioni che definiscono la nostra posizione all'interno della società, ma è pura capacità di rigenerazione, "espressione creativa del principio femminile" (idem:52). Le *Donne del Terzo Mondo* quanto la *Natura* vengono astratte dal contesto relazionale in cui prendono forma per incarnare e farsi manifestazione vivente di un principio femminile unificante: *Prakriti*¹⁸ Concetti come quelli di "paesaggio", "ambiente" o "risorse" non possono trovare spazio negli scritti della Shiva. L'omissione non è casuale: sono infatti concetti che implicano una relazione diversificata tra esseri umani e natura, una "snaturalizzazione" delle relazioni e quindi un loro riconoscimento a distanza e nello stesso tempo localizzato. Implicano, inoltre, una separazione "ontologica" tra società e natura che secondo la scrittrice sono i presupposti a relazioni di sfruttamento e dominazione. Il suo progetto teorico è quello, invece, di presentare "in natura" dei simboli viventi che ne legittimino una "percezione ecologica". Società e natura negli scritti dell'autrice sono resi indistinguibili: l'"umanizzazione della natura e la naturalizzazione della società", infatti, sono al centro del suo progetto "ontologico". Donna e Natura si perdono l'una nell'altra, rimangono invisibili perché i loro ritmi di riproduzione battono lo stesso ritmo di fertilità, silenziose in quanto l'interesse alla sopravvivenza dell'una coincide con quello rigenerativo dell'altra; ripetono e si ripetono in un tempo che si dilegua in una quotidianità eterna. I gesti che definiscono la "donna del terzo mondo" (che, in questo modo, include i "tribali" ed esclude le "donne delle élite ecologicamente alienate del Terzo mondo e dell'Iperconsumistico Occidente) a cui la Shiva affida l'evoluzione delle sue teorie, sono gesti diretti esclusivamente alla soddisfazione dei "bisogni veri" (idem: 57). E' l'uomo che, per la propria posizione all'interno di una società patriarcale, viene più facilmente intrappolato nell'economia delle merci e del denaro, facendosi ingranaggio, più o meno consapevole, della distruzione della natura e marginalizzazione del ruolo della donna in essa. Le donne, d'altro canto, sono state tenute "fuori" dal tempo e dallo spazio di quello che viene comunemente definito come sviluppo o progresso; una marginalità che le ha mantenute pure ("non colonizzate", idem: 59) nei gesti quanto nelle intenzioni; a tal punto disincarnate queste donne da poter assumere il ruolo di "paradigmi intellettuali". Da vittime a salvatrici, questo è il ribaltamento attraverso cui la Shiva fa delle

¹⁸ *Prakriti* è il termine sanscrito più vicino al nostro latino. "Prima natura materiale; o stimolo a produrre (...) possiede immanente la qualità della produttività. La prakriti viene personificata come principio femminile attivo attraverso il quale giunge a manifestarsi l'inattivo principio maschile del cosmo. La loro unione dà origine alla Natura e alla sua duplice funzione di generazione e distruzione, momenti necessariamente indipendenti", voce "Prakriti" in Stutley M. 1980)

donne definite attraverso dicotomie di genere, “una sorgente terapeutica”. Nell’immagine di donna del Garhwal l’attivista ci fa identificare quello che lei stessa definisce come “il pool genetico-intellettuale delle categorie ecologiche di pensiero e di azione”, una fonte d’ispirazione per nuove direzioni di vita e di pensiero.

Il genere diventa quindi la lente ideologica che l’attivista indiana ci propone per interpretare il paesaggio himalayano e, soprattutto, per ricondurlo a noi come scenario alternativo ai modelli di *malsviluppo*.

L’elevazione himalayana fa del Garhwal un contesto ecologico ancora una volta adatto ad esprimere una distanza, una lontananza fisica quanto morale. Negli scritti di Shiva, la montagna himalayana sembra rappresentare lo “spazio altrove” della modernità, espressione di una natura che non si concede alla cultura distruttiva dell’uomo moderno, di un ecosistema che, con i suoi cicli di riproduzione, si mantiene estraneo all’economia delle merci e del denaro (idem:57). In questa rappresentazione dell’altitudine, la montagna rimane una zona franca dove la storia delle trasformazioni tecnologiche e sistemi di produzione capitalistica non hanno potuto attecchire e dove la scienza riduzionista occidentale non è riuscita ancora a soffocare i saperi indigeni, espressione della relazione simbiotica tra uomini/donne e la natura per la sopravvivenza.

Il Garhwal che si vede da Navdanya diventa un paesaggio di pendenza che si staglia al di sopra della globalizzazione: l’omogeneità delle colture intensive che hanno “colonizzato” il paesaggio e le menti di chi abita la pianura, non può attecchire facilmente nel sistema ecologico montano, basato sulla agro-diversità e la diversificazione delle economie e pratiche locali per la sussistenza familiare.

Le limitazioni ecologiche allo “sviluppo” che vengono generalmente attribuite dal Governo Indiano alle aree Himalayane, diventano il vero punto di forza per le rappresentazioni di Shiva del paesaggio himalayano. E’ proprio la posizione marginale delle agricolture di montagna nelle reti economiche globali che ha preservato l’agricoltura tradizionale praticata nei villaggi himalayani, che ha consentito il ripetersi di gesti quotidiani calibrati sulle possibilità di rigenerazione della natura, e che, soprattutto, non ha reso ridondanti le agri-culture e relazioni comunitarie locali. E’ nella montagna, dove la base di sopravvivenza non può ancora essere espropriata del tutto, che si può leggere il riscatto della natura di fronte all’arroganza distruttiva dell’uomo. Anche in questo caso, “la marginalità diventa (...) sorgente terapeutica per le tante correnti malate dello sviluppo patriarcale” (idem 59). La posizione periferica della montagna nella pianificazione dello sviluppo nazionale ne fa un paesaggio ecologico e sociale dove si possono ancora rintracciare, come in una riserva, la naturalità di gesti, dei saperi pratici, stili di vita, nonché cosmologie che ci riportano in uno spazio e tempo altri rispetto alla

modernizzazione. La periferia diventa il centro di una geografia alternativa che Shiva vuole proporre come visione morale di un "altro mondo" soprattutto ad un auditorio movimentista urbano o occidentale.

E' nel paesaggio himalayano, nella sua lontananza dai centri del potere economico, sociale e politico che secondo Shiva si esprime il connubio tra donne e natura. Una precisa geografia di genere viene proiettata sul paesaggio d'altitudine: nella forma di riconoscimento tra marginalità, le donne e la montagna si incontrano nei gesti quotidiani e nell'agricoltura di sussistenza. E' proprio nei saperi pratici di sussistenza che l'esperienza di esclusione delle donne dalle relazioni di produzione capitalistica diventa tutt'uno con la periferia della montagna nella geografia moderna e reti del mercato globale. Si tratta di una forma di unione, quella tra donne e natura della montagna, che non trova spazio solo ideologico ma che viene simboleggiata da un paesaggio agricolo reale e dall'economia di sussistenza che lo caratterizza. Nelle narrative di Shiva, infatti, le montagne del Garhwal sono incarnate nelle donne (ancora una volta prive di casta, classe, relazioni di proprietà, rapporti familiari, etc.) che lavorano nei campi e nella foresta; la natura si confonde con i loro gesti che si ripetono nel tempo uguali a se stessi; lo sfruttamento dell'una e dell'altra le rende unite e inscindibili nei loro obiettivi di conservazione e rigenerazione. Il lavoro delle contadine del Garhwal perde la sua concretezza locale e la sua dimensione temporale per farsi "naturale" espressione di una relazione fusionale tra donne e natura che si affida ad una perfezione storica e che può muoversi leggera in qualsiasi altro contesto ecologico e sociale. La concretezza della storia delle relazioni che costruiscono il paesaggio del Garhwal ci sfugge da sotto i piedi per diventare un modello, una "profezia" (Cronon, 1992), un "mito" (Barthes 1972) o un "nuovo paradigma intellettuale" (Shiva, 2002).

Il paesaggio del Garhwal che Shiva vuole proporre al suo auditorio, è un luogo non ancora colonizzato: purificato dalle inevitabili contraddizioni, liberato dalla complessità e contraddittorietà delle relazioni umane con l'ambiente, auto-evidente nella morale che incarna, diventa un simbolo di tutto ciò che rimane fuori dalla cultura distruttiva del malsviluppo; è il suo altro, di cui si è nutrito silenziosamente senza riconoscerne il debito, e che si è conservato intatto su di una montagna, tra le donne, nelle loro relazioni fatte di gesti per la sopravvivenza quanto nei loro pensieri e intenzioni. Le pratiche sociali e agri-culturali, i luoghi fisici ed ecologici, la quotidianità della vita materiale vengono astratti dal contesto spaziale e temporale in cui prendono forma per diventare "categorie di pensiero, percezione ed azione che danno e conservano la vita" (Idem: 58), immagini d'ispirazione morale per azioni collettive globali. Donne e Natura nel paesaggio del Garhwal si fanno icone di lotta che trasportano l'immaginazione di chi lo attraversa a riconfermarne i tratti mitici e a legittimare le narrative

ambientali che gli avevano dato consistenza e dalle quali si era partiti.

Il *Chipko*, un movimento sociale contro la deforestazione, sorto nel Garhwal e Kumaon durante i primi anni '70 (di cui si tratterà nell'ultimo capitolo), è il punto di partenza attraverso cui l'attivista indiana ci racconta il paesaggio himalayano e la storia del rapporto tra comunità rurali himalayane, l'instabilità crescente dell'ambiente ecologico e i modelli di sviluppo agricolo imposti da un'economia di mercato erede del colonialismo. E' importante per Shiva delineare "l'evoluzione" (idem: 79) e le connessioni causali, identificare il nodo morale della storia, indicarne una cronologia di cui lei stessa ci suggerisce le tappe principali. Attraverso la narrazione del *Chipko* come espressione del conflitto tra interessi divergenti sulle foreste del Garhwal (economia locale di sussistenza e tutela delle condizioni di rinnovabilità contro un'economia globale di mercato basata sullo sfruttamento intensivo delle risorse), l'attivista cerca di conferire "naturalità" alle proprie visioni e finalità politiche che vengono incorporate nella storia stessa del paesaggio himalayano. In questo modo, la storia ambientale del Garhwal diventa narrazione dell'"espropriazione dei diritti delle popolazioni locali, delle loro risorse e del loro sapere" (ibidem), ma anche del dispiegarsi di forme di resistenza e di "rinascita (...) delle questioni ecologiche" (idem: 80). Come ci dice l'autrice, nel paesaggio himalayano rivisto attraverso il prisma del *Chipko*, si esemplificano due *paradigmi* inconciliabili sia dal punto di vista gnoseologico, che ecologico o economico. Partendo dalla ricostruzione di un evento sociale come il *Chipko*, il Garhwal assume la funzione di un paesaggio morale condiviso, di una terra di mezzo dove la dimensione locale diventa significativa in un contesto globale. Si partecipa al paesaggio non tanto in quanto singoli individui appartenenti ad uno specifico contesto storico, sociale, geografico, ma, piuttosto, come parte di una collettività che condivide visioni e valori. E' la morale condivisa e partecipata che, quindi, sta al centro di questo paesaggio Himalayano rendendolo significativo per azioni che superano ampiamente i suoi confini ecologici.

Rappresentato come movimento prevalentemente femminile, di salvaguardia della natura contro un rampante sfruttamento economico delle risorse forestali, il *Chipko* è diventato l'esemplificazione locale di una prospettiva socio-politica diffusa in occidente e di cui Shiva si fa portavoce: quella dell'eco-femminismo¹⁹ E' la trasformazione di un evento sociale, come le rivolte per i diritti di gestione delle risorse forestali, in una icona ambientalista transnazionale, astratta dallo specifico contesto storico, sociale, ambientale in cui prende forma, che consente la creazione di un paesaggio himalayano che parla

¹⁹ Così scrive Shiva 1998: 280, "Il movimento *Chipko* è stato il mio incontro con una visione del mondo alternativa che non vedesse la natura solamente come una risorsa ma anche come un sistema vivente con una capacità autogenerante ed una sua propria integrità. Per capire meglio tutto ciò la cosa migliore è sentir parlare le donne dei villaggi".

la lingua dei movimenti ambientalisti occidentali e che si fa cartografia politica universale contro la marginalizzazione della donna e la violazione della natura. Si tratta di un paesaggio morale che esprime la "continuità ontologica tra uomini, donne e natura" e che per Shiva indica la direzione comune per un mondo ecologicamente sostenibile.

Il ruolo che Shiva assume è quello della portavoce del locale su di un palcoscenico globale: raccontarci le lotte delle donne del *Chipko* "è utile anche per ricordarci che quello che facciamo non percorre cammini inediti: altri li hanno seguiti prima di noi (idem: 79)". Per questo la specificità dell'incontro tra le comunità rurali e l'ambiente che abitano perde consistenza locale e il Garhwal diventa uno spazio simbolico condiviso per passi che percorrono la stessa direzione. E' all'interno di un paradosso quindi che il paesaggio del Garhwal ricercato da molti occidentali prende consistenza: il locale, con le sue coordinate spazio-temporali, si perde nel filo morale di narrative ambientali globali; d'altra parte, queste narrative si affidano per la loro autorità alla presunta "naturalità" di un paesaggio inventato come locale.

E' così che, partendo da Ramgarh, dai campi pianeggianti alla periferia della capitale, gli strumenti narrativi dell'attivista indiana consentono di attraversare il Garhwal riportandolo a sé, riconoscendovi l'"altro" della propria storia, la matrice rimasta nascosta e che, intatta, pura, naturale, aspetta solo di essere riscoperta.

E' questo il Garhwal che cercavo e a cui mi sono avvicinata durante i primi periodi di ricerca di campo, seguendo le mappe legittimate dalle narrative di Shiva e le tracce di lotte di donne e natura che parlano la "voce della liberazione e trasformazione" (Idem: 59). E' così che è facile per molti *videshi*, estranei alle pratiche quotidiane che costruiscono il paesaggio come localmente significativo, ritrovarsi e orientarsi in una *fiction* paesaggistica che rende autorevoli le narrative eco-femministe. Le note di campo erano elementi che mi consentivano di testimoniare questo paesaggio nelle reti alternative, riportandomi in quello spazio comune e ininterrotto che dall'Himalaya arriva in Italia. Le rappresentazioni dell'agricoltura che guidavano le mie osservazioni erano sintomatiche di quella categoria di genere che la stessa Shiva utilizza per ricreare il paesaggio di un Garhwal femminilizzato. L'agricoltura femminile, destinata alla sussistenza familiare e fatta di mani e pensieri non colonizzati dall'egemonia dell'agro-business, era la dimensione agri-culturale di pratiche e saperi tradizionali da riscoprire e valorizzare; il loro sapere, naturalizzato, era espressione di un rapporto con la terra generazionale e intimo allo stesso tempo, un rapporto naturale e fuori dal tempo la cui continuità andava tutelata il più possibile intatta. L'autosufficienza, la diversificazione delle colture e biodiversità erano i pregiudizi agro-culturali che accompagnavano la mia interpretazione delle attività di donne sui campi:

custodi di relazioni tradizionali, comunitarie e localizzate con il paesaggio, le contadine diventavano i veri soggetti alternativi alla modernità. La loro confusione con la dimensione familiare e quotidiana, con le attività di sussistenza, ripetitive e stanziali, e la presunta invisibilità pubblica ed estraneità dalle reti di mercato, le rendeva ai miei occhi soggetti privilegiati, custodi di un senso di continuità del locale, di una tradizione impermeabile all'influenza esterna, e quindi radicalmente autentica. Un locale femminilizzato era la base naturale della comunità, i loro pensieri, gesti e parole per me appartenevano ad un tempo ed ad uno spazio altri. Paradossalmente, nonostante la mia appartenenza ad un genere condiviso con le mie interlocutrici, erano proprio le categorie di genere che applicavo al paesaggio che me le rendeva vere "native": estranee al mio mondo e nello stesso tempo icone di uno spazio morale condiviso e auspicato. Di contro, gli uomini proprio a partire dai privilegi loro conferiti da una società patriarcale, ammalati dai profitti annunciati dalla messa in rete dell'agricoltura montana, erano allontanati dalle relazioni significative che costituivano la mia esperienza etnografica sul campo. Soggetti di cambiamento, allontanati dalla tradizione, autori di una relazione poco autentica con il locale, si facevano interlocutori meno ambiti per i fini della mia ricerca. L'opposizione tra un'agricoltura tradizionale e processi di industrializzazione economica si sovrapponevano alle categorie di genere attraverso cui il paesaggio rurale mi appariva significativo, sclerotizzandosi in ideologie e paradigmi a confronto: maschile e femminile diventavano due modelli distinti di agri-culture, di gestione delle risorse naturali, di pratiche agricole e saperi agronomici, diverse esperienze di relazione con l'"esterno", con il movimento, con il cambiamento e la continuità. Mentre le donne, residenti dei villaggi, rappresentavano la dimensione locale e continuativa del paesaggio rurale montano, gli uomini, emigranti in città, inseguivano la modernità, gli spazi altrove, la mobilità sociale, il progresso e lo sviluppo come categorie esogene al contesto eco-culturale locale, orientati dall'impeto economico verso la produttività.

Mi orientavo con troppa sicurezza in un paesaggio coerente che davo per scontato e che si faceva espressione di valori morali e di visioni politiche. Un paesaggio ininterrotto la cui trama si dipanava tra gli ambienti culturali di critica ai modelli capitalistici di produzione e l'ambiente naturale himalayano. L'economia, le pratiche agricole, la giornata lavorativa, le relazioni e stratificazioni sociali, la vita comunitaria, il sistema ecologico del Garhwal diventavano simboli di una relazione al locale come paradigma morale alternativo alla globalizzazione. Un paesaggio rurale che voleva solo "sopravvivere allo sviluppo" e che sentivo di dover riconfermare. La ricerca etnografica inseguiva sul campo storie individuali che dessero voce autentica e locale alle narrative che avevano dato consistenza al paesaggio in cui miei passi, seppure individuali, avevano una direzione condivisa. Paradossalmente, l'arrivo sul "campo", la partecipazione ad un nuovo paesaggio, ha coinciso con il mio appoggiarmi a delle narrative

e mappe mentali che me lo rendevano familiare attraverso scorciatoie precostituite su cui i miei passi potevano proseguire sicuri e pieni di senso²⁰.

"L'ambientamento" non si può improvvisare: è una pratica culturale, incarna il tempo lungo delle generazioni e la specificità di una dimensione collettiva dello spazio vissuto che è prima di tutto relazionale. Per questo, il processo di fare mente locale non si concede a scorciatoie teoriche o ideologiche, ma pretende dall'etnografo il suo rifarsi bambino: di riuscire a stupirsi di fronte ad un paesaggio che non ha niente di scontato, di lasciarsi denudare dalle strutture concettuali che consentono interpretazioni senza processo di adattamento, senza appoggiare i piedi a terra. E da lì ripartire dal tempo lento del "farsi spazio" all'interno delle relazioni che fanno luogo. Come un bambino in-esperto, l'etnografo deve affidarsi a quell'abilità appresa e rimossa su cui si basa qualsiasi orientamento emotivo, sensoriale e produttivo in un ambiente e non in altri. La percezione del paesaggio dipende quindi dalla nostra disponibilità a dis-orientarci per ri-orientarci in nuove mappe mentali, dal nostro riconoscerci "fuori luogo", vulnerabili e affidarci, quindi, a relazioni di apprendimento quotidiano che di per sé non hanno significati diretti, ma che ci trasmettono, nel tempo, la percezione dei limiti, delle risorse, dei pericoli, delle vicinanze e lontananze, delle classificazioni e sistemi di riferimento che orientano impercettibilmente ogni movimento appropriato che fa di un luogo un ambiente condiviso. La costruzione di uno spazio interno che faccia da mappa di riferimento per ulteriori acquisizioni richiede, quindi, prima di tutto di "fare piazza pulita" e di abbandonarsi a relazioni di dipendenza e a gesti di imitazione che sono più "citazioni" che "gesti sensati"²¹. E' proprio la partecipazione attiva ad un paesaggio specifico attraverso l'apprendimento di *habitus* che pone l'etnografo, ridotto ai minimi termini, di fronte alla relatività del proprio posizionamento: essere donna o uomo, anagraficamente giovane o anziana, figlia o madre, sposata o nubile, sola o accompagnata vuol dire essere iniziati/e ad

²⁰ La riflessione è stata precedentemente affrontata nell'introduzione.

²¹ Mi riferisco alla teoria di Bloch (1998, 2005) sul sapere sociale, i processi di apprendimento e ciò che definisce la "deferenza della vita pratica". L'economia della comprensione e dell'intenzionalità, secondo Bloch, non sempre possono essere applicate ai processi di apprendimento della quotidianità caratterizzata, piuttosto, da momenti di deferenza compulsiva. Se lo trasliamo in termini di esperienza etnografica come processo di apprendimento, la partecipazione alla quotidianità dell'etnografo richiede spesso l'abbandono dell'intenzionalità e della ricerca di significato. La ripetizione di atti quotidiani non richiede comprensione ma consiste piuttosto in un atto di deferenza, cioè nel dipendere dall'autorità concreta di altri per garantire valore a ciò che si fa. Per questo le domande dell'etnografo sulla quotidianità possono risultare inappropriate o quanto meno non possono avere risposta. "Perchè così?""E' così!". La ripetizione di atti quotidiani adatti al contesto ci abitua a citare riconoscendo una autorevole visione di paesaggio che non si può comprendere se non facendone parte attivamente.

attività diverse, realizzate modo spesso diversificato, con finalità ed interessi sull'uso del territorio e priorità nella gestione delle risorse che non necessariamente coincidono. La mente locale non può che aprirsi ad un ventaglio di possibilità che rispondono alle pratiche di ambientamento appropriate, a sistemi diversificati e relazionali di "fare luogo". Questo il mio viaggio etnografico a partire da Ramgarh.

1.3 Uttarakhand, paesaggio di sviluppo

Quando per la prima volta arrivai a Dehra Dun, nel dicembre 2001, ebbi la sensazione di trovarmi in una città caotica, animata da un senso di "capitale improvvisata" e provvisoria. Era diventata da soli 13 mesi la capitale del ventisettesimo stato indiano, da quando quel triangolo di 300 per 150 chilometri di montagne himalayane comprese tra Tibet a nord, Nepal a est, e lo stato indiano dell'Himachal Pradesh a occidente, ottenne l'indipendenza dall'Uttar Pradesh, lo stato più esteso e popolato di tutto il subcontinente, le cui pianure confinavano a Sud della catena montuosa. Nominato prima Uttaranchal dal BJP, partito fondamentalista Hindu allora al governo centrale²², e poi, Uttarakhand dal Congress Party²³ una volta salito al potere nel 2006, ha rappresentato il passaggio amministrativo dagli "otto distretti montani" dei cinquanta che costituivano l'Uttar Pradesh, ad uno stato autonomo.

Nei cortei quotidiani tra le trafficate strade di Dehra Dun, si inneggiava a Gairsen come capitale del nuovo stato. Dehra Dun, era una capitale contestata in quanto, nonostante la sua centralità nella geografia nazionale, veniva considerata marginale rispetto al contesto ecologico montano. Appartenente all'area di pianura, la nuova capitale veniva percepita come distante dai bisogni e dalle necessità delle

²² Il tentativo del BJP era quello di eliminare le connotazioni separatiste del nuovo stato, definendolo in un altro modo rispetto ai nomi evocati dai gruppi politici rivoluzionari come l'Uttarakhand Kranti Dal-Uttarakhand Revolutionary Party, che portò avanti le agitazioni a partire dal 1979. Inoltre, mentre la traduzione letterale di Uttaranchal è "province del Nord", quella di Uttarakhand corrisponde a "regione del Nord", in questo modo il BJP intendeva distinguersi da altri partiti politici che si erano mobilitati per la rivendicazione dell'autonomia regionale

²³ Si confermò in questo modo la definizione più popolare e comunemente usata per definire la parte montana dell'allora Uttar Pradesh. Uttarakhand è anche un termine sanscrito contenuto nei Purana che enfatizza il carattere sacro delle vallate e delle vette, sorgenti del Gange e luoghi di pellegrinaggi Hindu

popolazioni della montagna (*pahari*). La rivendicazione di un villaggio montano come Garsein, senza infrastrutture ma al cuore della regione montana, sulla linea di confine tra Garhwal e Kumaon le due aree geografiche distinte che costituiscono l'Uttarakhand, a capitale del nuovo stato, era basata su ragioni "topografiche". Ma l'aspetto che più veniva enfatizzato era l'appartenenza di Garsein all'area ecologica montana, lontana dalle fertili terre pianeggianti di Dehra Dun. La contesa tra le due capitali veniva riportata al divario tra pianura e montagna che, come si legge in un giornale a tiratura nazionale uscito nei giorni della dichiarazione dell'indipendenza, "has remained unresolved since the geographical contours of Uttaranchal were outlined by including in it the plains districts of Udham Singh Nagar e Haridwar" (Frontline, 2000). Con la "capitale contesa" si mette in evidenza la dissonanza tra "contorni geografici" del nuovo stato e i "confini ecologici" tra montagna e pianura attorno cui si elaboravano le richieste politiche di indipendenza politica del nuovo stato. Il tracciato del nuovo confine, d'altra parte, trovò l'opposizione degli stessi abitanti dei distretti "di pianura" (plains districts) che furono annessi agli otto montani già esistenti: Udham Singh Nagar, compreso nella fertile area ecologica del Terai, e Hardwar, luogo di importanza simbolica per gli Hindu, essendo il luogo dove il Gange affiora in superficie dopo il suo percorso montano.

Uno degli slogan utilizzati durante la protesta contro l'annessione nello stato montano suonava così: *Dilli door, Peking nazdeek*, ovvero, *Delhi è lontana, Pechino è più vicina* (il nuovo stato è confinante con il Tibet, annesso alla Cina). Rientrare nella geografia montana significava, per i distretti di pianura, essere marginalizzati dalla geografia politica nazionale rappresentata visivamente dalla capitale, Delhi; voleva dire, inoltre, sentirsi inclusi a forza in un progetto di identità nazionale basato sull'appartenenza alla montagna dalla quale, nonostante la vicinanza fisica, si differenziavano. Gli attivisti di Udham Singh Nagar e Hardwar parlavano di "appartenenza" all'Uttar Pradesh e si riferivano al nuovo stato come una "macchinazione diabolica" per tagliarli fuori dal "mainstream Uttar Pradesh" (Frontline, aug-sept 2000). Il contrasto tra i contesti ecologici differenziati quanto adiacenti di montagna e pianura, al cuore del processo di contestazione dei confini e del peso politico assunto dalla maggioranza *pahari* nell'assemblea, sembrava essere condizione di ogni rivendicazione strategica di indipendenza, da una parte come stato montano autonomo dall'Uttar Pradesh, dall'altra come distretti di pianura amministrativamente separati dall'Uttarakhand. Questo è l'aspetto di differenziazione ecologica che contraddistingue il processo di formazione di uno stato autonomo di Uttarakhand dagli altri stati neo-nati del Chhattisgarh e Jharkhand, a cui venne riconosciuta l'indipendenza su base di un riconoscimento come area tribale.

Ma in che modo delle categorie ecologiche come quelle di montagna e pianura possono

diventare significative a livello di identità collettiva e di rivendicazione politica? In che modo la montagna è diventata una questione di personalità collettiva (Geertz C., 1999: 95) e l'altitudine l'esemplificazione di affinità culturale, linguistica, religiosa? Quali sono le molle che fanno scattare (...) la differenziazione o la divisione delle identità" (Geertz 1999:53) e che portano prima alla lotta e poi al riconoscimento dell'Uttarakhand come unità territoriale autonoma?

L'esperienza etnografica come processo di incontro e conoscenza tra etnografo e nativi, soprattutto nella sua fase iniziale, rappresenta inevitabilmente una messa in gioco processi di identificazione o dis-identificazione tramite quelle che vengono definite come "immagini collettive di sé" (idem:79); ci si affida, da una parte quanto dall'altra, alle dinamiche di rappresentazione collettiva, prendendo posizione all'interno dei processi di inclusione ed esclusione che costituiscono un "noi sociale". L'inizio dell'esperienza etnografica coincide con il momento delicato di un gioco di rimandi reciproci, in cui vengono riformulati e accomodati i legami di appartenenza, di affinità, di consenso. L'incontro con l'"outsider" etnografo, e viceversa, le aspettative di alterità esercitate nei confronti dei nativi, mettono in atto la capacità di immaginarsi collettivamente (Anderson B., 1996), di prendere parte, in un flusso reciproco, a delle rappresentazioni del sé collettivo che servono a differenziarsi, avvicinarsi e definirsi, da una parte come dall'altra. Viene messo in atto un processo di aspettative reciproche, di ridefinizione dei confini territoriali e culturali di comunità immaginate, da entrambe le parti si cerca di negoziare la distanza, elemento irrinunciabile della relazione etnografica. Nella fase iniziale dell'incontro etnografico, con tutte le gerarchie che riproduce e mette in atto, è forse inevitabile ripartire da quell'esagerazione delle culture (Amselle, 1999) in cui si estremizza l'alterità, si circoscrive la differenza, si rielabora la propria specificità rendendola un elemento statico, coerente e costante all'interno della relazione.

La mia estraneità al contesto in cui "avevo deciso di fare campo", il mio allontanamento fisico dal mio luogo di origine e, soprattutto, visto il mio genere, dalla famiglia, la posizione di "osservatrice" (per quanto "partecipante" potessi essere), e l'indeterminatezza del progetto soprattutto nelle prime fasi di elaborazione, mi hanno inserito in una rete di aspettative basate sui principi di distinzione collettiva (che cosa definisce il "noi" rispetto al "voi" di cui fai parte? Perché tu-voi sei-siete così interessati a me-noi?). All'inizio ci si affida da entrambe le parti a delle sclerotizzate rappresentazioni collettive di sé rispetto all'altro che solo progressivamente, con cessioni quotidiane, si ammorbidiscono su forme di intimità, condivisione e conoscenza reciproche che frequentano particolarità, pluralità di appartenenze e modi d'essere

Con mia grande sorpresa, dopo il primo periodo di permanenza nel villaggio di Jaunpur block,

dove avevo trovato ospitalità e che diventò nel tempo il principale luogo di accoglienza durante i periodi di campo, mi chiesero se ero della *Vishnu Bank*, traduzione hindi per la "World Bank". Venire da fuori, arrivare con tutte le gerarchie che inevitabilmente incarnavo e il mio comunicare in hindi, la lingua nazionale capita ma per lo più non parlata dalle donne²⁴, mi portavano ad essere percepita localmente come rappresentante di un'istituzione sovra-nazionale per lo sviluppo. Non solo la mia alterità veniva riportata ad una posizione di donna appartenente ad un contesto sviluppato che può esercitare qualche forma di azione di sviluppo nei confronti di ciò che non lo è. In questo modo anche la mia presenza veniva chiarificata, giustificata, resa legittima. Lo sviluppo era il linguaggio per parlare dell'alterità e della distanza, in qualche modo per normalizzarle e renderle innocue; il fuori che arrivava ci si aspettava che fosse sviluppo, qualsiasi aspirazione umana esso potesse comprendere.

Dagli studi antropologici sulle pratiche discorsive e materiali dell'ideologia sviluppatista (Aptorp 1986, Rist 1997, Sachs 1997, Van der Ploeg 1993, Wood 1985) viene messo in risalto come, nonostante manchi una definizione univoca di ciò che si intenda per sviluppo, non per questo viene messa in dubbio la necessità universale della sua realizzazione. Che cosa si intende quando si auspica lo sviluppo, quando ci si definisce in base alla sua mancanza o, al contrario quando viene incarnato in una specifica topografia della modernità?

Lo sviluppo è un concetto auto-evidente al di là delle sue pratiche, non ha bisogno di una conferma, ognuno sa, istintivamente di che cosa si tratta; è un processo che si impone come auto-evidente, nei suoi obiettivi vengono fatte confluire le rappresentazioni ideali dell'esistenza sociale;

²⁴ La conoscenza della lingua ha costituito un asse di distinzione importante. Nei villaggi dove è stata compiuta la ricerca sul campo viene comunemente parlata una declinazione locale (jaunpuri) del Garhwali, il dialetto utilizzato nella parte occidentale dell'Uttarakhand; la conoscenza dell'Hindi viene associata all'educazione formale e a contesti ufficiali in cui si comunica con la lingua nazionale. Un utilizzo linguistico del jaunpuri o dell'hindi che assumeva distinzioni secondo l'asse di genere. Sono gli uomini che più facilmente hanno accesso alla scuola e all'apprendimento dell'hindi ed è soprattutto a loro che ne viene richiesta la conoscenza in quanto attori principali dell'intermediazione formale con la dimensione sovra-locale (soprattutto agenzie di sviluppo, uffici della promozione dell'agricoltura, richieste di sussidi e sistemi di credito, lettura di articoli sui giornali nazionali, etichette di confezioni di semi, fertilizzanti chimici e altri input agricoli) dove si utilizza la "lingua ufficiale". Alcuni uomini del villaggio hanno insistito, nonostante il mio mancato interesse nell'imparare una lingua "pura" che non aveva un utilizzo quotidiano dove mi trovavo, fino all'ultimo a correggermi le parole garhwali che introducevo in una struttura sintattica hindi. Con le loro correzioni mettevano in evidenza come la lingua parlata dalle donne con cui per lo più condividevo il mio tempo, per vari motivi che verranno esplicitati più oltre, non fosse pakka (corretta) e come il mio hindi non fosse saaf, "pulito". L'ostentazione della conoscenza di una lingua che supera i confini locali del dialetto parlato dalle donne è l'espressione linguistica di distinzione dei ruoli di genere, della loro rappresentazione pubblica e dei confini simbolici appropriati a uomini e donne.

insomma, raccoglie consenso intorno a valori indiscutibili, include l'insieme delle virtuose aspirazioni umane. Lo sviluppo si autolegittima come espressione del desiderio di una vita migliore, come una speranza collettiva, come una credenza che si esprime sotto forma di affermazioni considerate vere in modo diffuso; ciò che lo rende operativo è, quindi, la credenza collettiva in verità indiscutibili; una credenza che non lascia spazio allo scetticismo neanche di fronte a pratiche contraddittorie; è infatti una convinzione collettiva che ha valore in sé al di là delle fallimentari realizzazioni concrete (per o più attribuite alla cattiva interpretazione dei suoi principi, all'imperizia umana, alla mancanza di informazioni). Come poter contraddire la speranza al miglioramento delle condizioni dell'esistenza dell'umanità? La sua vaghezza non può non raccogliere adesioni e far apparire sconveniente ogni discussione pubblica sulla sua fondatezza. Lo sviluppo, come afferma Rist (1997), si basa su di un difetto di definizione: viene fatto coincidere con immaginate condizioni ideali dell'esistenza sociale; in questo senso, continua il critico dello sviluppo, si potrebbe concludere che non solo lo sviluppo non esiste in alcun luogo, ma che probabilmente non esisterà neanche mai; viene relegato ad una dimensione puramente immaginativa che lo rende effettivo solo attraverso le azioni che legittima.

Ma ciò che lo rende ancor più effettivo, a mio parere, è il gioco di rimandi attraverso l'identificazione collettiva: il sentirsi parte di una collettività che condivide una posizione spazio-temporale all'interno della topografia della modernità e quindi aspirare al proprio movimento in una direzione comune di evoluzione.

Il raccolto di grano del 2004 è stato particolarmente deludente per i contadini del villaggio dove risiedevo. A causa delle scarse piogge i grani erano rimasti piccoli e asciutti, lo stelo corto e fragile. La raccolta era accompagnata da un senso di non compensazione delle fatiche fatte e di insicurezza per la maggiore dipendenza dal mercato per la sussistenza annuale. La situazione desolante era accentuata da esclusivi riferimenti verbali alla condizione di mancato sviluppo della pianta, di non raggiungimento delle sue potenzialità, alla sua realizzazione in una crescita bloccata. L'espressione usata per descrivere la situazione del coltivo era quella di *pichaara* (ritardato), la stessa che descriveva la condizione "sottosviluppata" dei contadini che abitavano le alture himalayane, che era anche uguale a quella per descrivere tecniche arretrate, ferme rispetto alla linea temporale tracciata dal progresso. Il grano come le persone che lo raccoglievano erano accumulati dalla resistenza a qualche forma di evoluzione verso la loro piena realizzazione; le tecniche sono inefficaci, non danno la direzione voluta. Un'associazione metonimica portava a identificare tutti i termini a partire dal loro status di categoria residua, di mancanza, di ostacolo, e soprattutto come identificazione con una condizione da cui distanziarsi con tutti i mezzi a disposizione. Entrambi si riferiscono ad una dimensione ideale: il pieno sviluppo

coincideva con la liberazione dall'oppressione esercitata dalla condizione di mancanza. In quell'occasione, mi resi conto del potere identificativo delle immagini utilizzate dalla retorica sviluppatista, di come l'identificazione con la categoria di *pichaarapan* fosse legata alle aspirazioni di un fine immaginato, al di là dei limiti naturali, da una campo, o dalla vita individuale e collettiva.

L'Uttarakhand è il primo stato della Repubblica indiana a cui è stata riconosciuta l'indipendenza per la sua mancanza di sviluppo, per la sua condizione di "backwarness", di *pichaarapan*. L'autonomia dello stato montano viene mediatizzata come "the opening of an era of hope, prosperity and development for the over 80 lakh people of the 13 districts of Uttaranchal" (frontline 17 vol 24 nov 25-dec 08,2000); ma anche, come dichiarò l'allora membro al parlamento del Bharatiya Janata Party Bhuvan Chandra Khanduri, "the fulfilment of the long cherished aspirations of the people of the region". Speranza, prosperità, aspirazioni sono le espressioni che giustificano la richiesta di autonomia del nuovo stato per rompere quello che Kumar (2000) definisce "il cerchio del non-sviluppo che ha portato gli abitanti delle montagne a considerare la loro regione come incapace di redenzione". L'identità regionale montana si basa quindi sulla politicizzazione di un sentimento di deprivazione e mancanza, delle speranze in una vita migliore, e dell'aspirazione alla redenzione da una condizione di mancata realizzazione delle proprie potenzialità. La dimensione messianica fornisce una direzione, un orientamento che lascia però ampio spazio a forme di riappropriazione locale e alla negoziazione di forme di soggettività da parte dei cosiddetti "beneficiari".

La prospettiva che più mi interessa enfatizzare qui, infatti, è lo sviluppo come un elemento di esperienza vissuta quotidiana, come categoria etnografica che ha dato forma alle relazioni che spesso si instauravano con i miei interlocutori sul campo, come una sua articolazione in termini di identità collettiva e rivendicazione di autonomia territoriale in relazione ad una specificità ecologica. Il che vuol dire che ho seguito una specifica prospettiva etnografica secondo cui "development is now more anchored in people's subjectivity rather than overarching structures and institutions" (Nederveen P., 1998: 369).

Numerosi sono gli studi antropologici che hanno messo in evidenza come lo sviluppo consista in uno specifico progetto storico, un prodotto culturale che, tutt'altro che universale, è piuttosto storicamente determinato (Apthorp R. 1986, Ferguson 1997, Escobar 1995, Hobart 1993, Fairhead 2000). A partire dalle dinamiche del discorso e potere nella rappresentazione della realtà sociale, viene riconosciuta la funzione delle retoriche sviluppatiste nella legittimazione e riproduzione di asimmetrie di potere, di certi modi di essere e pensare a scapito di altri, basati su una visione eurocentrica della modernità. In particolare il lavoro di Arturo Escobar ha aperto una strada inedita nella decostruzione

delle strategie discorsive dello sviluppo riconducendolo al contesto storico-culturale specifico che gli ha dato forma, alle forme di conoscenza attraverso le quali si realizza, al sistema di potere che regola le sue pratiche, alle forme di soggettività che legittima. Sono i processi di rappresentazione sociale propri dell'ideologia sviluppatista a "costruire il Terzo Mondo contemporaneo silenziosamente e per mezzo di questo discorso, individui, governi e comunità sono visti come "sottosviluppati" e trattati come tali" (Malighetti, 2005: 190). La dialettica dello sviluppo viene riportata alle dicotomie di una semiotica coloniale, e alla loro dimensione operativa in grado di riprodurre le stesse asimmetrie che 'it has successfully deployed a regime of government over the Third World, that ensures certain control over it' (Escobar, 1995: 9). Le prospettive antropologiche sviluppatiste a partire dagli anni '90 (Apthorpe 1986; Escobar 1991, 1995a, 1995b, Ferguson 1990; Rist 1986, Marglin S. 1990), spesso riprese da movimenti ambientalisti, hanno indirizzato l'etnografia da me svolta nei villaggi di Tehri, un contesto dove lo sviluppo si faceva discorso e pratica quotidiana e che, in particolare, veniva evocato nella relazione con l'alterità che io incarnavo. Il limite di questi studi nella loro applicabilità ad un preciso contesto etnografico è che, ponendo l'accento esclusivamente sulla natura egemonica dello sviluppo che 'created a space in which only certain things could be said and even imagined' (idem.: 39), hanno spesso rappresentato la dimensione locale come succube oppure resistente, alternativa o vittima, ma pur sempre in posizione antitetica rispetto ai luoghi ufficiali di riproduzione dell'ideologia. In questo modo, si ha avuto spesso l'impressione di due semantiche in opposizione tra loro, dove la dimensione quotidiana non si mescola con la visione istituzionale di progresso e modernità, di cambiamento auspicato, di dipendenza ed autonomia. Il rischio etnografico di questi studi antropologici sull'etnocentrismo proprio del discorso sviluppatista, è una rappresentazione del locale come qualcosa di originario, autentico, puro, intatto di cui bisogna inseguire le tracce attraverso un lavoro archeologico, recuperandola sotto i ruderi lasciati dall'ideologia modernista occidentale. Una tradizione immutabile e resistente alla contaminazione rischia di diventare una potente fiction etnografica che guida le relazioni con i propri interlocutori sul campo. Il rischio è ancora quello di isolare la dimensione temporale da una geografia locale, di far coincidere il 'locale' con una dimensione altra rispetto al processo di cambiamento, alle forme di continuità e di riappropriazione che rendono le dinamiche egemoniche mai semplicemente subite, ma agite.

Durante l'esperienza etnografica mi sono resa conto di come, mio malgrado, diventassi io stessa una categoria dello sviluppo, oggetto della stessa ideologia che io ritenevo "estranea" ad una "cultura" indigena; ho realizzato come era inadeguata una percezione vittimistica dello sviluppo come imposizione unilaterale che da un poco identificato "esterno" viene imposta a livello locale, ma come,

piuttosto, si tratti di un'ideologia profondamente rigiocata nella specificità propria di ogni contesto. Mi sono accorta di come la sua retorica venga prodotta e riprodotta nella sua versione nativa, con le sue stigmatizzazioni, gerarchie, rappresentazioni della realtà sociale e della differenza culturale. Lo sviluppo come tutti i discorsi dominanti era diventato un modo di immaginarsi e rappresentarsi in relazione a ciò che veniva considerato altro e altrove. Io, in quanto altra e da altrove, mi sentivo parte di un sistema di classificazioni che mi includeva e mi metteva in relazione tramite precise politiche identitarie e tassonomie, processi di "labeling" finalizzati a gestire la differenza culturale e di appartenenza geografica²⁵. Dopo periodi prolungati di ricerca sul campo, realizzai, con un po' di disillusione, di come, nonostante i rapporti di amicizia che ormai mi legavano ad alcune donne che mi davano ospitalità a rotazione, la mia presenza fosse giustificata agli ospiti che venivano in visita "da fuori", con la semplificazione dello sviluppo. A "Videshi kaun hai?" (chi è la straniera?) spesso sentivo rispondere "NGO ka kam karti hai" (lavora per una ONG-organizzazione non governativa-); questa era la strategia retorica utilizzata per rendere meno problematica la mia presenza al villaggio. Alle mie proteste, alla mia richiesta di una mia diversa rappresentazione collettiva nei confronti di chi era di passaggio, seguiva il silenzio che accompagnava sempre le mie richieste quando ritenute inappropriate e che, quindi, venivano semplicemente ignorate. Partivo da Navdanya, dove aveva avuto un fondamento narrativo la mia percezione dell'Himalaya come spazio di lotta dei contadini contro modelli riduzionisti di sviluppo e di progresso, dove avevo intravisto un paesaggio locale come alternativo ad una modernità globalizzata, e mi trovai ad essere pubblicamente accettata come simbolo di quello stesso sviluppo che avevo identificato come la rovina delle agri-culture locali.

Inoltre, a suggellare la mia ipotetica visione collettiva di soggetto di sviluppo, era il fatto che il mio movimento all'interno di diversi villaggi e distretti fosse favorito, oltre che dalla rete familiare, sempre a breve raggio, dei luoghi visitati da parte delle donne con cui condividevo le mie giornate, da ong locali che implementavano i loro progetti in diversi villaggi di Tehri. Le ONG locali, come mi disse Manoj Rawat, giovane direttore di una piccola Ong con sede a Tathyur in jaunpur block, sono quelle a cui viene lasciato il lavoro malpagato e faticoso di implementazione e di realizzazione nei diversi

²⁵ Wood G., 1985 parla del labeling come processo di controllo, regolazione, gestione, della diversità e variabili individuali nella loro costituzione in categorie dello sviluppo; si riferisce quindi ad un atto di designazione che implica giudizio e stereotipizzazione, dove un'etichetta, una rappresentazione machiettistica viene a rappresentare l'intera situazione presente, storia e aspirazioni future di un individuo, di una famiglia, o di un'intera collettività che condivide un luogo e paesaggio sociale. Come parte fondante il pensiero tassonomico sviluppatista, il processo di labeling porta ad individuare "target group", determina ruoli di accesso a risorse e privilegi, di inclusione ed esclusione sociale).

villaggi dei progetti pianificati su carta negli uffici con aria condizionata di Lodhi Road, a New Delhi o di Rajput Road o Vasant Vihar a Dehra Dun. Il lavoro in qualche ONG rappresenta quindi un'occupazione estremamente comune tra i giovani dei villaggi intorno a Tehri, anche se l'appartenenza ai gradini più bassi della gerarchia organizzativa, ne fa generalmente un lavoro poco ambito e provvisorio. I dipendenti di ONG locali si muovono a piedi e arrivano nei villaggi dove la strada è ancora una promessa elettorale. Per questo, spesso, seguire insieme ad alcuni di loro rotte comuni ed essere introdotta attraverso le loro relazioni localizzate (che non li rendevano mai semplicemente gente di fuori, quanto, piuttosto, salariati per gente di fuori) mi consentiva di muovermi facilmente in villaggi dove non necessariamente conoscevo già qualcuno. Anche il mio movimento, oltre che il mio arrivo, era accettato attraverso una sua associazione alle attività di mobilità, spostamento, e diffusione a livello locale di uno sviluppo che ha origine da "altri e altrove". Vikas è prima di tutto un attraversamento di spazi, geografici e sociali. E' movimento verso, un divenire altro, una linea evolutiva, una superamento di posizioni, limiti, soglie e confini; la sua rappresentazione spaziale, semplificata in punti cardinali, orienta i movimenti con la promessa di una trasformazione della propria posizione sociale.

Le retoriche dello sviluppo e delle categorie implicite di identificazione impregnava l'intero paesaggio, conferendo, soprattutto in mia presenza, un significato collettivo all'ambiente montano, alle pratiche quotidiane, alle aspirazioni di cambiamento, alle relazioni significative, ai processi di identificazione con un territorio da sviluppare.

Proprio perchè lo sviluppo è un'esperienza intersoggettiva, di comparazione, è strettamente legato a questioni identitarie e alle politiche di rappresentazione collettiva. Come scrive Gupta , "to be 'underdeveloped' or 'developing' is to be backward, deficient, inadequate, behind. . . . Development discourse, therefore, not only served to subject the Third World to Western control through a phalanx

of institutions and treaties, but has also created the 'underdeveloped' as a subject and 'underdevelopment' as a form of identity in the postcolonial world" (Gupta, 1998: 11).

Appartenere ad un primo o a un terzo mondo, così come ad una area rurale o urbana, accessibile o remota, vuol dire riposizionarsi all'interno della topografia gerarchica: essere o non essere sviluppato sono significativi in relazione all'appartenenza ad un luogo e all'esperienza intersoggettiva che ogni dimensione spaziale porta con sé. La montagna dell'Uttarakhand, proprio per "le limitate possibilità di sviluppo" (GOI) che vengono utilizzate a livello istituzionale per definire il suo ecosistema d'altitudine, ha inscritto nel proprio paesaggio un limite, una barriera. E' una mancanza, una distanza che lo mette in relazione a luoghi altri; l'evoluzione e il progresso sono i processi di trasformazione sociale che trovano l'ostacolo principale nella stessa configurazione topografica che lo relega in uno spazio e tempo

altri rispetto alla modernità. Una forma di allocronismo (da "allochronism" Gupta, 1998:10), di appartenenza ad una dimensione temporale relegata al passato senza evoluzione, viene associato ad una topografia d'altitudine. La costruzione di un'identità sociale *pahari*, di coloro che abitano la montagna come luogo di sussistenza, ha quindi connessione con la dimensione spaziale che assume l'ideologia dello sviluppo, dove progresso e arretratezza hanno i loro sinonimi geografici e topografici.

Mi è stato utile pensare allo sviluppo come ad una mappa mentale di riorganizzazione delle identità geografiche che evoca trasformazione, evoluzione, distanze, movimenti e orientamenti precisi; il posizionamento di sé rispetto agli altri prescrive identificazioni, ruoli e movimenti. Una topografia gerarchica, tra primo e terzo mondo ma anche tra contesti urbani e rurali, "accessibili" o "remoti", non solo prescrive una tassonomia su chi si è e dove si può o meno arrivare, ma anche e soprattutto dà una valutazione sul paesaggio come modello di relazione concreta al territorio attraverso le pratiche quotidiane di strategie produttive.

Quali sono gli aspetti ritenuti influire sullo stato di "arretratezza" dell'area montana dell'Uttarakhand? A quanto pare non hanno valore diretto le risorse presenti in un territorio geografico nel definire le sue potenzialità di sviluppo. L'Uttarakhand, come molte altre aree ricche di risorse ma definite sottosviluppate, possiede in abbondanza risorse forestali, idroelettriche, minerarie. Sembra, piuttosto, abbia a che vedere con il modo in cui uomini e donne rendono produttiva la terra su cui vivono.

L'immagine di sviluppo si basa su di un ideale di relazione con l'ambiente dove, come viene definito nel discorso del presidente americano Truman del 1949, la "maggiore produzione consiste in una più ampia ed incisiva applicazione del sapere tecnico e scientifico" (H.S Truman, Inaugural address 20.01.1949 in documents on American Foreign Relations, Princeton University Press, Connecticut 1967:103). La linea retta del progresso implica una relazione con l'ambiente "attraverso l'applicazione del sapere e delle abilità umane" (Science and Technology for Development, Report on the United Nations Conference on the Application of Science and Technology for the benefit of less developed Areas" vo. 2, Natural Resources, United Nations, New York 1962:18). E' una mediazione del sapere tecnologico e scientifico, razionale e quindi universalmente applicabile, che rende una relazione con l'ambiente naturale produttiva, efficiente, moderna, razionale.

La rivoluzione verde²⁶ rappresenta l'evento che, come promesso dallo stesso nome, non solo ha

²⁶ Per Rivoluzione Verde si intende la trasformazione delle pratiche agricole diretta ad un incremento della produzione e realizzata a partire dal 1945 con il connubio di multinazionali dell'agro-chimica, fondazioni quali la Rockefeller Foundation e Ford Foundation, e i governi locali. A partire dalla pionieristica esperienza messicana di varietà ad alto rendimento (HYV)

trasformato radicalmente le pratiche rurali in relazione ad un modello globale di produttività agricola, ma che ha anche profondamente influenzato le rappresentazioni di nazione moderna attraverso indicatori del settore agricolo. Come sostiene Gupta, la modernità in India, ma più in generale in tutta l'area geopolitica post-coloniale definita come "terzo mondo", ha preso forma attraverso il discorso dello sviluppo agricolo: i sintomi dell'arretratezza vengono rivelati in modo inequivocabile dal settore agricolo, così come la propria redenzione in quanto stato moderno viene fatta coincidere con la raggiunta autosufficienza nella produzione di cibo, con la sovranità alimentare.

A partire dalla sperimentazione avvenuta in Messico nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale su alcune varietà di mais, grano e fagioli, il programma di sviluppo agricolo su scala mondiale fu diretto ad un aumento di produzione attraverso l'ibridazione dei coltivi e il connesso investimento di capitali in massicce dosi di input agricoli quali fertilizzanti chimici, pesticidi e risorse idriche.

Attraverso un appiattimento ideale della geografia agricola mondiale, l'India doveva replicare quello che venne considerato il successo messicano: nel 1956 la Rockefeller Foundation stipulò un accordo con il governo Indiano "to help strengthen national agricultural programs so that research results benefit the inhabitants of developing countries". (Plucknett, Donald, Nichel, Smith, 1981: 216). Paradossalmente, proprio un'agenzia internazionale, come la Rockefeller Foundation, si impose come principale attore nella costruzione di un'India come nazione moderna e autosufficiente in termini di produzione agricola. Come si legge nel manifesto "campaigns against hunger", l'ambizione della Rockefeller Foundation consiste "in helping each country towards independence in the various phases of agricultural improvement" (Stakman, Bradfield, Mangeldsdorf 1967: 305). Un nuovo paradigma agricolo fu prospettato a partire dagli esperimenti di laboratorio dove la tecnologia basata sul capitale divenne il modello universalmente applicabile di una relazione scientifica, razionale e produttiva con la terra. La diffusione e l'applicazione a livello locale di una strategia agricola globale, pur partendo dalla dimensione locale degli Stati Uniti, definita "vincente contro la fame", ci può far intuire anche come l'agricoltura scientifica di contro ad una definita come tradizionale/arretrata, per l'India Indipendente, abbia rappresentato il discorso egemonico della nazione moderna. Progresso scientifico, aumento della produzione agricola e sovranità nazionale sembrano diventare sinonimi di un processo di redenzione dalla condizione post-coloniale. Così scrivono Stakman, Bradfield e Mangeldsdorf (1967: 9): "in 1941, agriculture was traditional; now it is progressive (...) Mexico has reached his majority (...) Mexico has

di grano, che implicano l'uso correlato di pesticidi, fertilizzanti chimici e un utilizzo intensivo delle risorse idriche, l'ideologia e le pratiche e tecnologie agricole proprie della Rivoluzione Verde sono state sperimentate in altri paesi, tra cui, successivamente al 1965, in India.

shown many retarded countries a road to progress if they have the will to follow it. (...) Mexico is indeed approaching the upper echelons in the world's family of nations" Diventare grandi, crescere, ed entrare a far parte nel mondo adulto delle nazioni sviluppate è l'immagine metonimica che accompagna la diffusione di un sapere scientifico universalmente applicabile e che porta alla realizzazione appieno del proprio potenziale non ancora espresso.

Sotto lo slogan di *'garibi hatao'* (dall'hindi "rimuovi la povertà") Indira Gandhi ha reso operativa l'ideologia della "rivoluzione verde" attraverso politiche populiste che sancivano il ruolo dell'agricoltura scientifica nel definire il progresso della nazione e la sua auto-sufficienza; è così che questioni di produttività agricola, di modernizzazione delle pratiche, assunsero implicazioni più vaste, diffuse e morali di giustizia sociale dello stato moderno post-coloniale. Gupta ci spiega così il populismo sviluppatista che ha caratterizzato il subcontinente indiano nel passaggio dalla condizione coloniale a quella di nazione indipendente: "nationalist charged that the drain of surplus and colonial indifference to the welfare of the population were responsible for India's underdevelopment" (1998: 54); la fine del colonialismo coincideva con l'inizio di una nuova era di sviluppo, diventando la principale "raison d'état" della nazione-stato post-coloniale.

L'agricoltura è il campo discorsivo e pratico attraverso cui il "diventare moderno" viene articolato come ideologia di stato, dove l'aspirazione a questioni di giustizia sociale rendono la modernizzazione del settore agricolo un'esperienza vissuta nella quotidianità, una parte ineludibile dell'immaginario di una riscossa delle classi popolari, dalla fame, dalle ingiustizie e dalla povertà. È il populismo, che ha reso i discorsi dello sviluppo diretti al benessere del popolo, operativi nelle vite quotidiane dei contadini del Nord India, nelle modalità di pensarsi all'interno di un promesso paesaggio post-coloniale di sviluppo senza né centri né periferie. Le disillusioni delle aspettative popolari su quelli che erano stati predetti come effetti diffusi delle politiche di sviluppo hanno aumentato il senso di distanza dai governi nazionali che su retoriche sviluppatiste e populiste avevano fondato la propria legittimità. Lo sviluppo, o meglio, la sua mancanza, e le rivendicazioni popolari ad un equo accesso ai suoi benefici, diventano le basi ideologiche di una costruzione identitaria locale basata sulla propria posizione antagonista all'interno della nazione moderna. L'arretratezza viene considerata un sintomo della distribuzione iniqua e inadeguata dei benefici propri dei programmi di sviluppo, le disparità interregionali un effetto di una geografia nazionale gerarchica.

La montagna e la pianura hanno rappresentato nel contesto del Nord dell'India due ecosistemi a confronto sull'applicabilità della rivoluzione verde e quindi su quelle che venivano considerate le potenzialità collettive di avanzamento economico e sociale. Il conflitto all'interno dello stato dell'Uttar

Pradesh si è declinato nei termini identitari tra gli abitanti della pianura (*deshi*) e quelli della montagna (*pahari*), dove l'ecologia diventa un elemento fondamentale per l'attecchimento di quell'"innesto di risorse e/o tecniche e/o conoscenze" (De Sardan J.P.O 2008: XI) che è lo sviluppo. Nell'immagine neutrale che porta con sé l'implementazione di una rivoluzione agraria nell'India indipendente, la topografia può rappresentare una barriera alla piena performance di "innesto"(Ibidem).

La richiesta di riconoscimento politico come stato montano affonda le radici nell'idea stessa di sviluppo e non tanto contro di essa. Come suggerisce Rangan nel suo studio sui movimenti sociali nel Garhwal Himalaya, "even the most cursory survey of ongoing struggles in the indian sub-continent- whether they be called ecological, ethnic, caste-based, or separatist movements- would reveal that they are occurring in those geographical regions that are regarded as 'economically backward', where household and communities are marginalized by lack of access to resources and opportunities for their social being" (Rangan 2000:176). Così le identità collettive che si fondano su di una appartenenza alla montagna come luogo di sussistenza non si pongono al di fuori del progetto sviluppatista, ma si impongono nella geografia nazionale attraverso la politicizzazione di un sentimento di deprivazione legato ad un paesaggio condiviso come "backward".

Per finire, ritorniamo alla capitale contesa in cui mi sono ritrovata la prima volta che mi sono avvicinata alle montagne per la ricerca sul campo: Dehra Dun o Gairsain? Allora mi sembrò una questione marginale rispetto alle aspettative legate alla lotta per l'autonomia regionale. Col tempo mi sono resa conto di come si trattasse di una contrattazione attorno alla geografia di sviluppo che si era imposta a partire dalla rivoluzione verde; di come, attorno alla posizione della nuova capitale, si giocasse la riappropriazione locale di quelle categorie di paesaggio un/developed che l'ideologia sviluppatista portava con sé; di come, infine, la geografia rappresentata, con i suoi centri e periferie, sia centrale alle aspirazioni di realizzazione della collettività che vive l'ambiente come risorsa primaria. Una questione, quella della capitale contestata, ancor viva oggi, dopo 8 anni dall'autonomia, come si può leggere in un recente articolo pubblicato on line²⁷ nel sito utilizzato come luogo di discussione virtuale da parte del movimento per l'indipendenza della regione montana. "Dehradun means that those who are already better off, will continue to reap the harvest of well being in this new state too. Gairsain means that the government is determined to go to the door of the poorest. Dehradun in no way represents a geography in which the people, though provided handsomely by mother nature, are forced to live in utter poverty". "Insomma, Gairsain is not a geographical entity alone, it is a complete philosophy of

²⁷ <http://uttarakhand.prayaga.org>

development to be achieved”.

Vista la mia partecipazione alle attività quotidiane che per lo più prevedevano il lavoro sui campi e la cura del bestiame, la distinzione tra ciò che "sta dietro" e ciò che si trova in una posizione avanzata, veniva riportato continuamente alle tecniche agricole. Le modalità indigene di pratiche sui campi, la fatica che implicavano per l'intenso uso di forza lavoro, la mancanza di meccanizzazione e quindi la vicinanza corporea alla terra con i tempi lenti del lavoro manuale, la dipendenza totale dall'insicurezza delle condizioni meteorologiche per l'assenza di sistemi di irrigazione, erano aspetti tecnici iscritti nella stessa topografia montana e che segnavano la distanza con modalità moderne di relazione alla terra. Inoltre, la scarsità della terra coltivabile, la parcellizzazione delle proprietà e la loro distribuzione verticale, dove i terrazzamenti consentono di vincere la pendenza, resistono a forme di coltivazione intensiva.

L'agricoltura, i saperi e le pratiche ad essa connessi, le parole come i gesti, non rispondevano ad una tradizione estranea rispetto a quella che veniva delineata come "modernità agricola". Devo dire che inizialmente con un po' di reticenza, ho dovuto abbandonare il pregiudizio etnografico che mi indirizzava alla riscoperta di forme di agricoltura himalayana rimaste intatte di fronte al cambiamento globale del mercato agricolo. Con disillusione non mi ritrovavo più in quel paesaggio himalayano alternativo alla modernità, di cui avevo inseguito le tracce dall'Italia prima e durante i primi periodi di ricerca sul campo, poi. Il discorso dello sviluppo era vivo nei pensieri quanto nei gesti, nelle modalità di pensare alla collettività locale e all'alterità; le dicotomie proprie dell'ideologia sviluppatista venivano riappropriate, prendevano nuove configurazioni locali. L'iniziale partecipazione alle attività agricole mi ha portato ad ammettere l'evidenza quotidiana che la percezione locale non si pone in antagonismo con quelli che vengono considerati i mezzi di incremento della produzione attraverso input agricoli come semi ibridi, pesticidi, fertilizzanti chimici. Queste erano, piuttosto, tecnologie ambite a livello locale, almeno quando il capitale familiare e la configurazione geografica consentivano la loro applicazione²⁸. Il paesaggio di sviluppo era una parte integrante dell'agricoltura di montagna, principale attività di sussistenza delle famiglie *pahari*. Non solo; proprio a partire dalle peculiarità agri-culturali himalayane in relazione ad un ideale di modernità agricola, vengono delineati i confini ecologici del nuovo stato: il diritto allo sviluppo, alla modernità, a una relazione produttiva e redditizia con l'ambiente, l'accesso della collettività a quelli che vengono prospettati come benefici della partecipazione ad una geografia di

²⁸ Queste tecnologie agricole possono essere applicate solo nei campi a valle, che godono di sistemi di irrigazione fluviale. La richiesta intensiva di risorse idriche per l'applicazione di input agricoli è infatti un deterrente alla loro applicazione nei campi d'altitudine, dove c'è una completa dipendenza dall'acqua piovana

sviluppo, sono alla base delle richieste di autonomia regionale. La lotta per il cambiamento del paesaggio geo-politico e amministrativo himalayano viene considerata la precondizione per un'effettiva modernizzazione dell'agricoltura di montagna.

1.4 Paesaggi Agricoli

1.4a Thatyur, Sirva, Khera: paesaggi di modernità alternative

Durante la ricerca sul campo è stato fondamentale mettere in relazione le pratiche quotidiane sui campi con un comprensione temporale dell'evoluzione agricola, nel ciclo colturale, stagionale e in relazione alla storia economica recente.

Infatti, la mancata conoscenza dell'agricoltura di montagna, il mio ritrovarmi in un paesaggio di cui mi mancava la pratica agricola indispensabile per riconoscerlo, non mi consentiva di avere un'immagine dinamica delle relazioni tra colture e delle periodicità stagionali di lavoro, che implicavano una variabile disponibilità di tempo degli uomini e delle donne. Di conseguenza mi risultava anche ostico riuscire a ricollegare le pratiche attuali all'interno di dimensioni temporali che comprendessero più vasti processi di trasformazione economica e sociale. La mia percezione delle pratiche agricole a cui cercavo di prendere parte attivamente era quello di atti congelati nel tempo, una sorta di passato di un'agricoltura a me un po' familiare. Il pregiudizio etnografico che ha accompagnato il mio arrivo sul campo così come i primi periodi di ricerca, è stato quello di appiattire il paesaggio rurale in cui mi trovavo ad una dimensione temporale passata e senza evoluzione, da documentare come forma di resistenza delle agri-culture montane di fronte al cambiamento globale. Un tempo altro, quindi, un allocronismo (Fabian: 2000) in grado di riportare la diversità delle pratiche alla distanza temporale.

Il viaggio, il movimento, l'allontanamento dalla familiarità, la distanza, l'attraversamento di diversi paesaggi immaginati sono stati, come ho messo in evidenza nei paragrafi precedenti, momenti fondamentali dell'esperienza etnografica. L'aspetto complementare del viaggio etnografico, però, è la permanenza prolungata nel tempo, l'inserimento in ritmi giornalieri quanto stagionali attraverso la partecipazione alle routine quotidiane che agli eventi eccezionali. Solo la permanenza può far prendere confidenza con la dimensione temporale, indispensabile per una visione dinamica delle pratiche colturali e delle trasformazioni socio-culturali in atto.

La scelta di un luogo limitato nello spazio come "campo" segue, molto più spesso di quanto venga esplicitato, il caso, gli incontri fortuiti, le simpatie, le emozioni e la personalità dell'etnografo/a

quanto dei suoi interlocutori/trici. L'identità del ricercatore, tutt'altro che neutra, non solo influenza scopi, metodi quanto paradigmi interpretativi ma anche, a priori, influisce sulla scelta stessa del "paesaggio" di ricerca, inteso come scenario invisibile della vita quotidiana, sulla predilezione per certe pratiche di costruzione dei luoghi a cui attribuisce, in modo pregiudiziale e in base alla propria esperienza passata, specifici valori estetici ed etici che lo/a spingono a prenderne parte attivamente.

Nel mio caso, il viaggio iniziato seguendo le narrative ambientaliste di Navdanya, le proteste di Dehra Dun come capitale del neonato stato himalayano e l'ideale coloniale delle *Hill stations* a Mussourie, ha proseguito con diversi periodi di permanenza a Khera Talla, un villaggio composto da 18 famiglie (per un totale di 127 persone) in Jaunpur block, nella parte nord-occidentale del distretto di Tehri Garhwal. Nel gennaio 2002 arrivai, grazie ad un amico del mio insegnante di hindi, a Thatyur, dove aveva la sede l'ONG in cui lavorava. Thatyur, il villaggio più popoloso di tutta la vallata, luogo di partenza/arrivo delle jeep che rappresentano l'unico mezzo di trasporto pubblico, e quindi punto di snodo per il movimento di merci quanto persone verso le città di Mussourie e Dehra Dun. Lo sviluppo recente di Thatyur come centro commerciale è al centro delle trasformazioni che hanno caratterizzato l'economia, l'agricoltura e i cambiamenti sociali percepiti come radicali degli ultimi quattro decenni. Thatyur è il risultato della crescente dipendenza delle famiglie *pahari* dall'economia di mercato e, d'altra parte, è l'espressione urbanistica del loro crescente potere d'acquisto. Il centro a cui si riferiscono gli abitanti dell'intera vallata, è composto da una trentina di piccole imprese commerciali a gestione familiare, tra cui un paio di negozi di provvigioni che vendono le merci essenziali come cherosene, zucchero, riso e grano a prezzi controllati; una serie di negozi che commercializzano una vasta gamma di prodotti, dai vestiti, ai biscotti, dal latte in polvere a ciabatte, ombrelli e quaderni per la scuola. A parte i negozi, ci sono una serie di locali di piccole dimensioni che vendono tè, dolci, e snacks e qualche altro negozio di sartoria e battitura del ferro. Tra i servizi pubblici, invece, si possono annoverare una scuola primaria, un inter-college, la posta, una banca, un ufficio di *agricultural extension*, gli uffici del *block office* per le politiche di sviluppo locale e una farmacia. A Thatyur si può trovare risposta ai bisogni commerciali (siano essi basilari quanto consumistici) di base e ai servizi che non richiedono una competenza specialistica. La desolazione del posto, composto da recenti costruzioni in cemento situate attorno alla polverosa strada principale, e la sua natura commerciale, basata sui traffici delle colture locali che si cercava di vendere in mercati più convenienti di quello locale, oltre all'esclusiva presenza degli uomini negli spazi pubblici, hanno rappresentato il primo shock etnografico. L'immagine di villaggio himalayano che mi aveva portato fino a lì, si scontrava con la dimensione quasi frenetica con cui si anelava alla connessione con i centri urbani. Essendo ospite presso la sede dell'ONG, le ragazze

locali che contribuivano alle attività di educazione primaria nei villaggi, ritennero inopportuna la mia permanenza a Thatyur. In quanto donna e sola, a Thatyur mi sarebbe mancato il contesto familiare di accoglienza e mi sarei ritrovata in un posto considerato "maschile": è lì che, infatti, gli uomini si incontrano a bere e a giocare a carte, a scambiarsi informazioni, a fare "business" organizzando il traffico di prodotti locali. Le donne dei villaggi non arrivano mai sole a Thatyur. Così mi affidai con piacere all'ospitalità di una maestra della scuola elementare di un villaggio lungo la strada che da Thatyur porta verso le vallate più interne. Sirva, un villaggio recente, che è sorto in seguito alla costruzione della strada che porta in direzione di Deval sari, dove il tempio dedicato a *Naag Devta* (la divinità serpente venerata localmente) attira i devoti in percorsi turistici. Il trasferimento delle residenze dai villaggi di metà collina a valle, rispondeva alle facilità di movimento e di circolazione di beni, al desiderio di commerciare e di essere "connessi", anche se perifericamente, alla realtà urbana. Con il passare delle settimane, mi resi conto che Sirva era un villaggio nato anche dalla frammentazione di una famiglia allargata, composta da otto fratelli e relative famiglie, che risiedeva a Khera tallà, villaggio raggiungibile solo a piedi, percorrendo la mulattiera che dalla strada a valle sale verso la cima della collina. I primi mesi di ricerca sul campo si sono articolati tra la notte a valle, a Sirva, e il giorno a Khera, seguendo le relazioni familiari tra i due villaggi. Mi resi conto nel tempo delle gelosie che scatenava il mio spostamento quotidiano che, in realtà, esprimevano vecchie contese familiari. L'allontanamento di una parte di famiglia che dall'altitudine si era trasferita a ridosso della strada era stata motivo di conflitto all'interno della famiglia allargata sia per le abitudini (abuso di *dharu*, alcolici locali, ed occasionalmente di oppio) che per uno stile di vita sempre più individualistico che si scontrava con la dimensione collettiva delle strategie di sopravvivenza della famiglia allargata. Con il passare del tempo, mi trasferii completamente a Khera, anche per le crescenti relazioni di simpatia che mi rendevano meno faticoso il lavoro di partecipazione alle attività quotidiane sui campi. La loro ospitalità e il mio aiuto sui campi sono stati una forma di scambio reciproco, rafforzato da un crescente senso di fiducia, nonostante la difficoltà a comprendere (da parte loro) ed esprimere (da parte mia) le finalità della mia "ricerca sui campi".

Il viaggio che mi ha portato da Mussourie a Thatyur, da Thatyur a Sirva ed infine da Sirva a Khera è stato un percorso in parte fortuito ed in parte da me ricercato, verso un luogo in cui potevo immaginare la mia permanenza nel tempo. Ciò non esclude il fatto che Thatyur quanto Sirva abbiano rappresentato dei luoghi importanti dal punto di vista etnografico, spazi della modernità percepita e che esprimono appieno la trasformazione delle relazioni agricole e le ambizioni locali di partecipazione al mercato. La stessa scelta del "campo" (villaggio remoto, di medie-piccole dimensioni, non raggiungibile

se non a piedi, situato in una vallata interna) quindi, ha seguito sia i miei pregiudizi sugli effetti locali dell'economia di mercato che il desiderio di partecipare ad un paesaggio che ritenevo in un certo senso "intatto", "autentico", pienamente "locale" e in quanto tale alternativo alla modernità, completamente "altro" rispetto ad una dimensione globale. La permanenza nel tempo che implica l'esperienza etnografica ha rappresentato il passaggio da un atto di "contemplazione" di un paesaggio immaginato, che mi aveva portato a Khera, a forme di conoscenza pratica e di partecipazione alle strategie di sussistenza che mi riportavano alla "temporalità del paesaggio" (Ingold, 1993), alle forme di connessione, trasformazione, ibridazione che facevano di Khera un villaggio di "alternative modernities" (Appadurai, 1991, Camaroff, 1993; Miller 1994; Piot 1999).

1.4b Paesaggi di pendenza

Come in molte aree montane, l'agricoltura nella regione del primo Himalaya è un'impresa familiare a bassa produttività che, nello stesso tempo, richiede un uso intensivo della forza lavoro. Il sistema ereditario, che prevede la divisione della proprietà tra figli maschi, ha portato alla parcellizzazione eccessiva dei terreni riducendo la proprietà media familiare a meno di un ettaro. Inoltre i piccoli appezzamenti sono ulteriormente suddivisi in base alla loro altitudine, alla disponibilità di risorse idriche, vicinanza ai villaggi, prossimità alla foresta, tipologie di fertilità e facilità di concimazione. Anche la suddivisione dell'eredità familiare segue una percezione verticale del paesaggio agricolo. Infatti, le qualità del terreno quanto l'accesso alle risorse "di supporto" vengono percepite, e quindi equamente suddivise, in relazione alla loro altitudine. E' così che una visione verticale del paesaggio agricolo porta ad una suddivisione delle proprietà ereditate tra fratelli in una miriade di piccoli appezzamenti, distanti anche chilometri l'uno dall'altro. La tendenza alla parcellizzazione, criticata da molti economisti agrari per i limiti imposti alla meccanizzazione e alla diffusione di colture intensive, può anche essere vista come risposta razionale ed ecologicamente adattiva agli imperativi ambientali imposti dagli habitat montani; infatti, consente maggiore varietà colturale e minimizza il rischio di un fallimento totale dei raccolti sfruttando l'esistenza di microclimi diversi (Viazzo, 2001).

La terra coltivabile, nonostante rappresenti la risorsa primaria per la sussistenza degli abitanti del Garhwal e nonostante la natura esclusivamente rurale della regione, è un bene scarso: corrisponde al solo 9% della superficie, di cui solo l'11% è irrigato, il 64% del quale da fonti naturali²⁹. Mentre la

²⁹ Tutti i dati, compresi quelli che seguiranno, sono quelli presenti nel sito ufficiale del Governo Indiano

densità demografica rispetto alla superficie totale è decisamente bassa, non superando in media 116 persone per km², rispetto alla terra coltivata la percentuale lievita fino a 886 individui per la medesima superficie di riferimento (RACHNA-SBMA, 2000:4). La classificazione usata per i terreni, segue la disponibilità di risorse di supporto all'agricoltura in relazione all'altitudine. I campi situati in prossimità dei letti dei fiumi, quindi a valle, vengono definiti *sincharu*, mentre quelli raggiunti da sistemi dai canali (*guhl*) che, utilizzando la forza gravitazionale, deviano l'acqua fluviale, sono le *kyare*; gli *ukhar* sono, invece, i terreni terrazzati che si trovano in prossimità dei villaggi, e che dipendono esclusivamente dall'acqua piovana, ma che sono facilmente raggiungibili e quindi concimabili; *katil* sono i terreni vicini alle *chaans* (costruzioni per i periodi di transumanza del bestiame) nelle aree sovrastanti i villaggi e vicino alla foresta, i meno ambiti per la loro lontananza, difficoltà di concimazione e di controllo. Non sono terrazzati e vengono preparati alla coltivazione attraverso la pratica di *kath kuraki*, la bruciatura delle sterpaglie e dell'erba. I *sanguaru* sono gli orti mantenuti nei pressi dell'abitazione, dove vengono cresciuti in un unico fazzoletto di terra, diverse varietà di cereali, spezie, verdura per consumo familiare.

Una delle principali forme di conoscenza del paesaggio rurale da me acquisita attraverso forme di "permanenza partecipata", è stata quella riconoscere il *fasal chakra*, letteralmente, la ruota della terra, ossia i cicli di rotazione stagionale delle colture considerati appropriati alle qualità proprie di ogni terreno, articolate con le variabili dell'altitudine, dell'esposizione al sole, della disponibilità idrica e della prossimità dei campi rispetto ai villaggi, alla foresta o a corsi d'acqua. La difficoltà di cogliere la ciclicità continuamente mutante delle rotazioni colturali assumeva anche una forma di spaesamento spaziale. Infatti, i riferimenti spaziali di orientamento nel paesaggio agricolo in cui ci si muove, prendono il nome dalle colture in atto; di conseguenza, lo stesso appezzamento cambia denominazione ad ogni variazione colturale. Il movimento, in questo senso, assume la variabilità di coordinate colturali piuttosto che punti di riferimento stabili e invariabili nel tempo. Per acquisire l'orientamento all'interno del paesaggio rurale, è stata necessaria la partecipazione attiva alle fasi di attività lavorativa stagionale per diversi cicli colturali. L'orientamento, infatti, richiede la condivisione del paesaggio nella sua piena accezione colturale (o culturale): comprendere il senso di appropriatezza delle azioni umane in relazione alla disponibilità, variabile nel tempo, delle risorse.

In Jaunpur, sugli *ukhar*, spazi agricoli terrazzati che circondano i villaggi, viene praticato un tipo di rotazione di tre colture in due anni. Le terre vengono suddivise in due *sar*, una distinzione degli appezzamenti in base al loro predominante destino colturale. La *sar* dove viene coltivato il riso (*sati*),

prende il nome di *satyara*, mentre la *mandua kodo* (miglio) seminata nell'altra *sar* le conferisce la definizione di *kodara*. In inverno, quando la *mandua* viene raccolta, il campo viene lasciato riposare, mentre la *satyara*, dopo la raccolta del riso, diventa *gyunwara*, destinata infatti alla coltura del *gyun* (grano). Di conseguenza, quando la coltivazione della *mandua* segue quella del grano, il campo viene riconosciuto come *kodara*, mentre la *kodara* dell'anno precedente, seminato a riso, diventa il nuovo *satyara*. L'orientamento presuppone, quindi, la variabilità dell'intervento dei/le contadini/e nella costruzione del paesaggio rurale; pratiche che si inseriscono, a loro volta, nella dimensione temporale della trasmissione generazionale delle modalità di uso efficace delle limitate risorse montane.

La temporalità stagionale è l'aspetto che più interviene nel definire la natura, le condizioni e l'intensità del lavoro agricolo, nella quotidianità quanto nella sua organizzazione annuale. Il periodo che si estende dal momento del raccolto del grano, alla fine di maggio, fino all'inizio di novembre è il più impegnativo in termini di giornata lavorativa. Le ore di luce si allungano e con loro la giornata lavorativa delle donne che inizia prima del sorgere del sole e ha fine dopo alcune ore dal tramonto. Le condizioni di lavoro sono invece più difficili durante i monsoni quando le donne lavorano per intere giornate sotto la pioggia con un riparo approssimativo costituito da un grosso sacco di plastica aperto e appoggiato sulla testa. Il periodo delle piogge, inoltre, coincide con il trapianto (*ropai*) del riso che richiede alle donne di lavorare con i piedi nell'acqua fino a metà polpaccio, con conseguenti malattie da raffreddamento a cui non hanno il tempo di prestare cura. L'inverno, che da novembre si estende fino a febbraio, è un periodo relativamente calmo, le ore sui campi sono ridotte dall'accorciarsi della giornata. La cura del bestiame, la concimazione, l'aratura e sarchiatura manuale dei campi sono le attività agricole principali che anticipano l'imminente semina delle patate che verranno raccolte per la fine di luglio per lasciare spazio alla semina dei piselli, altra coltura destinata al mercato.

1.4c Paesaggi nel tempo

La comprensione della dimensione temporale che comprende il cambiamento di colture, tecniche di produzione, rapporti lavorativi e, nel corso degli ultimi decenni, la partecipazione all'economia di mercato, attraverso la memoria della storia recente vissuta dai miei/mie interlocutori/trici sul campo, mi ha consentito di conferire una dinamicità temporale all'osservazione ed alla partecipazione alle attività agricole. Mi ha inoltre fornito degli strumenti per cogliere le variabili sociali attorno cui si sono trasformati i ruoli di genere performati a livello locale in connessione alla visibilità del contributo di uomini e donne alla produzione agricola, al valore attribuito ai loro saperi e gesti. Inserire le pratiche

quotidiane dei contadini/e all'interno della dimensione temporale del cambiamento, significa non essenzializzare forme di agri-culture locali, non pensarle come un paesaggio immobile quanto, piuttosto, mettere in evidenza come l'agricoltura himalayana partecipi a forme di cambiamento che coprono la dimensione regionale, nazionale quanto internazionale.

La memoria storica a cui si rifacevano gli/le interlocutori/trici sul campo per rappresentare temporalmente l'agricoltura locale riportava spesso a due momenti della storia economica contemporanea: i due periodi di tempo attraverso cui si era articolata la storia locale attraverso la partecipazione a reti economiche di mercato.

Fino alla fine degli anni '60 l'economia agraria locale era per lo più orientata alla sussistenza familiare; i sistemi di produzione dipendevano completamente da input agricoli (semi, fertilizzanti, antiparassitari) generati localmente e il concetto di surplus era definito in termini di produzione che eccedeva i bisogni di consumo propri della famiglia. La migrazione maschile rappresentava l'eccezione piuttosto che la regola: l'intensità e la diversificazione delle attività di sussistenza nell'ambiente montano, infatti, richiedeva notevole flessibilità e collaborazione tra tutti i componenti della famiglia allargata, giovani ed anziani, uomini e donne.

Il secondo periodo lo si può far risalire all'inizio degli anni 70, quando ebbe inizio la costruzione di strade, e giunse al suo culmine con gli anni '80 quando la maggioranza delle famiglie introdussero coltivazioni di patate, piselli e fagiolini destinate alla commercializzazione nei mercati urbani. Si tratta di un periodo di transizione dell'economia agraria locale caratterizzato da un regime agricolo duale basato sia sulla sussistenza quanto sulla produzione per il mercato. E' in questo periodo che si è accentuata la dipendenza delle famiglie contadine dal mercato dell'agro-chimica per le risorse necessarie ad avviare la produzione annuale. L'emigrazione maschile è diventata sempre più una strategia economica indispensabile per colmare la distanza crescente tra la produzione di sussistenza e i bisogni di consumo (Bora 1996).

E' stato messo in evidenza da studi sulla realtà economica del Garhwal Himalaya (Cfr. Mehta 1991; Sisodia, Sisodia, 1975; Rangan, 2000) come l'assenza degli uomini per lunghi periodi di tempo, associata alla crescente predisposizione a mandare i figli maschi a scuola, abbia eroso la complementarietà dei ruoli femminili e maschili in agricoltura. Il lavoro sui campi è diventato una responsabilità femminile, così come la necessità di un disponibilità crescente di manodopera che colmasse l'assenza degli uomini, ha rafforzato l'ideologia dell'elasticità del tempo e della mole di lavoro femminile: la forza lavoro delle donne sembra rappresentare un serbatoio di manodopera infinitamente espandibile. Alla fine degli anni '80, l'economia familiare dei villaggi di Tehri aveva ormai rafforzato la

dipendenza da mercati locali e non, con un disponibilità crescente di risorse monetarie.

Per quanto riguarda il paesaggio colturale che ha dato forma alla storia agraria dell'area di Tehri, fino a quattro decenni fa era praticato un sistema di coltivazione mista che prevedeva l'allevamento di miglio a grano grosso, frumento, riso (sia su terreni irrigati che dipendenti da acqua piovana), una varietà di legumi e patate³⁰. Le attività di sussistenza erano decisamente diversificate, comprendendo ogni aspetto del paesaggio rurale e domestico: comprendevano la coltivazione, la trasformazione e la preparazione delle colture, l'allevamento, la filatura e la tessitura della lana, la gestione delle risorse alimentari in una dimensione temporale annuale, il rafforzamento delle relazioni di aiuto e di scambio di prestazioni lavorative, il mantenimento dei terrazzamenti e dei canali di irrigazione a valle. Per questo motivo, tutti i componenti della famiglia, dai più giovani ai più anziani, donne quanto uomini, erano implicati nella dimensione di vita collettiva che riguardava sia la tutela del paesaggio agricolo che delle pratiche concrete, produttive quanto relazionali, da cui dipendeva la sussistenza. L'intensità del lavoro con i suoi picchi stagionali, così come la mancanza di sistemi di meccanizzazione del lavoro, richiedeva flessibilità e coordinazione tra tutti i membri della famiglia allargata.

Nel passato recente dell'economia agraria di sussistenza, veniva particolarmente enfatizzata l'importanza dell'integrazione dei diversi componenti del paesaggio agricolo. La foresta rappresentava un elemento ecologico indispensabile sia alle strategie agricole (l'area forestale ricopre il 67% della superficie di Tehri Garhwal), sotto forma di concime per i campi, che all'allevamento del bestiame, per il recupero quotidiano del foraggio³¹. Inoltre, come approfondirò nella parte di questo lavoro riguardante i movimenti sociali contro la deforestazione, la disponibilità di risorse forestali è un aspetto di importanza cruciale nella quotidianità dei villaggi di montagna: combustibile per scopi domestici, sociali e rituali, legna per la costruzione di attrezzi agricoli e di strumenti per la conservazione di sementi, granaglie, yogurt, oltre che per la trasformazione del burro; nell'area forestale si trova cibo sotto forma di tuberi spontanei, funghi, frutti, e fiori commestibili, oltre a numerose erbe medicinali di uso comune. L'agricoltura, l'allevamento, la vita quotidiana familiare quanto collettiva, anche oggi, dipendono in modo cruciale dalla disponibilità di risorse forestali composte per lo più da *bani*, conifere chir-pine, miste con *morru*, una forma di conifera a foglia larga, e *buras*, rododendri.

³⁰ Saklani 1987, mette in evidenza come le patate siano una coltura "recente" che ha trovato diffusione durante il periodo coloniale. Le prime coltivazioni di patate vengono identificate, secondo lo storico della Garhwal University, durante gli ultimi anni del XIX secolo nei terreni adiacenti alla hill station di Mussourie.

³¹ Per farsi un'idea dell'importanza agricola delle risorse forestali, si può pensare che ogni kilocaloria di raccolto agricolo richiede almeno 7 kilocalorie di origine forestale (Bhatia A. 2000:196).

Nelle aree a bassa quota, dove il disboscamento è stato radicale, sono presenti per lo più pini, scelti nei progetti di rimboscamento governativi per le loro qualità di crescita veloce (anche se le foglie aghiformi non sono adatte ad uso di foraggio e quindi non rappresentano un ecosistema adatto al pascolo o per la raccolta di foraggio). La classificazione amministrativa delle diverse tipologie di foresta, frutto delle politiche di gestione coloniale, ne stabiliscono l'accessibilità da parte degli abitanti dei villaggi: solo la *gram samaj*, l'area forestale spesso degradata, adiacente ai villaggi viene gestita direttamente dalle comunità locali che ne hanno il diritto d'uso. *Civil/soyam forest* rimane formalmente sotto il controllo del dipartimento delle entrate, anche se gli abitanti dei villaggi possono richiedere permessi d'accesso e di fatto nella quotidianità trovano strategie per aggirare i controlli delle guardie forestali. Per quanto riguarda la *Junglaat*, è l'area protetta e che rimane sotto il controllo del Dipartimento Forestale e a cui si può accedere solo con permessi speciali.

L'allevamento del bestiame (*pashu*) rappresenta un ulteriore elemento irrinunciabile dell'agricoltura integrata di montagna, nonostante i cambiamenti che sono intervenuti negli ultimi decenni e che ne hanno profondamente trasformato le relazioni sociali di allevamento. Il bestiame risulta a tal punto indispensabile alla produzione agricola da diventare un importante indicatore dello status familiare: provvede alla trazione dell'aratro (la piccola dimensione delle proprietà e la pendenza dei campi li rendono impossibili alla meccanizzazione), fornisce il concime che fino a qualche decennio fa era l'unica forma di fertilizzante disponibile. Il concime (*khaad*) è un pertinente esempio pratico di come foresta, animali, lavoro quotidiano e terra costituiscono un tutt'uno nelle strategie agricole montane, dove ogni elemento risulta ugualmente indispensabile e dove le mansioni stagionali e quotidiane delle donne rappresentano precisi atti di alchimia agricola. La biomassa, costituita per lo più da foglie che si raccolgono durante i mesi autunnali sul terreno forestale, viene ammucchiata vicino alla stalla; quotidianamente viene sparsa all'interno della stalla, fino a costituire un tappeto di foglie in grado di assorbire l'urina e le feci degli animali. Ogni due o tre giorni, le foglie pregne vengono rimosse dalla stalla, ammucchiate e lasciate decomporre fino a quando verranno deposte sui campi prima dell'aratura, dove finiranno il processo di decomposizione. Il concime incorpora le relazioni tra precise tipologie di uso terriero (terre lasciate a pascolo per la raccolta di foraggio, foresta per la biomassa e ulteriore foraggio, terreno agricolo) e di energie diversificate (umane, vegetali e animali) esplicitando la natura delicata delle molteplici interconnessioni che rendono praticabile l'agricoltura di montagna. Le modalità di concimazione ci può far comprendere, inoltre, come l'alterazione di una sola delle variabili implicate possa influire sull'efficacia dell'intervento umano.

Nel corso degli ultimi decenni le mucche, che insieme ai buoi costituivano la componente

principale dell'allevamento, sono state progressivamente sostituite, in vista di una maggiore produzione di latte, dalle bufale. La trasformazione nelle dinamiche di allevamento viene attribuita in parte alla diminuita disponibilità di foraggio, ma anche ai cambiamenti della composizione familiare e relativa disponibilità di forza lavoro. La massiccia emigrazione e quindi l'assenza maschile dai villaggi, ha reso impossibile l'allontanamento di anche uno solo dei componenti familiari per intere stagioni di transumanza. Mentre il pascolo delle mucche e dei buoi era una responsabilità maschile, la cura delle bufale per la produzione di latte e concime è diventato un compito esclusivamente femminile. Si tratta, infatti, di bestiame che per costituzione risulta inadatto al movimento in pendenza e che quindi, nel contesto himalayano, è stanziale. E' il foraggio che viene portato due volte al giorno, alla prima luce del sole e al suo calare, dalle donne di diverse generazioni, dopo essere stato tagliato dai terreni lasciati a pascolo, troppo scoscesi per essere coltivati, recuperato dai residui di agricoltura o dalle fronde degli alberi. Se da una parte la vicinanza del bestiame ai campi ha facilitato la raccolta e razionalizzato l'utilizzo del concime, dall'altra ha reso ancor più arduo il lavoro quotidiano delle donne.

Come scrive Negi (Negi 1998:45) "the complexity of the agro-pastoral economy of Garhwal can be well understood within the ecosystem framework, that is the symbiotic relationship between the different components of the system, which are people, livestock, uncultivated land and cropland" . Tutti gli elementi sono tra loro strettamente interconnessi. Gli esseri umani dipendono dai prodotti agricoli così come dall'allevamento, che, a loro volta, dipendono dalla foresta e dalla terra a pascolo. Il bestiame, inoltre, converte i prodotti forestali in concime e fornisce energia di movimento, a partire dalla trasformazione dell'energia immagazzinata nei prodotti forestali, per l'aratura e trasporto. I terreni a coltivazione ricevono in continuazione un "sussidio" dalla foresta in termini di energia e nutrienti attraverso l'azione del bestiame, anello di connessione tra diverse tipologie d'uso dei terreni. Gli esseri umani, a loro volta, in quanto principali consumatori dei prodotti agricoli, contribuiscono al paesaggio agricolo integrato attraverso le loro attività di miglioramento attraverso la costruzione di terrazzamenti, canali di irrigazione e l'allevamento.

Si può quindi immaginare come la trasformazione delle dinamiche demografiche connesse alla migrazione maschile, ormai ritenuta irrinunciabile strategia di sussistenza familiare, abbia modificato le relazioni lavorative che sostengono il fragile equilibrio dell'economia rurale himalayana.

Partecipare alle attività quotidiane (Jackson, 1983; Stollercon) le donne ha significato prendere confidenza con quei legami intangibili che legano i diversi spazi di produzione, privati e collettivi, tra *chullah* (fuoco dove si cucina), *Khet* (campi agricoli), *chappal* (stalla), *jungle* (foresta), *gochar* (aree a pascolo), *banjaru* (letteralmente "spazi sterili" ma che nella pratica sono risorse di foraggio). La giornata

si dispiega nell'attraversamento di questi spazi; il lavoro traccia le connessioni tra diverse qualità riconosciute nei dettagli di ogni risorsa ecologica e umana. Inoltre, partecipare al lavoro delle donne mi ha dato la percezione della dimensione relazionale dell'attraversamento degli spazi integrati di lavoro. Alcuni compiti legati a precisi microcontesti ecologici sono di natura tendenzialmente collettiva. Nella foresta, per esempio, non si va da sole rendendo il compito della raccolta un momento collettivo, meno faticoso perchè condiviso. Il *chullah*, d'altra parte, è lo spazio che segna un momento di solitudine (ambita e sempre relativa) della donna di fronte al fuoco alimentato con la legna raccolta per la preparazione del cibo, precedentemente coltivato, raccolto ed eventualmente trasformato. I compiti femminili nell'agricoltura come performata nel contesto himalayano si basano quindi sul preciso riconoscimento dei legami tra diverse forme di risorse, le qualità proprie di ogni micro-contesto ecologico, le dimensioni spaziali delle relazioni familiari e collettive quanto temporali delle stagionalità agricole, articolate in base alla disponibilità delle risorse di supporto all'agricoltura e di monodopera all'interno della famiglia. Prendere confidenza con i diversi spazi e la differenza al loro interno, nella quotidianità così come in una dimensione temporale stagionale, ha significato, quindi, intuire la natura integrata delle strategie agricole montane e il ruolo delle donne non solo nella realizzazione di precise mansioni ma come abili "tessitrici" di competenze, spazi, fatiche, temporalità, risorse naturali e sociali. Si tratta di competenze indispensabili sia alla sopravvivenza dell'agricoltura di montagna quanto della dimensione comunitaria del vivere uno spazio condiviso come risorsa primaria. La percezione della sicurezza alimentare (anche se sempre più relativa e dipendente dalle risorse monetarie) è inscritta in questo complesso sistema di relazioni e riconoscimenti, di conoscenze pratiche inscritte nella totalità di funzionamento di un sistema ecologicamente fragile, di mansioni individuali che si articolano attorno al potenziale supporto comunitario come essenziale strategia economica. Non è tanto l'enorme fatica quotidiana, messa in evidenza dai luoghi comuni sulle donne del Garhwal³², quanto dai numerosi studi che si propongono di valorizzare, a partire dall'affermazione dell'invisibilità del ruolo pubblico svolto dalle donne, il contributo femminile in agricoltura (Mehta, 1996), resa icona attraverso foto di donne che trasportano immensi quantitativi di foraggio sulla testa ma, piuttosto, la diversificata competenza nella gestione delle risorse naturali quanto sociali che rende le donne vere agricoltrici della montagna. Sono stata tentata diverse volte di scattare foto di corpi femminili che, muovendosi su terreni quasi verticali, trasportavano fascine di erba raccolta. La forza delle donne del Garhwal viene continuamente

³² "Women are the backbone of hill society"; è questa l'espressione che mi sono sentita ripetere da diversi esponenti dello sviluppo locale (BDO, block development officer, DDO, district development officer, e operatori di diverse ONG) per introdurmi alla realtà locale, e per sottolineare il ruolo delle donne nella società himalayana.

esibita, non tanto a livello locale, quanto da chi l'osserva dal di fuori e, rimanendone impressionato, la considera una questione importante per la valorizzazione del ruolo sociale. Eppure la forza fisica, almeno all'interno della comunità di pratica (Ingold 2000) viene percepita come uno strumento, un mezzo messo a disposizione dell'abilità agricola indispensabile. La donna che viene considerata abile ed esperta dalla comunità di pratica femminile dei villaggi non è semplicemente la donna forte, la donna capace di sostituire un animale da soma (altra definizione spesso utilizzata in articoli sulla società *pahari* che cercano di denunciare il ruolo subalterno delle donne, il loro sfruttamento, la loro svalutazione sociale). Piuttosto si tratta di un preciso riconoscimento delle abilità individuali nella loro dimensione sociale: la "brava contadina" sa tracciare le connessioni tra le fragili risorse ambientali e la disponibilità variabile dei sistemi di supporto della famiglia allargata. La forza fisica è solo un dettaglio che non ha bisogno di essere esibito.

La dimensione di trasformazione del lavoro agricolo viene spesso ricondotta sia all'emigrazione maschile che al passaggio dalla famiglia allargata a quella nucleare. Sono soprattutto le donne che riconoscono la radicalità di questi cambiamenti sul paesaggio agricolo intesi sia come trasformazioni delle colture, ciclicità temporali, produzione di sussistenza o surplus, dipendenza dal mercato ma anche nei termini meno quantificabili di fatica percepita, solitudine nella realizzazione dei lavori, svalutazione delle competenze quotidiane, sensazione il loro corpo debba reggere sotto un peso sempre crescente di fronte alla mancanza di manodopera maschile.

I racconti delle donne, proprio in quanto attuali responsabili di tutte le attività di sussistenza, portano spesso a far coincidere la trasformazione del paesaggio agricolo con il cambiamento delle relazioni di aiuto: non solo tra uomini e donne, tra le diverse generazioni e i numerosi componenti della famiglia allargata; ma anche le forme di mobilitazione collettiva su cui si basava la dimensione collettiva del paesaggio rurale dell'area di Tehri fino a qualche decennio fa, forme di collaborazione tra diverse famiglie ancora oggi presenti anche se in forma eccezionale e meno strutturata. Il *Padiyaal*, scambio di aiuto, rendeva meno gravosi i compiti intensivi della raccolta così come del trapianto delle piantine di riso; la condivisione della fatica, alleggerita da canzoni che battevano il ritmo di lavoro, dava una diversa percezione del proprio corpo come mezzo di lavoro, non come strumento da utilizzare fino all'esaurimento ma come dimensione primaria delle relazioni che costituivano la sussistenza alimentare quanto sociale.

Oggi le forme di collaborazione riguardano soprattutto le donne che, quando possono, si uniscono per affrontare assieme compiti particolarmente faticosi e ripetitivi. Ma non sempre questo è possibile. Le donne rimaste sole per l'emigrazione dei componenti maschili della famiglia, senza nuore e

senza figlie non maritate, non possono permettersi di partecipare allo scambio della manodopera, visto che la ciclicità delle mansioni diventa troppo accelerata e sono oramai troppi i compiti quotidiani di cui le donne sono le uniche responsabili e che non si possono differire nel tempo. La trasformazione del paesaggio rurale come percepita dalle donne in quanto principali residenti dei villaggi, nonostante l'insostenibilità dal punto di vista umano, viene ritenuta un cambiamento inevitabile. Nonostante la sensazione di un passato paesaggio condiviso, nella residenza quanto nei compiti, fatiche e responsabilità, quello odierno viene considerato come risposta inevitabile alla trasformazione demografica, sociale ed economica in atto.

La percezione maschile del cambiamento del paesaggio agricolo riporta spesso al crescente bisogno e disponibilità di denaro nell'economia locale. Mentre fino agli anni '60 l'auto-sufficienza familiare riguardava anche gli input necessari all'avvio delle produzioni agricole (semi, fertilizzanti, insetticidi, pesticidi) che, in caso di mancanza, venivano recuperati attraverso le reti di scambio locale, l'attuale paesaggio rurale ha bisogno di capitali, seppur minimi rispetto a forme di agricoltura intensiva, per sopravvivere. Visto a partire dal progetto migratorio che vede nel movimento maschile una nuova strategia di sopravvivenza, la trasformazione del paesaggio viene messa in relazione al cambiamento delle strategie di consumo e all'inevitabilità di nuovi bisogni. La terra, il lavoro di coltivazione, allevamento, trasformazione, diventano, agli occhi di chi emigra, una responsabilità femminile destinata a integrare la sopravvivenza ormai sempre più dipendente da risorse monetarie provenienti "da fuori", di cui gli unici procacciatori sono gli uomini.

Come ho cercato di mettere in evidenza, ritengo utile declinare la trasformazione del paesaggio locale attraverso l'analisi di posizionamenti di genere che danno un senso del "paesaggio" come complesso, relazionale e diversificato nelle prospettive. E' vero che il genere rappresenta solo una delle percezioni sociali della differenza (di casta, di status sociale, di proprietà etc.) che intervengono nella rappresentazione del paesaggio come risorsa primaria di sopravvivenza. Ma il processo di trasformazione, per come si è sviluppato nel corso degli ultimi 4 decenni in Uttarakhand, ha radicalizzato le distinzioni tra uomini e donne, la loro partecipazione al processo decisionale, il loro accesso ai benefici. Le distinzioni di genere sono la prospettiva da me adottata per comprendere il cambiamento in relazione ai diversi attori che lo realizzano e subiscono al tempo stesso, alla trasformazione dei ruoli, delle relazioni comunitarie e familiari, dei valori e visibilità pubbliche attribuite in relazione alle gerarchie sociali, e soprattutto attraverso gli occhi di chi se ne deve andare o chi, invece, deve rimanere.

La strade vengono percepite come spartiacque del cambiamento. Prima, con la costruzione negli

anni '70 della strada percorribile anche da pullman che dalla hill station di Mussourie conduce a Tehri³³, poi con la strada costruita in un secondo tempo e che scende nelle valle di Tathyur, uno dei principali mercati dell'area di Jaunpur ed infine con la costruzione del ponte che consente di collegare l'intera vallata. Oggi rimangono solo le tracce delle mulattiere che consentivano di scavalcare le colline e di connettere le vallate, a piedi, portando sui dorsi di mulo i prodotti in surplus da vendere ai mercati più vicini. Seguendole si ha la percezione di una diversa geografia della distanza. Le strade rotabili non hanno significato il movimento ma, piuttosto, una sua accelerazione, consentendo di raggiungere con un viaggio di poche ore i centri urbani delle colline e le città della pianura.

I villaggi dell'area himalayana non sono mai stati "isolati" dal resto³⁴, così come l'economia di autosussistenza non implica l'esclusione di forme di commercio. Con le strade, è cambiata però la natura della connessione. In questo senso si può immaginare come l'ambita velocità e facilità di trasporto abbia portato ad una trasformazione del paesaggio agricolo; la crescente accessibilità anche dei villaggi più remoti di Jaunpur ha significato cambiamenti irreversibili nell'uso della terra, intensificazione e crescente specializzazione culturale.

Le strade hanno rappresentato una svolta delle politiche di sviluppo rurale portate avanti dal governo centrale e che hanno radicalmente influito sulla percezione locale dell'agricoltura. Come si legge nella Gazetteer of India (Gazetteer of India Uttar Pradesh, Tehri Garhwal 1971:86) pubblicata all'inizio degli anni '70 su Tehri Garhwal, "emphasis was laid on utilization of improved seeds, use of chemical fertilizer, and various pesticides (...). Use of modern agricultural implements is also being popularised by distributing them to the cultivator of the district. (...) government gives financial assistance to the cultivator to purchase seeds, implements and fertilizers and other appliances for better agricultural production". All'inizio degli anni '70 il governo, in collaborazione con le agenzie di estensione agricola, ha svolto un ruolo importante nella ridefinizione dell'agricoltura collinare facendosi promotore di colture destinate alla vendita e di input agricoli per coltivazioni ad uso intensivo di capitale. Si è trattato di un processo di messa in rete dell'economia locale attraverso una nuova geografia culturale che rispondesse alle richieste commerciali dei mercati urbani. La diffusione di varietà colturali commerciali come i fagiolini, patate e fagioli, era stata pensata come parte di una politica di sviluppo

³³ Tehri è stata la capitale amministrativa del distretto fino a quando, in seguito alla costruzione della diga sul luogo di confluenza tra i fiumi Baghirati e Bilangana, è stata sommersa. È stata ricostruita in un nuovo sito dove sono stati trasferiti alcuni degli abitanti dove ha sede l'amministrazione del distretto ed è stata denominata New Tehri.

³⁴ Una serie di studi storici ed economici mettono in evidenza come la realtà himalayana non sia mai stata un contesto isolato dal punto di vista commerciale: cfr Berreman 1972, Rangaan 2001, Rawat 1983, Saklani 1986, Walton H.G 1910.

rurale che favorisse attività remunerative attraverso l'agricoltura e che consentisse, in questo modo, di ridurre il flusso migratorio maschile dai villaggi verso i centri urbani alla ricerca di un lavoro salariato. Ma, ancora una volta, la rappresentazione implicita che ha dato forma ai programmi di sviluppo rurale nell'area di Tehri in termini di interventi governativi diretti all'aumento di produttività agricola, è stata quella di comunità montane percepite come arretrate e marginali la cui sopravvivenza rimane dipendente dalle connessioni con i mercati urbani di pianura. E' attualmente opinione diffusa la necessità di queste colture definite "pregiate" per cercare di colmare il divario crescente tra la diminuzione della produzione di sussistenza e la crescita del bisogno di beni di acquisto. Il paesaggio agricolo che si è imposto progressivamente con l'accelerazione della mobilità è stato percepito a livello locale come risposta colturale inevitabile per le nuove strategie di sussistenza familiare.

E' cambiata la temporalità delle stagioni colturali che si è adeguata a quattro raccolti annuali, per cui sono previsti tre periodi intensi di lavoro agricolo. La prima stagione va dalla fine di marzo a maggio, quando le coltivazioni *karif*³⁵ di miglio e riso ed altre varietà minori di legumi sono seminate e viene raccolto il grano; tra la metà di giugno e inizio settembre il riso viene trapiantato, le patate e i fagiolini raccolti, i piselli vengono seminati e si sarchiano i campi a grano; da settembre all'inizio di novembre riso, *mandua* e *jhangora* vengono raccolte. Oggi si sono inoltre invertite le proporzioni dei campi coltivati a grano e di quelli seminati a *mandua* e *jhangora* in risposta ai cambiamenti dei gusti alimentari. Mentre prima il grano veniva utilizzato solo in occasioni speciali, oggi viene preferito rispetto a quelli che vengono considerati i coltivi tradizionali di varietà di miglio che ben si adattano alle condizioni geologiche e meteorologiche delle montagne himalayane, non hanno bisogno di irrigazione ed possiedono un alto valore nutritivo.

Anche la scelta dei campi in relazione alle colture ha segnato un cambiamento in base alle priorità agricole che si sono imposte con l'inserimento nell'economia di mercato e relative strategie di allocazione del lavoro. Nelle aree con disponibilità idrica, le *kyare*, la principale rotazione è tra riso-patate e fagiolini, coltivi destinati alla vendita. Il grano viene coltivato sugli *ukhar* che dipendono dall'acqua piovana, mentre le coltivazioni di *mandua* e *jhangora* (miglio) sono state ristrette alle aree più interne e meno accessibili. La nuova geografia colturale dove i food grains occupano le aree agricole considerate marginali, mette in evidenza come la produzione per la soddisfazione dei bisogni alimentari familiari sia percepita come secondaria rispetto ai coltivi commerciali e di come si tratti di un'inversione

³⁵ Si possono identificare due principali stagioni agricole. *Karif* che copre il periodo temporale che coincide con i monsoni e che da maggio si conclude con metà ottobre; *rabi*, invece, coincide con la stagione agricola invernale che si estende tra ottobre e aprile.

di tendenza per quanto riguarda le strategie agricole di sopravvivenza con conseguenze in termini di sicurezza alimentare. La stagione invernale, pur essendo caratterizzata da una minore intensità lavorativa, non conosce più vere e proprie pause. Infatti in questo periodo saranno preparati i campi per la semina del raccolto principale di patate che avverrà verso la fine di gennaio.

E' necessario considerare le complessità intrinseche a questo nuovo paesaggio agricolo che lo distinguono dai processi di cambiamento culturale in altre aree ecologiche. La topografia montana pone limiti concreti alle trasformazioni tecnologiche applicabili all'agricoltura come viene praticata sulle colline himalayane. Oltre alla funzione di trazione dei buoi, gli altri attrezzi utilizzati per il lavoro sui campi rappresentano un supporto relativo all'uso intensivo della forza lavoro: *daranti*, un falchetto per tagliare boscaglie ed erba per il foraggio e il *kuttulu*, una sorta di picchetto usato per la sarchiatura del terreno e per rimuovere le radici che affiorano in superficie in seguito all'aratura. La trasformazione culturale non è stata accompagnata da innovazioni tecnologiche in grado di diminuire la mole giornaliera di lavoro. L'aumento della produzione destinata anche al mercato rimane, quindi, strettamente dipendente dall'uso intensivo sia della terra che del lavoro umano. Vista l'attuale divisione dei compiti di genere, la responsabilità quasi esclusivamente femminile per quanto riguarda il lavoro sui campi, le attuali preferenze culturali hanno diretti effetti sulla mole di lavoro quotidiano e stagionale delle donne.

Anche la ciclicità dei lavori, i momenti di riposo dal lavoro sui campi, le stagioni agricole sono un aspetto temporale importante nella comprensione del cambiamento e trasformazione dell'economia agraria. Più volte il cambiamento della ciclicità culturale annuale con relativa trasformazione dei tempi e priorità del processo produttivo, mi è stato reso comprensibile con i riferimenti alla diminuzione dell'importanza sociale assunta dal festival di *Vasant Panchami*. Seguendo il calendario lunare, Vasant Panchami è il festival performato il quinto giorno di luna crescente del mese di *magh* (dal 15 febbraio al 15 marzo) e che segna il passaggio stagionale dall'inverno alla primavera. Durante il festival si celebrava l'inizio dei lavori di aratura dopo la stagione invernale di riposo (che riguardava sia i campi che i/le contadini/e) durante la quale l'occupazione principale era all'allevamento del bestiame. Un ritualità di primavera, quindi, in cui attrezzi da lavoro, letame e un po' di grani venivano portati sui campi per la benedizione prima del nuovo inizio delle attività agricole, il cui corso veniva predetto attraverso la lettura del *panchang* (oroscopo) da parte del *pundit* o *pujari* (esperti dei Veda e che ricoprono un importante ruolo durante i rituali religiosi individuali quanto della collettività). Oggi, il ciclo agricolo non è più interrotto da una vera e propria stagione di riposo, basato piuttosto sulla massimizzazione della produzione attraverso un uso intensivo ed ininterrotto della forza lavoro

femminile. *Vasant Panchami* ha perso la sua importanza collettiva di fronte alla dimensione sempre più individualistica delle strategie di sopravvivenza familiare nel nuovo paesaggio agricolo himalayano. Riportare il cambiamento culturale, della ciclicità e ritmo annuale dei lavori, all'individualismo come orientamento morale, e in particolare alla mancata ritualizzazione collettiva dell'inizio anno agricolo, esprime la percezione locale di logoramento dei valori della socialità e della riproduzione della collettività, resi ridondanti nelle nuove forme di economia.

La pressione esercitata dalla logica di commercializzazione e di priorità del mercato come strategia di sussistenza, ha inciso primariamente sulla dimensione temporale dell'esperienza agricola e delle molteplici interazioni su cui si basa. La nuova economia ha quindi effetti diretti sul senso del tempo collettivo come negoziazione complessa tra diverse forme di periodicità e riproduzione del valore condiviso della socialità

SECONDO CAPITOLO

Il corpo dell'etnografo/a

2.1 *Pissu ka meetings, riunioni delle pulci*

Durante il percorso di ricerca etnografica, la partecipazione ad un paesaggio condiviso con le/i mie/i interlocutrici/tori, ha significato prendere parte attivamente, nel corso del tempo, ai gesti quotidiani dell'incontro con l'ambiente ecologico.

Tagliare l'erba, saper trapiantare il riso, raccogliere e battere il grano, accendere il fuoco ed alimentarlo, macinare il miglio, all'inizio non erano che una strategia da me adottata per passare più tempo possibile con le donne che erano impegnate in tali attività per tutte le ore di luce. Il mio corpo era un mezzo per inseguire delle informazioni che in qualche modo lo trascendessero: il "fare con" era l'unico modo per non starmene sola tutto il giorno e per parlare con le mie interlocutrici, per creare quel legame di intimità che mi consentiva di pensare al campo (e non tanto ai campi) come luogo di relazioni significative. La mia presenza fisica, lì e con loro, rappresentava quindi la preconditione per ogni effettiva opportunità di conoscenza, il mio corpo un mezzo per la vicinanza necessaria alla raccolta di materiale etnografico significativo.

Dopo il periodo iniziale di ricerca, sui campi, durante il quale avevo acquisito confidenza con l'ambiente e le persone imitando, per quanto possibile, le pratiche esperte delle donne che mi davano ospitalità, provavo reticenza ad immergermi completamente nei piccoli e ripetitivi gesti quotidiani. Ero entrata a far parte, mio malgrado, di una rete di scambio dove l'aiuto tra donne costituiva una risorsa sempre più essenziale e che doveva essere collettivamente ben giocata e in modo assolutamente mutuale. Il mio aiuto era gestito dalle donne a me più intime che mi indirizzavano secondo quelle che erano le priorità di cooperazione collettiva nella gestione dell'abitare quotidiano. La conseguenza immediata è che mi potevo trovare a passare intere giornate con donne che non ritenevo interlocutrici "interessanti" e con cui non dividevo necessariamente rapporti di simpatia. A quel punto la mia

presenza corporea mi sembrava fine a se stessa: lottavo con me stessa e con le situazioni quotidiane per riuscire ad andare oltre alla ripetitività e alla fatica. Il senso di perdita di tempo in alcuni momenti superava il valore etnografico che io riuscivo ad attribuire ad attività che trovavo faticose, ripetitive e fine a se stesse. Diverse volte ho cercato di imporre dei momenti collettivi di parola notturna, dopo le giornate di lavoro, in cui inseguivo spazi di parola che mi restituissero un senso esplicito e comunicabile dell'agri-cultura come orizzonte interpretativo della quotidianità. Chiedevo alle mie interlocutrici una scorciatoia metodologica con domande meta-agricole (sui rituali connessi al ciclo agricolo, sulle canzoni che si cantano sui campi, sulle relazioni di aiuto, sulla divisione di genere dei lavori, competenze e responsabilità, sul cambiamento percepito, il rapporto con il mercato e i luoghi pubblici etc.). Gli incontri notturni con alcune delle donne che a turno mi ospitavano, legate tra loro da rapporti parentali o d'amicizia, che vennero soprannominati in modo ibrido e scherzoso *pissu ka meetings*, divennero anche occasioni di socialità prima di cedere completamente alla stanchezza. *Meeting* è una parola inglese che è stata assorbita nel linguaggio comune e che è associata agli incontri "ufficiali" indetti per lo più da ONG locali che lavorano con le donne nei villaggi. *Pissu*, invece, è una parola garhwali che significa pulce. A causa dei bufali e della vicinanza delle residenze alle stalle, associata all'impossibilità di lavaggi quotidiani, le pulci costituiscono una fastidiosa compagnia quotidiana nei villaggi himalayani. Per questo motivo, i fastidiosi parassiti sono spesso associati a chi vive nei villaggi più remoti e che si dedica completamente alla sussistenza attraverso il lavoro agricolo. La pulce diventa uno stereotipo condiviso di uno stile di vita agricolo e di paesaggio rurale montano. In questo caso la definizione di *pissu ka meeting*, l'incontro delle pulci, era un'espressione ironica per far convergere la dimensione "ufficiale" delle discussioni che "convocavo" per aiutarmi nel mio lavoro con il fatto che ci si scambiava le pulci ospitate nei propri vestiti. La definizione scherzosa dei nostri incontri notturni metteva in evidenza come le pulci, frutto del lavoro diurno, fossero le vere protagoniste dei nostri scambi. La percepita inadeguatezza delle spiegazioni orali, scopo dei meeting, dipendeva dal fatto che alla quotidianità e alle pratiche di sussistenza viene conferito uno statuto epistemologico alieno alla dimensione verbale. *Pissu ka meeting* credo che renda espliciti anche i pregiudizi di genere per quanto riguarda i soggetti di sapere, inteso come conoscenza che trascende la dimensione pratica. Il fatto che fossimo tutte donne implicava lo stereotipo diffuso secondo cui le donne sono completamente immerse nella dimensione di pratica senza parole, mentre i soggetti maschili hanno la capacità differenziale di dare un riferimento astratto della loro pratica.

I *pissu ka meetings* erano momenti in cui mi si rivolgevano le domande più intime senza interesse particolare a dare risposte a quelle avanzate da me che, piuttosto, mi sembravano essere

collettivamente boicottate. In questo caso in parte giocava il mio posizionamento in quanto ragazza, una categoria non tanto anagrafica quanto relazionale. L'essere senza figli e lontana per lunghi periodi dal marito, mi rendeva "non ancora pienamente donna" e mi conferiva minore diritto di porre domande a persone più "anziane" (anche in questo caso l'espressione non è da intendere in senso anagrafico).

La difficoltà nel comunicare i precisi obiettivi di ricerca che giustificavano la mia permanenza al villaggio, in connubio con la mia disponibilità a partecipare agli impegni e urgenze di tutti i giorni, mi rendeva ai loro occhi un'occasione di svago e di eccezionalità alle routine quotidiane. La diffidenza iniziale è stata superata attraverso l'intimità fisica che ha dato un senso d'immediatezza alle relazioni sul campo. Questa, tuttavia, non ha significato che gli obiettivi della ricerca fossero accettati o riconosciuti ma che, piuttosto, venivano ignorati.

Ad influenzare l'incontro etnografico iniziale è intervenuto anche il divario percepito e a volte esibito a livello locale tra la conoscenza teorica e l'attività manuale. Io, che arrivavo dall'accademia, mi ritrovavo alla sera con i piedi e le mani sporche di terra. Venivo per fare ricerca ma non facevo altro che lavorare con loro. Si trattava di una contraddizione inconciliabile in un contesto dove quello che fai e come lo fai assume una diretta dimensione identitaria e pubblicamente riconosciuta. L'educazione rappresenta il tentativo delle nuove generazioni di allontanarsi dalla fatica della terra di montagna, di partecipare ed esibire altre forme di economie identitarie attraverso la presa di confidenza con nuovi paesaggi. La ricercatrice sui campi rappresentava un paradosso a cui alcuni/e rispondevano con diffidenza; le persone con cui condividevo le mie giornate, invece, erano arrivate ad ignorarlo a favore di altri aspetti della relazione basati sulla quotidianità (aiuto pratico, distrazione, curiosità, a volte amicizia o affetto).

2.2 Corpi di donne e soggetti di sapere

Un altro aspetto determinante la natura metodologica dell'incontro etnografico è da rintracciare nel posizionamento di genere dei/delle interlocutori/trici. Le donne, infatti, sono le effettive abitanti dei villaggi di montagna: sono loro che continuano il lavoro sui campi durante l'intera annualità colturale, che si occupano della trasformazione dei prodotti agricoli per la produzione di cibo, che si prendono cura del bestiame e della produzione di derivati del latte, oltre che della gestione delle risorse naturali e sociali. L'agricoltura di sussistenza, così come la partecipazione attiva al paesaggio rurale montano e la

sua dimensione collettiva di vita sociale pratica, sono quindi responsabilità di una comunità di pratica³⁶ femminile. Il fatto che le donne rappresentino i soggetti principali nella definizione del paesaggio agricolo himalayano, le rendeva le mie interlocutrici privilegiate sui campi: esplicitavo, quindi, il fatto che con loro volevo partecipare ai lavori e che da loro volevo “imparare”. Il processo di apprendimento identificato come un obiettivo concreto che razionalizzava la mia presenza, metteva in atto una serie di rappresentazioni di genere di quelli che potevano essere i soggetti di sapere a livello locale e quindi identificati come interlocutori adeguati (che sanno e che quindi possono trasmettere conoscenze), a cui potessi essere indirizzata. La parola, la seppur elementare educazione formale, la padronanza di una lingua franca, l’esperienza del mondo fuori dal villaggio, la partecipazione a paesaggi urbani della modernità, faceva degli uomini i veri soggetti di sapere (*jankaar*). Sono gli uomini, infatti, che vengono socialmente rappresentati come coloro che sono in grado di parlare delle pratiche (siano essere religiose, agricole, rituali, sociali in genere), soprattutto con una interlocutrice estranea alla località come me. La rappresentazione dominante dei soggetti di sapere definiti in base a discriminanti di genere inevitabilmente influenzava la natura relazionale dell’incontro etnografico: il fare con le donne viaggiava in modo parallelo alle parole degli uomini che, a volte, costituivano la mia vera scorciatoia metodologica per avere dati e informazioni “oggettivi”. L’esibizione della marginalità delle conoscenze delle donne in quanto contingenti alla dimensione locale e legate alla temporalità immobile della tradizione, era un luogo etnografico comune, supportato da informatori quanto da informatrici. E’ la relazione con l’esterno, con quelli che Jenkins definisce “outside accounts” (Jenkin 1994:439) che nomina, secondo discriminanti di genere, l’abilità di traduzione delle pratiche della località in sapere. Sono gli uomini che si muovono in spazi altri rispetto al villaggio, che prendono parte alle reti di mercato, che tracciano connessioni con le potenziali risorse che esulano dal locale; sono loro che fanno propri i linguaggi istituzionali e commerciali dell’agricoltura e che assumono il ruolo sociale di mediazione con l’esterno finalizzata alla modernizzazione del paesaggio agricolo in termini di e input agricoli l’aumento della produzione, istituti di credito, centri di supporto allo sviluppo rurale, *district development office* in Tehri e *block development office* in Thatyur).

Molto spesso questa rappresentazione è riaffermata e diffusa, come verrà messo in evidenza

³⁶ Scrivono Ronzon e Grasseni a proposito del concetto di comunità di pratica avanzato da Ingold: “La comunità di pratica (...) fornisce un pattern, una forma relazionale all’interno della quale si condivide un linguaggio del corpo, un codice simbolico, si manipolano strumenti. In questo senso, quindi, la si può definire anche come forma di vita, tenendo presente che essa fornisce una cornice delle relazioni, pur senza la rigidità di un’istituzione normativa e formalizzata. (Ronzon, Grasseni, 2004: 207)

successivamente, dai discorsi sullo sviluppo agricolo e su quelli che vengono identificati come potenziali soggetti di trasformazione e progresso. La mia posizione in quanto (straniera, “desi” da pianura) per antonomasia, proveniente da uno spazio e tempo della modernità, metteva in atto una serie di rappresentazioni dominanti del sapere e dei valori ad esso connessi: le donne come completamente immerse in una dimensione esclusivamente corporea, la cui competenza consisteva nella messa in atto di conoscenze trasmesse informalmente; gli uomini, invece, diventavano i detentori di un sapere generalizzato, disinteressato, collettivo, pubblico e che quindi poteva essere esibito.

Il mio stesso posizionamento influiva quindi sulla rappresentazione locale a me esibita delle dinamiche di sapere e di autorità secondo discriminanti di genere. La svalutazione da parte delle donne stesse del loro sapere le rendeva informatici timide alla parola. La partecipazione alle attività quotidiane rappresentava quindi l'unica metodologia etnografica che mi potesse far avvicinare alla natura informale, relazionale, processuale e dinamica dei saperi impliciti alle pratiche agri-culturali, attraversando gli stereotipi di genere. La condivisione della quotidianità mi consentiva di partecipare alla dimensione mutuale e collettiva di ogni pratica, che rendeva le competenze individuali agite più che rappresentate, con incasellamenti di genere molto meno rigidi di quelli a me esibiti.

Le rappresentazioni di genere dominanti sono facilmente riprodotte nella relazione con un interlocutore inesperto come può essere l'etnografo/a durante il suo processo di apprendistato. Soprattutto in quanto donna etnografa, le relazioni di genere che danno forma alla vita quotidiana del villaggio, mi erano presentate come determinate da chiari modelli di comportamento ed autorità, come se si volesse comunicare un ordine, una regola al mio sguardo esterno alla località. Inoltre, come sostiene Jenkins (1994), un outsider è più incline a prendere alla lettera i tentativi oggettivanti degli informatori.

Spesso la mia immersione nella quotidianità si scontrava sia con la fatica, con la mancanza di un senso facilmente comprensibile, ma anche con le politiche culturali di produzione del sapere, che rafforzavano i miei pregiudizi sulle relazioni di genere che davano forma al paesaggio himalayano da me immaginato.

Inoltre, lo statuto conoscitivo dell'esperienza corporea di apprendimento come strategia etnografica, era influenzato dalle tendenze metodologiche dominanti all'interno dell'antropologia che tendono a considerare l'etnografo come interprete di un testo culturale. In questo senso modalità gnoseologiche che privilegiano forme di logocentrismo antropologico, portano facilmente a trascurare le dimensioni non verbali implicite all'esperienza etnografica, a sottovalutare il valore conoscitivo del “senso incarnato” (Borutti, 1999:161). Durante i periodi di campo, mi sono resa conto di quanto

l'autorità di far parola sulle pratiche, siano esse materiali, sociali o religiose, sia una questione di genere. In questo senso, la centralità della parola nella metodologia della ricerca antropologica produce un vero e proprio pregiudizio di genere: gli informatori risultano essere coloro che hanno una predisposizione a parlare, che conoscono le lingue ufficiali, che sono abituati a far parola delle forme di vita locali in contesti pubblici, che si considerano avere l'abilità di essere compresi da chi "viene da fuori".³⁷

Quando mi ritrovavo a visitare per occasioni particolari (per esempio festival, visite a parenti di amici) e per periodi limitati nel tempo alcuni villaggi in cui non avevo instaurato relazioni significative, gli uomini si imponevano come unici interlocutori. Nonostante il mio genere che, in un contesto etnografico prolungato nel tempo, videsi la condivisione di tempi e spazi con le donne del villaggio, la mia presenza tangenziale mi portava direttamente negli spazi pubblici delle case, insieme agli uomini che generalmente assumevano qualche ruolo "ufficiale" all'interno del villaggio (maestri, *pundit*, *pradhan*, ong, rispettivamente i rappresentanti del settore educativo, religioso, politico e dello sviluppo locale). Il pregiudizio antropologico dell'importanza della parola, dell'informazione e della traduzione culturale può portare a rafforzare gli stereotipi di genere che definiscono la capacità di comunicazione verbale in un contesto pubblico e che portano ad identificare negli uomini gli interlocutori appropriati per chi viene da fuori.

L'allontanamento periodico dal villaggio dove ero ospitata, mi serviva anche per riprendere la mia posizione di ricercatrice, per ritrovare relazioni con informatori (e poche interlocutrici) che, come fa sperare la parola, alle mie domande facessero seguire delle risposte, per abbandonarmi ad un tipo di comunicazione di diretta comprensione e di e più fluida "capitalizzazione". In questo senso le fughe dai villaggi erano la ricerca di significati che in qualche modo costituissero l'a-priori dell'esperienza e della quotidianità, che trascendessero il mio corpo e la mia stessa iniziazione a relazioni di apprendimento sui campi.

2.3 I tempi insicuri del corpo abituato

³⁷ Si tratta di un tema che ha nell'antropologia femminista una storia consolidata. Cfr. Ardner 1972; Mathieu 1973. Si veda ugualmente Spivak 1988.

E. Ardener 1972, *Belief and the problem of women*, in La Fontaine (a cura) *The Interpretation of Ritual*, London, Tavistock, pp. 135-158.

C. Nicole-Mathieu, 1973, "Homme-culture et femme-nature?", *L'homme* 13 (3), pp.

G. C. Spivak, 1988, "Can the Subaltern Speak?", in C. Nelson e L. Grossberg *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois, 1988, pp.

Rileggendo le note di campo mi è ritornato alla mente il senso di frustrazione spesso provato nel tentativo di scrivere “qualcosa” di diverso da quello che “avevo fatto”. Inseguivo la parola che mi spiegasse e che io potessi “tradurre”, per far parlare le loro voci (di più facile ricezione rispetto ai gesti), attraverso la mia penna.

Sono stanca. Forse perché la mia mancanza di tempo mi porta a “capitalizzarlo”, a cercare di capire, sapere nel poco tempo rimasto, accelerando il ritmo della comunicazione. (...) In realtà in questo momento avrei bisogno di quantificare, di capire non solo ad impressioni personali o “risonanze”, che non so più che valore possano avere, visto che continuano a cambiare.

La temporalità, infatti, è un aspetto costitutivo dell’esperienza etnografica che influisce sul senso assunto dalle “scelte metodologiche”³⁸: per quanto possa essere prolungata, la ricerca sul campo è pur sempre limitata nel tempo. L’etnografia ha, indipendentemente dalla metodologia adottata, l’obiettivo di raccolta di materiale, di “dati”, di pur diversa natura. Il senso di determinatezza temporale può far percepire la necessità di parole urgenti che, in secondo momento, potranno essere “tradotte” attraverso un processo di testualizzazione. In realtà l’ “accelerazione del ritmo di comunicazione” di cui scrivo nelle note di campo è connessa al tempo lento dell’esperienza corporea dell’etnografia, alla partecipazione attraverso il corpo a quel processo di costruzione mutuale di persone e ambiente che è il paesaggio. Il corpo dell’etnografo sul campo ritorna bambino, non parla, deve crescere e acquisire le abilità fondamentali per muoversi in modo appropriato all’ambiente. Il senso dell’esperienza etnografica come processo di apprendimento attraverso la partecipazione ad un paesaggio condiviso richiede di rinunciare alla supremazia della parola, del linguaggio, del significato comunicabile di processi cognitivi³⁹. Ripartire dal proprio corpo, dai movimenti, attività di percezione sensoriale, acquisizione di abilità e

³⁸ Le scelte metodologiche a volte risultano tali solo a posteriori e non nel momento in cui vengono adottate, quindi il concetto di “scelta” potrebbe risultare inappropriato. Infatti, come sto cercando di evidenziare attraverso le sensazioni che hanno accompagnato e che si sono susseguite durante diversi periodi di ricerca diffusi nel corso di otto anni, la partecipazione al paesaggio agricolo attraverso “il fare con”, non sempre è stata una “scelta metodologica” quanto una necessità contestualizzata alle relazioni in atto nel contesto Himalayano. La scelta riguarda, piuttosto, l’approccio interpretativo successivo.

³⁹ Così scrive Bloch (1998) “quando i nostri informatori ci dicono onestamente “questo è il motivo per cui facciamo queste cose”, o “questo significa quest’altro”, o “questo è il modo in cui facciamo queste cose”, invece di essere soddisfatti dovremmo essere sospettosi e chiederci “ma che razza di conoscenza è questa , che può assumere una tale forma specifica e verbalizzata? Difatti dovremmo trattare la conoscenza esplicita come problematica, come un tipo di conoscenza cioè

di ritmi di interazione, significa inoltre non accanirsi nella richiesta agli/alle interlocutori/trici di rendere conto discorsivamente delle proprie attività. Inoltre davo per scontata la possibilità, e la conseguente non-volontà da parte loro, di comunicarmi “lo scenario invisibile della vita quotidiana”, di darmi qualche indizio di quello che Bourdieu intravede nell’*habitus* non semplicemente come abitudine ripetitiva e meccanica ma anche come rapporto attivo e creativo col mondo (Bourdieu, 1992:90). C’era da parte mia, qualche pretesa di essere introdotta all’*art de la localitè* (Van der Ploeg 1993: 210), a quell’insieme di conoscenze, valori e relazioni che sottintendono ciò che si fa e come lo si fa.

Inoltre, come ho già sottolineato, bisogna tenere conto che si arriva sul campo con una serie di preconcetti, essenzializzazioni, assunzioni conscie/inconscie che influenzano silenziosamente ciò che si percepisce e che si è in grado di percepire. Le dinamiche di genere sono al centro dell’attenzione internazionale per quanto riguarda il paesaggio agricolo himalayano. Arrivavo sul campo con una fornita e varia bibliografia sulla femminilizzazione dell’agricoltura montana e sull’invisibilità delle contadine del Garhwal, sul ruolo delle donne dei villaggi come target di processi di sviluppo rurale oltre che come soggetti di rivolta nei movimenti sociali locali legati alla lotta contro il disboscamento. L’incontro etnografico, quindi, ha preso forma, almeno inizialmente, anche in rispondenza alle mie aspettative, idealizzazioni e assunzioni di genere alimentate dalle narrative che mi avevano indirizzato ad questo preciso paesaggio, geografico e simbolico, come “campo di ricerca”.

L’effetto immediato dell’incontro etnografico attraverso la partecipazione alle attività quotidiane che non lasciavano “tempi morti” (intesi come quelli in cui si poteva parlare senza fare) se non nelle pause per fumare *bidi* (sigarette artigianali) insieme, è stato il sentimento di “perdita di tempo”, di mancanza di “dati oggettivi” o di “voci autentiche” che non debbano necessariamente passare attraverso la propria esperienza sensoriale, sempre così variabile, soggettiva, incerta. Se il corpo abitudinario dei nostri interlocutori sul campo “che ha incorporato routine culturali nelle sue azioni fondamentali” (Grasseni 2003:133) diventa il principale ambito d’indagine antropologica sul paesaggio, è anche vero che nel mio caso si tratta di una scelta interpretativa adottata a posteriori. Ero reticente, non tanto a fare con, a partecipare alle attività quanto, piuttosto, a conferire importanza metodologica al processo di apprendistato alle pratiche considerate localmente significative. All’inizio il corpo dei/lle nostri/e informatori/trici, (quello che fa, come lo fa, le relazioni di autorità e competenza che implica, il senso

probabilmente remota da quella usata nelle attività pratiche in circostanze normali” (traduzione in italiano in Grasseni Ronzon 2004: 121). Bloch mette in evidenza come la maggior parte del sapere, così come dei processi di trasmissione che gli sono propri, sia di carattere non linguistico: i concetti implicano reti implicite di significato che sono strutturate attraverso l’esperienza e la pratica del mondo esterno.

estetico e produttivo che segue, etc), è decisamente “altro”, ci parla meno di una lingua che non riusciamo a decifrare o parlare. E il corpo dell’antropologo è più goffo delle domande che pone quando si inizia a condividere un paesaggio di cui si è alieni. Trovo indicativo a tal riguardo il riferimento costante quando si parla di metodologia antropologica alla capacità di porre “giuste domande”, come se quello fosse l’obiettivo finale della partecipazione. Si parla del corpo dell’antropologo solo per descrivere ciò che “subisce” dal cambiamento di ambiente e di abitudini, in termini di infezioni intestinali, pulci, perdita/acquisizione di peso, mestruazioni che si rifiutano di venire e su come possano interferire sull’effettiva partecipazione. Molto meno ci si ammette il senso di estraneità, la sensazione di esserci e non esserci al tempo stesso, che si percepisce per non essere in grado di prendere in modo appropriato al paesaggio di tutti i giorni. Quel senso di estraneità corporea, invece di renderlo comunicativo come materiale di analisi antropologica che ha caratterizzato l’incontro etnografico, era continuamente trasceso dal mio tentativo di arrivare a fare “le giuste domande”. Solo in questo modo, infatti, l’incontro con gli informatori avviene su di un terreno franco, dove si possono ottenere le risposte che confermano il nostro ruolo distintivo⁴⁰.

Un giorno, mentre sarchiavo il terreno con il *kuttulu* (picchetto) in un mano aprivo le zolle di terra e con l’altra, in modo coordinato quanto non ragionato, mi introducevo tra l’attrezzo e la terra per estrarre le radici e i sassi che affioravano, la donna con cui lavoravo mi disse, riferendosi ai miei gesti veloci e irriflessi, senza essere accompagnati da forme di attenzione cosciente, “che sembravo di lì”, in qualche modo appartenente a quel luogo. Il mio senso immediato è stato un senso di bellezza acquisita dal mio gesto nel corso del tempo. Percepì l’estetica del gesto che non era semplicemente ripetitivo ma appropriato al contesto mutevole pur senza richiedere forme di consapevolezza attiva; era un gesto bello perché altri/e lo riconoscevano in quanto tale, era un gesto condiviso seppure nelle sue messe in atto individuali; c’era comunque una condivisione del gesto trasmesso e imparato. Il senso di calore che mi trasmisero le parole della mia “maestra sui campi” aveva a che fare con la natura intima e relazionale di quel gesto inconsapevolmente ben fatto, rivelandomi il carattere socio-emotivo del processo di apprendimento. In qualche modo in quel gesto imparato attraverso l’imitazione e ripetuto fino a quando il pensiero e la riflessione non gli si addicono più, nel suo carattere fluido, irriflesso e “naturale” cui non si concede attenzione, si poteva rintracciare un senso di “appartenenza” e di condivisione. Appartenenza ad un paesaggio che si riconosce nella sua mutevolezza e a cui si risponde con atti di improvvisazione situata piuttosto che con regole fisse; appartenenza ad una “comunità di pratica” che condivide la natura

⁴⁰ Cfr. le riflessioni di Geertz sull’osservazione partecipante nel saggio “Note sul combattimento dei galli a Bali”, in Geertz 1973.

implicitamente sociale e socializzante di alcune pratiche esperte che sono contestualmente significative nella quotidianità. L'atto di riconoscimento del mio processo di apprendistato, cui non avevo conferito importanza metodologica, mi ha dato la consapevolezza di un'abilità da me acquisita al "comportamento sensato" (Ingold 2004:212) in quanto "incanalata in cornici locali e sociali di competenza, intenzionalità e valore". (Ibidem)

Il processo di apprendistato cambiava la mia stessa posizione in quanto *videshi*. Le abilità corporee, sensoriali, percettive che consentono di muoversi con abilità e disinvoltura in un paesaggio, infatti, sono un aspetto fondamentale nella definizione identitaria di appartenenza ad un luogo quanto alla comunità di pratica che in esso interagisce.

Nel caso dei villaggi del Garhwal, "l'altro" per antonomasia è definito come *deshi* (persone della pianura, quindi abitante di un paesaggio ecologicamente distinto rispetto alla montagna himalayana). "Essere della pianura" viene identificato, quindi, con la mancanza di uno sguardo abile sull'ambiente e con l'inadeguatezza dei suoi gesti e movimenti nel contesto montano. Secondo il senso comune, il corpo del *deshi* si distingue da quello del *pahari* (persone della montagna) in quanto *mota* (grasso) e quindi estraneo ed incapace al lavoro agricolo, così importante nel definire un senso d'appartenenza montano. La sua alterità, additata comunemente come inappropriata dei movimenti del corpo, si traduce in estraneità non solo rispetto alle abilità incorporate ma, soprattutto, ai fondamenti di senso della comunità di pratica agricola *pahari*.

La mia stessa posizione in quanto antropologa e straniera (*videshi*, o più comunemente, come retaggio linguistico dell'incontro coloniale, *angresi*), è stata percepita in base allo scarto di una pratica esperta tra me e le donne, o ancor peggio, le bambine del villaggio. I miei gesti scoordinati, la faccia arrossata e le vesciche che mi coprivano i palmi delle mani dopo un breve sforzo lavorativo è ciò che veniva enfatizzato più di ogni altro aspetto per definire la mia posizione nel villaggio come *angresi e*, ancor più, in quanto *angresi orat* (donna occidentale) che, nell'immaginario *pahari*, vive in un luogo dove le pratiche, non solo agricole, sono delegate agli altri, immaginati in termini di caste più basse, o *nokri*, servitori.

Gli inviti a me rivolti per esempio, ad arare, attività tabù per le donne nel Garhwal, generavano ilarità, e definivano la mia alterità rispetto alla dimensione sociale e culturale dei *pahari*, alla visione del mondo incorporata nelle pratiche agricole locali. Con il passare delle diverse stagioni agricole, la mia posizione come *angresi*, seppur distinta dai pochi turisti di passaggio, veniva ancora una volta definita in termini di abilità e pratiche agricole da me apprese, percepite come senso di intimità con la terra. E' così che, il mio processo d'apprendimento dei movimenti appropriati e dell'estetica ad essi implicita, per

esempio, nel sarchiare il terreno, trapiantare il riso, cogliere il grano, è stato interpretato dalle famiglie che mi ospitavano come una mia raggiunta comprensione del locale, o addirittura, come abilità linguistiche del dialetto garhwali; come se il linguaggio con il suo sistema di significati visse nella gestualità stessa, nell'esperienza corporea e sensoriale d'interazione con l'ambiente e gli altri, nella mappatura degli spazi e dei movimenti appropriati. (Herzfeld)⁴¹.

2.4 L'apprendistato ecologico: da scelta forzata a metodologia interpretativa

Ciò che intendo sottolineare è che la pratica etnografica come “apprendistato ecologico” (Riva 2008:57) non è stata una metodologia da me adottata in maniera “consapevole” quanto, almeno inizialmente, una scelta forzata dal contesto etnografico. Il passaggio ontologico tra il dire e il fare che l'etnografia come apprendistato corporeo implica, non risulta scontato a chi cerca di partecipare ad un paesaggio condiviso con i propri interlocutori a partire da una formazione accademica.

Solo in un secondo momento, quando percepii il cambiamento del mio posizionamento sul campo in relazione alle abilità corporee, di osservazione e d'interazione all'interno del paesaggio agricolo⁴² acquisite nel corso del tempo, mi sono progressivamente indirizzata verso approcci interpretativi che sottolineavano, dal punto di vista microanalitico, la dimensione identitaria connessa alle pratiche della località, alle pratiche di costruzione dei luoghi. Il momento dell'interpretazione mi ha indirizzata a rivalutare il processo di apprendistato e a coglierne un senso etnografico che, nel momento in cui veniva incorporato nei miei gesti quotidiani sul campo, mi rimaneva oscuro.

Inoltre l'apprendimento delle tecniche del vivere quotidiano implicano un senso di ovvietà, di naturalezza che le fa cadere al di fuori dell'attenzione cosciente dello stesso etnografo. Si parla di conoscenza tacita perché non ci parla immediatamente e perché rimane silenziosa e operativa, allo stesso tempo, nel corpo e nella percezione dell'etnografo abituato. L'osservazione, in questo senso, rappresenta un momento successivo alla partecipazione che richiede un'immersione totale in processi di apprendistato che non si concedono alla rappresentazione, all'intenzionalità e alla parola (cfr. Csordas 1993,1994, 2004; Turner 2000; Jackson 1983a, 1983b).

⁴¹ Conferenza tenuta presso il dipartimento di antropologia culturale dell'Università di Milano Bicocca il 23 giugno 2005

⁴² Per paesaggio, come ho precedentemente messo in evidenza nel capitolo I, intendo l'insieme di relazioni tra comunità di pratica e ambiente.

Ho trovato significativi, ai fini di elaborazione della tesi, gli studi antropologici che hanno messo in evidenza l'importanza di un apprendistato corporeo dell'etnografo in termini di "acquiring habits for action" (Jenkins 1994: 434), non tanto come trasmissione delle informazioni quanto di "educazione dell'attenzione" (Ingold 1993), di abbandono dell'intenzionalità e della ricerca di significato negli atti di deferenza della vita pratica (Bloch 2005), di partecipazione alle pratiche in termini di processo di socializzazione del corpo (Bourdieu 2003), di acquisizione di tecniche corporee come creatrici di un sapere pratico (Mauss 1936), addestramento concreto a compiti ordinari, abilità a rilevare e rispondere in modo fluido ad aspetti dell'ambiente (Grasseni 2004). Il radicamento della comprensione in un campo di attività pratica significa, se si può cercare di identificare una dimensione etnografica comune a queste diverse prospettive antropologiche, riconoscere il valore gnoseologico dell'apprendistato corporeo dell'etnografo alle tecniche del vivere quotidiano.

Concetti come quelli proposti da Ingold (2004) di "abitare il mondo" o quello avanzato da Latour (1991) della "pratica come attività situata" ci invitano ad affrontare l'esperienza etnografica evitando il dualismo tra dimensione simbolica e materiale, tra la fisicità dell'essere nel mondo come corpi agenti e senzienti e il modo in cui vediamo, conosciamo, ci relazioniamo. Ci insegnano come il locale, le pratiche di costruzione dei luoghi, le immagini culturalmente mediate di come e dove si abita, passano attraverso il corpo come veicolo dell'essere nel mondo (Merleau Ponty 1964). L'esperienza della località richiede il corpo come dimensione primaria di partecipazione alle pratiche di significazione dei luoghi, del radicamento, dell'appartenenza. Come ci spiega Ingold la costruzione culturale dell'ambiente non è un preludio all'azione pratica, quanto piuttosto un epilogo (Ingold 2001) In questo senso una metodologia etnografica, che implichi l'*enskillement* dell'etnografo e che assume il corpo come principale mezzo di conoscenza, l'acquisizione di abilità come finalità di relazioni di apprendimento all'azione nell'ambiente, a volte risulta una strategia inconsapevole, che solo in un secondo momento, come in una forma di epilogo, può assumere il senso di partecipazione ad un orizzonte comunitario di significati. In questo senso l'osservazione partecipante spesso si articola in due momenti etnografici che non sono tra loro sintetizzabili. L'immersione nella quotidianità implica quella che Bloch (2005) definisce la "deferenza della vita pratica", l'abbandono dell'intenzionalità e della ricerca di significato. Solo in secondo momento si può "osservare", a partire dal proprio processo di apprendistato ad una specifica visione della località, sul senso dell'esperienza etnografica come partecipazione ad una forma di vita, cercando di mostrarne, a ritroso, i fondamenti di senso.

L'apprendimento corporeo dell'etnografo è il primo passo per un'osservazione significativa. L'osservazione consiste nell'interpretazione del processo di apprendimento di abilità relazionali da parte

dell'etnografo all'interno di una precisa dialettica di possibilità e capacità di azione (quella che Ingold definisce come la relazione costitutiva dell'ambiente in termini di *effectivities*, le capacità di azione degli individui e *affordances*, possibilità di azione offerte da un ambiente specifico).

Significa quindi invertire la relazione comunemente attribuita al gesto e alla parola, a sistemi di classificazione culturale e azioni pratiche: il paesaggio non è un dato preesistente ma il prodotto di una capacità interpretativa, di visione abituata a partire dalla condivisione delle pratiche e mimesi corporea.

L'implicazione di questa metodologia etnografica è che l'etnografo percepirà, a ritroso, il diverso posizionamento dei suoi interlocutori che, appartenendo a diverse comunità di pratica, avranno anche diversificate percezioni del paesaggio, delle abilità loro necessarie per agire in modo appropriato, e infine del senso situato e processuale della loro appartenenza al luogo.

Scriva Silvana Borutti (1993:122) “si diventa uomini [e donne] in una forma di vita, attraverso l'apprendimento linguistico che configura e rende significativo il mondo, attraverso un complesso addestramento simbolico che va dalla disciplina del corpo all'interiorizzazione dei valori, attraverso la ripetizione di comportamenti che affermano e custodiscono nello stesso tempo il legame con la comunità”. Il processo di “partecipazione ad una forma di vita” attraverso l'apprendimento agli “schemi di percezione e di valutazione che gli agenti applicano nella loro vita quotidiana” (Bourdieu 1992:19) ha significato partecipare al processo di incorporazione del genere in termini di quelli che Bourdieu definisce “*habitus* sessuati”(Idem: 20), una matrice di capacità percettive e valutative, modalità di comportamento e di interazione con lo spazio circostante. E', infatti, la condivisione di routine culturali nelle azioni fondamentali che costruisce la differenza anatomica come socialmente significativa. La partecipazione alla quotidianità per mezzo dell'esperienza corporea e sensoriale, quindi, significa prendere parte attivamente al processo di socializzazione del corpo in uno specifico paesaggio, non semplicemente come medium di significazione ma come processo attraverso cui vengono acquisite capacità morali ed etiche, valori sociali, estetiche condivise, gesti appropriati alla propria identità sociale. Attraverso l'apprendimento corporeo dell'abilità e della conoscenza tacita, si ha l'impressione di aderire progressivamente a pratiche discorsive e comportamentali appropriate, virtuose e belle in quanto condivise da una comunità di pratica (e non da altre). Il saper fare, quindi, è una pratica di costruzione dei luoghi nel senso che incorpora delle immagini culturalmente mediate di dove e come si abita in base alla propria appartenenza di genere.

Non solo, la partecipazione attiva alla dimensione sociale e relazionale dell'apprendimento corporeo, fa cogliere l'eterogeneità dei soggetti che costituiscono una comunità di pratica, sia essa maschile o femminile. Ripartire dall'apprendimento di una disposizione corporea alla quotidianità

significa cogliere l'appropriatezza di ciò che si fa rispetto alle peculiarità del proprio posizionamento: il genere si apre così ad una serie di variabili che lo rendono concretamente operativo (casta, età, classe sociale, relazioni familiari e di proprietà etc.). Nel corso del fare si è immersi in un paesaggio sensoriale e relazionale diversificato definito da, e che nello stesso tempo definisce, chi siamo. Il livello di competenza acquisita dall'etnografo è proporzionale all'ampiezza del repertorio di possibilità di azione e di discriminazione delle percezioni che intravede nel paesaggio. L'*habitus*, infatti, è una struttura cognitiva aperta e flessibile che deve essere in grado di generare creativamente diversi tipi di azione calibrati di volta in volta in base alle specifiche situazioni operative e relazionali in cui si è inseriti.

2.5 La vita sociale degli utensili: tra rituali e comunità di pratica

Il primo aspetto di diversificazione tra molteplici attori sui campi consiste in un implicito riconoscimento condiviso e di "deferenza" (Bloch, 2005) nei confronti della vita sociale degli utensili (Manoukian, 2003:104). Affermare che l'utensile ha una vita sociale, sfida diversi pregiudizi che hanno caratterizzato le scienze antropologiche. Tim Ingold (2004:143-144) nel suo saggio "Una passeggiata nel regno delle tecniche" ci invita a riflettere sulla tendenza antropologica a "stilare liste e inventari, cataloghi di strumenti, utensili e tecniche che (...) hanno un puro valore descrittivo. Gli attrezzi di lavoro sono spesso estrapolati dalla loro dimensione sociale, dalle forme di conoscenza e di apprendistato su cui si fonda un loro uso più o meno abile, dalla rappresentazione collettiva della loro efficacia e del tipo di sapere incorporato che li implica. Diventano così oggetti neutri, estranei alle relazioni di chi li costruisce, di chi li sa/può usare e come; si possono categorizzare ma rimangono muti, come succede spesso nei musei contadini delle tecniche, dove la loro immobilità è estrapolata dalle forme di vita pratica in cui assumevano un senso condiviso.

Come ho già messo in evidenza nel precedente capitolo, la mia posizione di *videshi*, straniera, veniva articolata attorno alle abilità a svolgere delle pratiche quotidiane considerate localmente significative. Ho enfatizzato quindi la dimensione relazionale dei saperi agricoli come "veicoli di identità ed alterità sociale" (Van Aken 1998:125). Ancora una volta, però, gli attrezzi di lavoro sono rimasti al di fuori dell'etnografia svolta sui campi, se non per essere definiti come "strumenti rudimentali", rappresentanti di un modello di tecnologia semplice che indicava i limiti ecologici imposti dalla montagna alla produzione agricola.

Claudia Mattalucci 18/4/10 11:01

Commenta [1]: Cita anche Appadurai
The Social Life of Things
Commodities in Cultural Perspective,
Cambridge University Press 1988

Eppure, l'apprendistato sui campi non è consistito nella messa in atto di un sapere, quanto un'abilità acquisita attraverso la pratica con attrezzi, e non tutti, ma solo quelli che a me erano appropriati (non troppo pericolosi come per esempio l'accetta per legna grossa, che non mi potevano far compromettere il raccolto in seguito ad uno sbaglio come il falchetto in un campo a coltivazione mista, e non quelli che avevano a che fare con la selezione e la conservazione dei semi, lo stoccaggio delle granaglie etc.). L'accessibilità all'utilizzo degli strumenti di lavoro non era definita in modo esclusivo dalle capacità tecniche, di attenzione e di apprendimento pratico del singolo individuo. Piuttosto, tracciavano una complessa rete relazionale, dove il loro utilizzo era articolato in termini di attività e tecnologie appropriate al proprio posizionamento, spazi di messa in atto delle pratiche e domini di responsabilità, temporalità stagionale e giornaliera del ritmo di lavoro, del valore sociale associato al sapere incorporato e all'efficacia attribuita ai movimenti del corpo implicati nell'utilizzo dell'attrezzo.

L'inizio dell'apprendistato etnografico è stata un'iniziazione alla dimensione sociale dell'aratro (*hal*). La mia estraneità al contesto locale veniva esplicitata negli inviti a me rivolti ad afferrare le redini dei buoi e a tracciare linee parallele nella terra. La mia iniziale disponibilità al tentativo di aratura provocò ilarità generale nonché un senso accresciuto della distanza socialmente riconosciuta. L'aratro, infatti, è ritenuto un attrezzo agricolo il cui utilizzo è prerogativa esclusivamente maschile.

L'aratro, è costituito da una struttura in legno leggero (costituito per lo più da legni leggeri come *ban*, *siim*, *molu*), un giogo ben sagomato (*baandhi*) che si appoggia sulle spalle dei buoi, con una vomero (*paal*) sempre in legno (a differenza degli aratri utilizzati nelle aree più distese che sono costituiti da una parte in acciaio) che apre la terra attraverso la trazione degli animali. Guidati da un uomo che afferra il giogo attraverso delle redini, i buoi assumono la giusta direzione dell'aratura tracciando, attraverso movimenti da un'estremità a quella opposta dello stesso campo, dei solchi tra loro paralleli. Con le redini in una mano e aiutandosi con richiami vocali, il guidatore dell'aratro direziona i buoi; con l'altro braccio si appoggia al vomero facendolo così affondare nella terra per aprirla in zolle. Come si legge in un dettagliato rapporto sugli utensili utilizzati nel Garhwal: "*Hal aur bel yaha ki keti ki rid hai*", (SIDH 2003: 20), ovvero l'aratro e i buoi sono la spina dorsale dei campi.

L'aratro e l'aratura "preparano i campi" (*zamin teyar karna*), sono quindi condizione stessa per la riuscita di ogni successivo intervento; inoltre l'abilità di colui che prepara la terra viene direttamente connessa a quanto la terra stessa viene predisposta ad "afferrare" (*pakarna*) e quindi all'abbondanza del futuro raccolto. Non ho mai sentito racconti affidabili che mi parlassero di donne che

aravano con i buoi; ho avuto testimonianza⁴³, invece, di donne che utilizzavano aratri adattati su di sé al posto dei buoi. La più grande discriminante di genere nell'utilizzo degli attrezzi da lavoro credo consista proprio nella gestione delle energie. L'aratro segna quindi una distinzione basilare tra attrezzi agricoli utilizzati sulle montagne himalayane: è l'unico strumento di lavoro il cui uso si fonda su energie non esclusivamente umane. Come suggerisce Metha che ha compiuto una ricerca in Tehri Garhwal, mentre gli uomini *posseggono e controllano* i mezzi che si fondano sulle energie animali, le donne hanno *accesso* a strumenti che implicano esclusivamente l'energia dei propri corpi (Mehta 1996: 196). Le donne utilizzano tecnologie che richiedono l'uso intensivo della propria forza lavoro: l'attrezzo diventa un'estensione del proprio corpo, il cui utilizzo, di volta in volta, può essere articolato e diretto a scopi tra loro diversi.

Come c'è scritto in un articolo pubblicato da Navdanya intitolato "Woman Power in Mountain Agriculture" (2005), vista l'impossibilità di utilizzare energia meccanica per le operazioni agricole, "*cattle bullocks and women are the two main sources of motive power for mountain agriculture*". L'agricoltura himalayana si fonda quasi esclusivamente sulle energie fisiche delle donne e degli animali.

L'esclusività dell'energia femminile è connessa anche al processo di trasformazione delle strategie agricole familiari. L'agricoltura di sussistenza occupa un ruolo sempre più marginale all'interno dell'economia familiare, ormai dipendente dalle rimesse degli emigrati. La sua dimensione sussidiaria, quanto la percezione dell'"improduttiva" del lavoro sui campi, ha a che vedere anche con l'allentamento delle relazioni all'interno della famiglia allargata (*baru kutamdari*) che, fino a dieci anni fa, costituiva la principale unità economica. Il passaggio dalla famiglia allargata ad una di tipo nucleare, come viene descritto da uno studio compiuto dalla *Society for integrated development of Himalayas* (SIDH 2002) nell'area di Jaunpur, è direttamente connesso alla trasformazione dell'economia rurale ed ha avuto effetti diretti sull'aumento della mole di lavoro delle donne esasperandone il senso di solitudine; le responsabilità di lavoro agrario si sono individualizzate e la cooperazione di genere si è ridotta ad un intervento rituale durante il quale si avvia l'anno agricolo condividendone la preparazione dei campi.

Ritorniamo al momento dell'aratura che, nell'area di Jaunpur in cui è stata svolta l'etnografia, coincide con alcuni festival che celebrano le stagioni del raccolto e dell'imminente semina, *Toulu* nel mese di *beisaak* (mese del calendario garhwali che corrisponde al periodo compreso tra metà aprile e metà maggio) e *Dubri*, nel mese di *asoj* (metà settembre-metà ottobre). *Toulu* quanto *Dubri*, che

⁴³ Foto scattata da Reetu Sogami per Sahayog, una ONG nei pressi di Almora

verranno prese in considerazione più avanti, sono festività che coinvolgono tutti gli abitanti di ogni villaggio (intesi non solo come abitanti umani ma anche naturali, animali e divini) e scandiscono le due stagioni principali dell'annualità agricola: il periodo della raccolta della *mandua* e *jhangora* e semina del grano e, viceversa, il tempo agricolo che alterna alla coltivazione del grano quella del miglio. Sia *Dubri* che *Toulu* corrispondono ai momenti rituali che performano la dimensione collettiva e condivisa del lavoro agricolo e della natura relazionale della produttività sui campi⁴⁴, frutto della collaborazione tra tutti gli elementi sociali, naturali e divini.

La dimensione unificante di questi festival si può intendere anche alla luce degli attuali cambiamenti nella gestione delle risorse familiari, dei ruoli di genere in agricoltura, della percezione sempre più marginale dell'economia di sussistenza e della migrazione degli uomini in età lavorativa verso mete urbane più o meno distanti. L'“arrivo” della divinità locale⁴⁵ in occasione dei momenti di celebrazione dei raccolti coincide con il rientro dei migranti. In questo senso credo che la natura attuale del festival come momento di riunificazione per una relazione produttiva dell'ambiente che si abita (anche se non ci si risiede), si possa articolare in termini di contributo femminile e maschile all'economia agricola. Ramesh Chandra (1981), che ha compiuto uno studio nell'area Nord Himalayana sugli arrangiamenti dei ruoli di genere in riferimento alla sicurezza economica, ci invita a pensare all'unità familiare come unità produttiva i cui termini sono in continua evoluzione in base alle risorse disponibili, alle condizioni ecologiche a quelli che definisce orientamenti agricoli “*recently introduced*”(204). “*Sex role arrangement at the domestic unit level*”, scrive Chandra, “*is just one mechanism, but a major aspect of life, evolved by these dwellers to encounter the situation and achieve economic security*”. Le relazioni di genere nella produzione di sussistenza sono in continua evoluzione e costituiscono l'aspetto più significativo delle trasformazioni agricole e del valore sociale associato ad ogni attività sui campi.

I movimenti che scandiscono il ritorno dei migranti (mariti, figli o figlie sposate⁴⁶) al villaggio seguono gli *yatra* (pellegrinaggi) di *Naag Devta*; *Dubri* e *Toulu* diventavano punti di riferimento temporali per i movimenti *verso* il villaggio. “*Naag devta ke saat andu/i*”, arrivo/a con *Naag Devta*, è

⁴⁴ Questo aspetto verrà approfondito più avanti

⁴⁵ L'effigie di *Naag Devta* viene portata su di un palanchino trasportato da due uomini. Lo *Yatra* (pellegrinaggio) della divinità al villaggio utilizza gli uomini per realizzare (non donne) i propri desideri di movimento: dal tempio dove risiede tutto l'anno, ai villaggi in occasione del nuovo raccolto, e su se stessa in un movimento di danza che esprime la sua “contentezza”.

⁴⁶

l'espressione che ci si sente rispondere quando ci si informa sui movimenti dei migranti. Il ritorno non è scandito da una data precisa ma da un evento la cui temporalità sarà frutto, fino all'ultimo, di contrattazione tra il *panchang*⁴⁷ (almanacco) stilato dai *pundit* e i *panchayat*⁴⁸ che definiranno l'ordine cronologico delle tappe all'interno dello *yatra* di *Naag Devta* (che si estende per un raggio di 4-5 villaggi).

Nelle occasioni rituali viene ricreata l'unità domestica, un aggiustamento simbolico delle attuali relazioni di genere. Possiamo guardare al rituale attraverso le attività che si svolgono ai propri margini e agli attrezzi che ne costituiscono le discriminanti sociali di intervento condiviso. Il ritorno degli uomini per *Toulu* e *Dubri* costituisce il momento di ricostituzione dell'unità domestica come unità produttiva: l'arrivo di *Naag devta* viene preceduto dal raccolto e seguito dalla preparazione del terreno a quello successivo.

L'attività di tagliare (*katay*) e portare a casa (*lena*), come viene definita dalle donne il momento della raccolta in base alle diverse mansioni che implica, è diventata una prerogativa esclusivamente femminile. Per mezzo di un *dranti* (falchetto) i coltivi a stelo lungo (riso, miglio *-mandua* e *jhangora-*, grano, frumento), vengono tagliati il più possibile vicino alla base, sfiorando il terreno con la mano che afferra l'attrezzo. Le modalità di raccolta tengono conto infatti anche degli animali come destinatari della produzione: il "residuo" agricolo costituisce un foraggio prezioso (*bhusa*) nei periodi invernali e deve essere quindi lasciato il più lungo possibile. L'abilità nella falciatura consiste quindi oltre che nella velocità della raccolta anche nel taglio lungo dello stelo che costituirà la base nella preparazione della "*lutha*" (steli disposti in mucchio tra i rami degli alberi). L'attività di *katay* richiede una posizione accovacciata che porta la donna, a ginocchia piegate, in equilibrio all'altezza del raccolto. Con movimenti contemporanei la mano destra con il falchetto incrocia appena sotto la mano sinistra che afferra e blocca, attraverso un movimento nella direzione opposta a quella della mano con il *dranti*, gli steli da tagliare. L'operazione è ripetuta fino a quando la mano sinistra nella sua massima apertura non

⁴⁷ Il *panchang*, regola la vita sociale delle persone, indicando i periodi favorevoli per regolare il ciclo agricolo quanto le date di buon auspicio per performare rituali pubblici. Il *panchang* dà informazioni sulle cinque basilari divisioni del tempo: *tithi*, le fasi annuali della luna, *vaar*, giorno, *nakshatra*, costellazioni in cui passa la luna, *karana*, fasi mensili della luna e *yoga*, costellazioni attraversate dal sole e luna

⁴⁸ *Panchayat*, letteralmente: *yat*, assemblea e *panch*, cinque. Infatti queste assemblee di villaggio sono composte da cinque rappresentanti eletti dagli abitanti e scelti tra gli anziani e tradizionalmente erano dirette a risolvere le dispute tra gli individui all'interno di ogni villaggio. Il Governo indiano ha decentralizzato numerose funzioni amministrative a livello di villaggio, conferendo maggior potere al *gram panchayat* (assemblea di villaggio)

può più trattenere ulteriori steli. A quel punto, attraverso uno stelo utilizzato a laccio, la prima fascina viene legata (*bandh*) e adagiata sul terreno già spoglio. Solo in un momento successivo alla raccolta, le fascine verranno unite tra loro attraverso i rami flessibili dell'albero di *bimal* che costeggia i campi coltivati e portate a far seccare al sole, vicino all'abitazione.

Quando *Naag devta* arriva, si possono intravedere lungo il suo percorso all'interno del villaggio, i raccolti stesi al sole.

Il giorno successivo alla prima ed ultima notte di *Naag devta* al villaggio, invece, si procede alla preparazione dei campi per la semina del nuovo coltivo. Gli uomini, tornati in occasione del festival, costituiscono la manodopera considerata necessaria per l'avvio di una nuova stagione agricola. Sono le rare occasioni durante le quali uomini e donne condividono lo stesso spazio agricolo compiendo due azioni tra loro complementari: mentre gli uomini arano, le donne sarchiano, mentre i primi aprono il terreno in zolle, le seconde, aiutandosi con un *kutllu* (picchetto con un manico in legno), rompono i mucchi di terra liberandoli dalle radici e sassi che affiorano. La loro posizione di lavoro richiede ancora una volta la vicinanza fisica con la terra e l'affidamento esclusivo alle proprie energie corporee. Un altro aspetto che segna la differenziazione nell'uso degli attrezzi consiste nella ritmicità dei movimenti che richiedono. L'intervento maschile con l'aratro è discontinuo e straordinario, rappresenta una rottura del corso ordinario della vita; ancor più oggi, vista la sua coincidenza con il ritorno momentaneo a casa dei migranti e l'arrivo della divinità, l'aratura assume un valore ancor più eccezionale rispetto alle routine di lavoro. L'utilizzo delle energie animali rende più incisivo il loro apporto sporadico.

L'intervento femminile, soprattutto nel caso della sarchiatura a fianco dell'aratura, è facilmente rappresentato come attività di supporto all'attività incisiva maschile. I ritmi di lavoro delle donne, infatti, sono dettati da gesti ordinari ininterrotti e ripetuti per lunghi periodi di tempo. Gesti che, avendo il loro fondamento nella quotidianità dell'intervento agricolo, non sono visibili a partire dal valore pubblico associato all'evento rituale ed eccezionale dell'inizio o fine stagione dei coltivi. Gli attrezzi delle donne sono utilizzati e su di essi viene fatta una manutenzione su base quotidiana: ogni giorno si raccoglie foraggio e si potano gli alberi con il *dranti* (falchetto) utilizzato anche per la raccolta; così il *kutllu* (picchetto) è uno strumento ordinario per *kabar utarna* ("tirar fuori gli scarti" dai campi, siano essi erbacce o sassi, sempre presenti); il trasporto da/verso i campi è coadiuvato da *jhalo*, cesti di *bans* (varietà di salice) intrecciati. Si tratta dell'unico strumento di lavoro costruito dalle donne quando portano le mucche e buoi a pascolare, durante il tempo dell'attesa. Il *jhalo*, portato sulla testa, serve per coprire le distanze tra i molteplici spazi di lavoro femminile che possono distare tra di loro anche

chilometri: stalla, abitazione, campi. Dalle stalle e verso i campi attraverso il *jhalo* verrà portata la *gobaar* (escrementi del bestiame), mentre dalla casa i semi e gli altri attrezzi di lavoro quotidiano. Nei movimenti dai campi il *jhalo* è di solito pieno di sassi che vengono buttati sulla mulattiera.

Gli attrezzi quanto gli spazi del lavoro agricolo femminile appartengono alla dimensione domestica e quotidiana. La pratica del *pardah* che Mehta definisce come “*seclusion ideologies (...) operationalized by (...) an etiquette of public invisibility*” (Mehta 1996:190), può essere solo formale sulle montagne Himalayane dove l’economia agricola dipende dall’intervento femminile. Le esigenze ecologiche dei terreni montani quanto la natura integrata dell’agricoltura di montagna, richiedono inoltre alle donne di essere mobili e visibili in spazi che valicano la definizione ristretta di casa (*ghar*) come spazio privato. Il significato collettivo attribuito alle geografie lavorative femminili risulta essere una contrattazione con l’ideologia del *pardah* per cui la donna non deve lavorare o accedere ai luoghi pubblici da sola. Si ridefiniscono così i confini tra spazi domestici e quelli lavorativi, tra l’intervento agricolo sui campi e la gestione, cura, assistenza quotidiana degli stessi, tra i tempi lunghi e gestazionali delle stagioni agricole e quelli di interventi ritualizzati, simbolicamente efficaci e collettivamente partecipati.

L’estensione della domesticità agli spazi che a prima vista possono sembrare pubblici e l’inclusione del lavoro agricolo in una rappresentazione delle attività quotidiane/domestiche di ogni donna garhwali sono le contrattazioni sociali del simbolismo agricolo di genere attraverso cui possiamo osservare gli attrezzi di lavoro.

Ritorniamo all’aratro che costituisce l’emblema di attrezzo il cui utilizzo si basa su discriminanti di genere. Alle domande da me poste sul motivo dell’accesso esclusivamente maschile all’aratro, le risposte rimandavano al senso di defenza nei confronti della vita sociale degli attrezzi. “E’ sempre stato così”, “la donna non è abbastanza forte” (affermazione fuori luogo nel contesto rurale del Garhwal dove le donne svolgono i lavori più pesanti), “porta male al raccolto”. La mia prospettiva iniziale, influenzata dalla letteratura femminista che costituiva il mio principale attrezzo di lavoro sui campi, mi portava immediatamente ad identificare la mancanza: le “contadine senza aratro” costituivano un’icona che mi riportava direttamente ad affermare l’invisibilità sociale del ruolo femminile in agricoltura (Riva 2005). Erano gli uomini che potevano iniziare il ciclo agrario e le donne dipendevano dalla loro presenza per avviare ogni altra attività, ritenuta comunque sussidiaria rispetto all’intervento maschile. “La vita sociale degli utensili”, scrissi in un articolo per Errefe (Riva 2006:104) (...) *riconferma* la rappresentazione del lavoro svolto dalle donne come improduttivo e meno ‘importante’. Inoltre scrissi che “Il divieto di arare

sancisce a chiare lettere la dipendenza dall'uomo (...) che è anche il proprietario effettivo delle terre" (...); "il monopolio sull'aratura significa il controllo su un'operazione che è generalmente d'importanza critica per un buon raccolto e quindi per un potenziale surplus; esso conferisce la giustificazione ideologica per il diritto maschile sulla produzione (ibidem).

Il rischio di queste interpretazioni è quello di applicare delle categorie di genere, di produttività, visibilità che sono quelle esibite dalla cultura dominante e, seppur con criticità, di riconfermarle.

Il mancato accesso all'aratro diventava il simbolo di un'invisibilità sociale del ruolo svolto dalle donne nell'economia rurale, del radicamento del loro lavoro nella dimensione domestica e quotidiana che portavano ad una svalutazione collettiva delle fatiche femminili, dell'uso di strumenti di lavoro che presagivano ritmi assillanti di lavoro di per sé improduttivo.

L'invisibilità del contributo femminile alle economie familiari è una categoria analitica femminista che rischia di essere applicata nell'interpretazione di contesti tra loro molto diversificati; rischia, come scrive Mohanty (1984), "di colonizzare la differenza", di riconfermare i discorsi egemonici sul ruolo delle donne in agricoltura di sussistenza come viene espresso dalla cultura dominante. L'insegnamento più importante di Mohanty per quanto riguarda una metodologia etnografica di genere consiste nell'identificare nei propri interlocutori dei "real material subjects of their collective histories" (Mohanty 1986:539) ed essere consapevoli dell' "explanatory potential of particula analytic strategies" (idem: 55). Categorie come quelle di economia di sussistenza/di mercato, invisibilità del domestico/visibilità del pubblico, tecnologie riproduttive/tecnologie produttive, routine quotidiane/ritualità eccezionale che sono state questioni centrali per alcune lotte femministe nel contesto occidentale, possono diventare gli strumenti analitici attraverso cui viene inconsapevolmente filtrata l'esperienza sul campo. L'identificazione degli attrezzi di lavoro femminile come tutto ciò che quelli maschili non sono ha effetti pregiudiziali su i diversi tipi di intervento in agricoltura, dove il lavoro femminile risulta solo una manodopera non specializzata, ausiliaria e improduttiva rispetto a quella moderna maschile. Il concetto di divisione sessuale del lavoro, come scrive Mohanty, "is more than a just descriptive category. It indicates the differential *value* placed on "men's work" versus "women's work" (idem: 68).

Il desiderio di una rappresentazione politica dell'eccessiva fatica quotidiana delle donne nei villaggi di Jaunpur mi ha portata ad utilizzare degli strumenti di analisi femminista a me familiari e che hanno trovato conferma nelle rappresentazioni dominanti delle relazioni di genere esibite a livello locale. L'invisibilità del lavoro delle donne, l'improduttività nonostante la fatica e l'intensità del proprio

intervento sui campi, la dipendenza dagli uomini per le risorse agricole che implicano una transazione monetaria così come per un'eventuale vendita di parte del raccolto, l'estraneità femminile di fronte a eventuali nuove tecnologie "provenienti da fuori"⁴⁹, sono temi dominanti del discorso pubblico sui ruoli di genere in un paesaggio agricolo montano. Le tecnologie femminili sono identificate in un rapporto esclusivo con il locale, con la tradizione, con la vicinanza alla terra, la quotidianità.

Questa rappresentazione di genere che contrappone contadini con l'aratro/contadine senza, uomini come soggetti di tecnologie produttive, incisive e moderne/donne come riproduttrici di tecnologie "arretrate", anacronistiche e primitive è legittimata e diffusa dai discorsi e pratiche delle istituzioni dello sviluppo che operano a livello locale. Come il BDO (block development officer) mi spiega, il problema principale è che le donne ripetono gli stessi gesti senza pensare, rappresentandole come automi senza progettualità agricola. Diverse ONG che implementano progetti di sviluppo rurale nell'area di Tehri Garhwal, mi introducevano alla loro visione dell'arretratezza dell'area come strettamente dipendente ai metodi agricoli tradizionali, caratterizzati da una mancanza di evoluzione tecnica, e dall'assenza di *Manpower*.

Gli attrezzi usati dalle donne sui campi, se descritti a partire dai discorsi dominanti sulla produttività e sul ruolo marginale delle donne in agricoltura, diventano simboli di una quotidianità femminile, dominata dalla natura e fuori dalla storia, esempi tangibili di riproduzione di una relazione inalterata con il locale. L'emigrazione maschile verso i luoghi della modernità e del cambiamento, le immagini urbane del rientro esibite a testimoniare la trasformazione della propria posizione sociale avvenuta con l'allontanamento dal villaggio, accentuano una dicotomia tra ruralità femminile e un processo di civilizzazione maschile, tra la dimensione quotidiana, statica, locale di appartenenza e il movimento come trasformazione, tra un sapere pratico localizzato, tradizionale basato sull'esclusivo utilizzo delle proprie energie fisiche e gli interventi da fuori come frutto di evoluzione tecnologica. Gli attrezzi di lavoro femminile rappresentano l'altro della modernità, una categoria residuale, definita in relazione alla sua mancanza di tecnologia moderna.

Come ci mette in guardia Mohanty (1982), però, non bisogna confondere i discorsi e le rappresentazioni con le vite materiali di soggetti storici; così come Henrietta Moore ci esorta a non tracciare una relazione di semplice corrispondenza tra le categorie simboliche e le pratiche quotidiane

⁴⁹ Per tecnologie provenienti da fuori si intendono soprattutto gli input agricoli introdotti in seguito alla rivoluzione verde: *sarkari beej*, semi ibridi (trad. letterale semi del governo), *davay*, pesticidi (letteralmente "medicine"), *yurya*, fertilizzanti chimici.

che sono, piuttosto, un'interpretazione a partire dalla specificità di ogni posizionamento individuale.

Soprattutto di fronte ad un/a estraneo/a rispetto al contesto locale, come può essere l'etnografo/a, le relazioni di genere vengono presentate con una chiarezza quasi plastica, rigide, immutabili, e condivise. Così anche le interpretazioni dominanti dei rituali pubblici propongono un'immagine indiscussa dei ruoli, spazi d'accesso, delle relazioni di genere nell'economia rurale, del valore del proprio intervento e del tipo di abilità ad esso associata. Il tentativo oggettivante degli/delle informatori/trici che di fronte ad un "outsider" cercano di comunicare una regola, di rappresentare la quotidianità come governata da un ordine indiscusso, si incontra spesso con la tendenza a prendere alla lettera da parte dell'etnografo. Ad una prima analisi risulta facile quindi appiattare la molteplicità di visioni ed interessi, di usi e abilità associate agli utensili di lavoro ad una rappresentazione ideologica delle relazioni di genere all'interno del paesaggio agrario.

Per una comprensione degli attrezzi di lavoro è necessario quindi non limitarsi alle loro proprietà strutturali, come si trattasse di un sistema autonomo che esiste a priori ma, piuttosto, concentrarsi sul loro uso come pratica esperta e condivisa. L'attrezzo va quindi visto all'interno di un processo di apprendistato dell'abilità e di appartenenza ad una particolare comunità di pratica "che non si definisce solo per le specifiche attività che vengono svolte al suo interno, ma fornisce un *pattern*, una forma relazionale all'interno della quale si condivide un linguaggio del corpo, un codice simbolico, si manipolano strumenti" (Grasseni, Ronzon 2004: 207). E' nella comunità di pratica, infatti, che sono depositate le routine quotidiane, che si è iniziati all'uso appropriato degli attrezzi ed educati all'abilità come valore sociale connesso al proprio specifico posizionamento. E' a partire dallo sforzo di appartenenza alla comunità, dal desiderio di farne parte come membro competente e socializzato ai valori condivisi, che possiamo avvicinarci alla dimensione pienamente relazionale, socializzante, valoriale degli attrezzi di lavoro. Imparare ad utilizzarli in modo abile, competente e diversificato è un processo di apprendimento che comporta una "partecipazione guidata" (idem: 185) alla comunità, alle relazioni, valori, estetiche su cui si basa. "Imparare a fare" assume il valore collettivo di "entrare a far parte". Il processo di apprendistato segna, quindi, il percorso individuale di divenire un soggetto pienamente socializzato. Inoltre, la dimensione temporale in cui è inserito l'apprendimento di un sapere incorporato ha a che vedere con i cicli di vita, con la ridefinizione della propria posizione identitaria attraverso la co-partecipazione. L'iniziazione a nuovi attrezzi e attività porta sempre con sé l'emozione di un riconoscimento identitario e di un continuo processo del proprio divenire sociale prendendo posto in una complessa rete di relazioni. Gli attrezzi di lavoro e il loro uso, così come le abilità incorporate che

implicano attraverso il loro uso quotidiano, per essere compresi nella loro dimensione dinamica e identitaria dovrebbero essere inseriti in quello che Ingold (1993:158) definisce *taskscape*, ovvero uno scenario di compiti condiviso nel processo di abitare un luogo come risorsa primaria (materiale quanto identitaria). L'abilità e l'uso di attrezzi fanno quindi parte integrante del paesaggio come percepito da ogni specifica comunità di pratica.

La partecipazione alla comunità di pratica femminile ha inizio con un movimento e una trasformazione radicali sanciti dal principio di residenza virilocale: è la donna che, dopo il matrimonio, cambia luogo di residenza, dal villaggio della famiglia natale (*mait*) a quello della famiglia del marito (*sasural*). La trasformazione che riguarda la donna dopo il matrimonio viene rappresentata come un viaggio, esistenziale oltre che geografico, senza ritorno, come un allontanamento definitivo dai luoghi della propria fanciullezza, dagli spazi affettivi prematrimoniali, dal contesto ecologico del villaggio di origine⁵⁰. Il divenire donna implica un cambiamento del paesaggio familiare, un radicamento al nuovo spazio attraverso pratiche esperte e un processo di *enskilment* (Ingold 2001) in una comunità di pratica femminile. È il movimento che sta alla base del divenire donna: non si è "donne", *orat*, quando si partecipa a un paesaggio pre-matrimoniale, ma piuttosto *kumari*, ragazze. Il cambiamento della propria posizione, da *kumari a orat*, ha come preconditione quella che viene descritta come iniziazione alle relazioni di autorità e di apprendimento all'interno della comunità di pratica femminile.

L'arrivo alla *sasural* da parte della giovane sposa viene accompagnato da un rituale performato dalle donne del villaggio. La *bhwari* (nuora) viene portata dalle donne di diverse età e relazioni parentali, ma definite tutte dalla comune appartenenza al luogo di residenza, alla sorgente di acqua (*sota*) più vicina al villaggio. Dopo aver raccolto dell'acqua fresca, la giovane donna viene accompagnata alla casa del marito dove se ne servirà per lavare i piedi alla propria suocera, *sasu*. Si tratta di un rituale performato ai margini della cerimonia di matrimonio ma che segna il momento in cui la nuova arrivata viene iniziata alla comunità di pratica femminile e alle sue relazioni di autorità e apprendistato. La relazione *sasu-bhwari*, suocera e nuora, è particolarmente significativa per quanto riguarda il processo di radicamento in un paesaggio familiare. È stata anche l'icona di relazione in cui sono stata ironicamente inserita quando iniziai l'etnografia sui campi. Il mio tentativo di partecipare alle attività quotidiane delle donne, di acquisire delle abilità, di stabilire relazioni di apprendistato con le

⁵⁰ In realtà, il rapporto della *dyiani* (figlia sposata) con la *mait* rimane un punto di riferimento costante, geografico, emotivo e rituale, nel tempo; nonostante la rappresentazione dominante di uno sradicamento dal luogo natale e una trasformazione esistenziale

donne più esperte/radicate, e di rispettare le gerarchie interne alla comunità di pratica, erano accompagnati da commenti divertiti che mi facevano in cerca di una “*sasu*” (e quindi di un marito). La partecipazione al paesaggio agricolo veniva codificata in termini di relazioni familiari e soprattutto implicava una relazione inter-generazionale di apprendimento tra donne, un tentativo di prendere parte al contesto di agricoltura familiare.

I giudizi espressi sulle nuore fanno spesso riferimento ad una mancanza di abilità, come se dovessero imparare tutto ciò che le renderà, nel tempo, una brava sposa, madre ed eventualmente suocera. Il riferimento alla pratica inesperta nei lavori agricoli e routine quotidiane risulta particolarmente significativo nel definire ciò che, nell’ottica della suocera, ancora manca alla giovane sposa per radicarsi definitivamente al locale, ad una nuova geografia condivisa nel villaggio del marito. La negoziazione dell’appartenenza della donna allo spazio locale avviene, quindi, attraverso quella che viene rappresentata come iniziazione alle pratiche agricole.

Durante il matrimonio (*shaadi*), che copre una fascia temporale di tre giorni e che si articola spazialmente intorno alle distanze geografiche tra i villaggi rispettivi della sposa e sposo, le comunità di pratica femminile assumono un importante ruolo iconografico e simbolico rappresentando l’arrivo effettivo della giovane donna alla *sasural*. Il movimento da fuori, viene scongiurato attraverso una rappresentazione del lavoro quotidiano delle donne, per mezzo del quale la giovane sposa prenderà il proprio spazio nelle relazioni familiari e di residenza. La partecipazione al *baraat* (processione) durante il quale la futura sposa viene portata su di un palanchino verso il nuovo spazio di accoglienza, è una prerogativa maschile; il movimento viene affidato agli uomini. Nonostante le attività svolte dalle donne siano quelle di tutti i giorni (*kuttana*: macinare il riso, curcuma, *silai* macinare il *daal* (lenticchie), cucinare *askia*, delle specie di frittelle dolci cucinate con la farina di legumi), la loro esecuzione collettiva durante le giornate di matrimonio assume un valore simbolico particolare. Sfolgiando i sempre più dettagliati album fotografici dei matrimoni che si svolgono nell’area di Jaunpur, si può rintracciare tutta una sezione dedicata alle donne che posano di fronte alla macchina fotografica impugnando gli attrezzi di lavoro. L’atto di farsi immortalare in foto collettive con gli strumenti che accompagnano le routine quotidiane (soprattutto gli attrezzi che riguardano la trasformazione del raccolto agricolo in cibo: il *ghinzali*, utilizzato nel luogo pubblico dell’*aukli*, dove ciò che deve essere polverizzato- riso, *mandua*, *jhangora*, curcuma, etc - viene riposto in un buco scavato nella roccia e macinato facendo pressione con un pesante bastone battuto a turno; il *chakki*, una macina in pietra per trasformare le lenticchie), ci fa intuire un diverso valore condiviso degli attrezzi da lavoro, che non risponde necessariamente alla

rappresentazione dominante di “mancanza”, improduttività, marginalità. Il rituale del matrimonio, che sembra essere dominato dall'importanza socialmente attribuita al movimento come momento di passaggio e di trasformazione, è strettamente connesso anche al “modo di fare località”, di entrare in un nuovo paesaggio condiviso e di imparare a prenderne parte attivamente attraverso un processo di apprendistato, riconoscendone la propria comunità di pratica di riferimento.

La diversificazione degli attrezzi, le modalità di accesso al loro uso segnano anche le relazioni di autorità femminile all'interno della stessa comunità di pratica. Le attività di selezione, conservazione e di gestione delle risorse alimentari risulta essere una prerogativa esclusiva delle *sayani mahila*, donne anziane (l'anzianità non viene riferita alla dimensione anagrafica quanto relazionale rispetto alle altre donne dell'unità familiare con cui si condivide la residenza). Così come gli attrezzi e le tecniche connessi alla scelta del raccolto destinato a diventare semenza per l'anno successivo, all'identificazione del contenitore adatto per la conservazione dei coltivi differenziati in base alle loro qualità e all'utilizzo a cui verranno destinati (per esempio, mentre per la conservazione dei semi delle lenticchie si utilizza una brocca di terra o una zucca secca svuotata, per la stessa varietà ma destinata ad uso alimentare vengono utilizzati i granai in legno incastonati nelle pareti delle camere da letto-*kotar-bhandhar*-), alle tecniche diversificate per preservare i grani dall'attacco dei parassiti (nel caso del grano, per esempio viene protetto dalle termiti mescolandolo con delle foglie di noce, mentre per le lenticchie ungendole con olio di senape), sono sfere di competenza femminile che riguardano solo le donne che ricoprono una posizione autorevole all'interno della famiglia. Le mani della donna anziana sono ritenute di buon auspicio (*shubh mana jata hai*) per mettere-togliere (*rakhna-nikalna*) i raccolti dal granaio; solo nelle sue mani si dice che ci sia *barkat*, “poco che diventa sufficiente per tutti”. I movimenti appropriati delle riserve di grani seguono sia le fasi lunari che solari: *sankranti*, il primo giorno del mese solare, e *purnima*, luna piena scandiscono i tempi di buon auspicio per l'estrazione delle risorse dal granaio.

La gestione delle risorse alimentari, gli attrezzi e i luoghi ad essa connessi, diventano quindi un importante discriminante delle relazioni di autorità femminile, dei ruoli assunti dalle donne secondo il proprio posizionamento all'interno dello stesso nucleo familiare.

Per comprendere l'importanza sociale delle attività legate alla conservazione e pianificazione nella gestione delle risorse alimentari è necessario abbandonare la dicotomia domestico/pubblico che spesso indirizza le analisi dei ruoli di genere all'interno del sistema familiare di produzione agricola (Mehta 1996; Rocheleau, Slayter, Wangari (eds), 1996; Chandra R. 1981). A partire dalle pratiche quotidiane, dagli atti non formalizzati dai rituali pubblici o ostentati dall'ideologia maschile, possiamo

riconoscere come i movimenti da/per il granaio costituiscano un importante aspetto della vita sociale dove *alcune* donne diventano soggetti indiscussi. Sempre partendo dal significato assunto all'interno della comunità di pratica femminile, possiamo riconoscere come l'abilità delle *sayani mahila* nel conservare e gestire le riserve di cibo sia una competenza indispensabile per sostenere le reti di scambio su cui si basa la vita collettiva, e che spesso superano i confini fisici e relazionali del villaggio. Seguendo gli scambi orchestrati dalle donne anziane, infatti, si può ricostruire una geografia di relazioni non rappresentate nel sistema di parentela basato esclusivamente sulla residenza virilocale; relazioni come percepite da una comunità di pratica femminile e che spesso direzionano gli scambi di lavoro, le relazioni di aiuto e di ospitalità, il mantenimento di legami parentali con la propria *mait* nonché la famiglia di origine delle donne del nucleo di residenza. Come si può intuire dal flusso di risorse alimentari che segue i ritorni alle *mait*, le donne anziane hanno il potere sociale di ridefinire, dal loro punto di vista e in modo pragmaticamente dinamico, le relazioni importanti (dal punto di vista della sicurezza alimentare nel lungo periodo, delle relazioni affettive, della reciprocità degli scambi, della mobilitazione della forza lavoro altrui) da sostenere anche al di fuori del proprio villaggio di residenza.

Anche le mie partenze dal villaggio erano accompagnate da borse di lenticchie, riso, sesamo, peperoncini, oltre che a semenze di vario tipo. SI tratta di risorse alimentari cruciali nelle pratiche di sussistenza agricola e che possiamo identificare come il frutto delle attività stagionali sui campi. Erano le donne anziane di ogni famiglia che, attraverso "il dono" rafforzavano i legami di reciprocità e affettività nei miei confronti in base all'aiuto da me fornito sui campi e le relazioni di simpatia e reciprocità instaurate nella quotidianità.

Anche se è verosimile che la donna debba prendere parte allo spazio geografico e parentale del marito, riconoscere e rispettare il sistema di relazioni formalizzate all'interno della comunità patriarcale di residenza, non bisogna sottovalutare le relazioni di autorità all'interno della stessa comunità di pratica femminile che si fondano sull'abilità acquisita di gestione delle riserve in un significativo network relazionale informale. Soprattutto in un contesto che punta all'invisibilità pubblica delle donne, è facile da parte dell'antropologo/a fermarsi ad una rappresentazione dell'abilità agricola della donna come completamente dipendente dall'intervento, abilità, gestione, sistema di proprietà e autorità maschili. Risulta "naturale" enfatizzare la rappresentazione delle "donne senza aratro", una vita sociale degli attrezzi femminili come sussidiari, inefficaci, la manodopera femminile come *unskilled* e dipendente dalle decisioni maschili nonché senza controllo alcuno sul frutto del proprio lavoro.

E' a partire dalla quotidianità, dalla differenziazione della vita sociale degli attrezzi secondo una

visione interna alla comunità di pratica, dalla gestione informale delle risorse e delle relazioni di aiuto, che possiamo quindi riconoscere la dimensione praticata (e non rappresentata pubblicamente) dell'abilità femminile.

Per concludere, ritorniamo al momento dell'aratura performato pubblicamente durante i rituali di *Dubri e Toulou*. Anche se l'azione ritualizzata dell'intervento congiunto di uomini e donne sui campi per iniziare la stagione agricola è caratterizzata da una rappresentazione gerarchica delle tecnologie maschili e femminili, dell'abilità tra comunità di pratica basate sul genere, e da una vita sociale degli attrezzi che sembra non lasciar dubbio all'invisibilità delle contadine, possiamo intravedere in controluce il ruolo svolto dalle donne nella gestione e mobilitazione della forza lavoro. Molto spesso gli uomini che tornano in occasione della celebrazione del raccolto e che preparano attraverso l'aratura i campi alla futura stagione non sono i soggetti che hanno maggiore autorità all'interno della comunità di pratica maschile. Oggi, l'aratura è affidata per lo più ai ragazzi, mantenendo la divisione di genere ma invertendo le relazioni di autorità. Sono, infatti, le donne più "anziane" che mobilitano le forze di lavoro dei giovani uomini e non solo all'interno della dimensione propriamente privata. Sempre più le famiglie vedono l'assenza prolungata nel tempo del "capofamiglia" definito secondo canoni patriarcali e virilocali. La ritualità che richiede l'intervento maschile all'inizio della stagione agricola come fondamento di genere delle relazioni sui campi viene messa in discussione dalla mancanza effettiva della manodopera maschile. Dal punto di vista della comunità di pratica femminile, l'aratura diventa un aspetto critico della produttività agricola: dove non c'è disponibilità di manodopera maschile e non si hanno le possibilità economiche di far svolgere il lavoro su pagamento, la stagione agricola rischia di non poter neanche prendere avvio. Per questo motivo, l'assenza degli uomini viene compensata dalla capacità relazionali, di scambio, supporto e mobilitazione informale della forza lavoro messe in atto dalle donne più autorevoli all'interno della comunità di pratica femminile.

E' così che l'attuale dimensione gerarchica dell'uso sociale degli attrezzi performato a livello pubblico può assumere un altro significato se guardato controluce, a partire dalla gestione all'interno di una comunità di pratica femminile della manodopera maschile attualmente disponibile.

TERZO CAPITOLO

La vita sociale degli utensili: tra rituali e comunità di pratica

3.1 *Donne senza aratro?*

Il primo aspetto di diversificazione tra molteplici attori sui campi consiste in un implicito riconoscimento condiviso e di “deferenza” (Bloch, 2005) nei confronti della vita sociale degli utensili (Manoukian, 2003:104). Affermare che l’utensile ha una vita sociale, sfida diversi pregiudizi che hanno caratterizzato le scienze antropologiche. Tim Ingold nel suo saggio “Una passeggiata nel regno delle tecniche” (2004: 143-144) ci invita a riflettere sulla tendenza antropologica a “stilare liste e inventari, cataloghi di strumenti, utensili e tecniche che (...) hanno un puro valore descrittivo. Gli attrezzi di lavoro sono spesso estrapolati dalla loro dimensione sociale, dalle forme di conoscenza e di apprendistato su cui si fonda un loro uso più o meno abile, dalla rappresentazione collettiva della loro efficacia e del tipo di sapere incorporato che li implica. Diventano così oggetti neutri, estranei alle relazioni di chi li costruisce, di chi li sa/può usare e come; si possono categorizzare ma rimangono muti, come succede spesso nei musei contadini delle tecniche, dove la loro immobilità è estrapolata dalle forme di vita pratica in cui assumevano un senso condiviso.

Come ho già messo in evidenza nel precedente capitolo, la mia posizione di *videshi*, straniera, veniva articolata attorno alle abilità a svolgere delle pratiche quotidiane considerate localmente significative. Ho enfatizzato quindi la dimensione relazionale dei saperi agricoli come “veicoli di identità ed alterità sociale” (Van Aken 1998:125). Ancora una volta, però, gli attrezzi di lavoro sono rimasti al di fuori dell’etnografia svolta sui campi, se non per essere definiti come “strumenti rudimentali”, rappresentanti di un modello di tecnologia semplice che indicava i limiti ecologici imposti

Claudia Mattalucci 16/4/10 21:47

Commenta [2]: Lo hai già scritto più sopra. Forse puoi omettere i riferimenti bibliografici

dalla montagna alla produzione agricola.

Eppure, l'apprendistato sui campi non è consistito nella messa in atto di un sapere, quanto un'abilità acquisita attraverso la pratica con attrezzi, e non tutti, ma solo quelli che a me erano appropriati (non troppo pericolosi come per esempio l'accetta per legna grossa, che non mi potevano far compromettere il raccolto in seguito ad uno sbaglio come il falchetto in un campo a coltivazione mista, e non quelli che avevano a che fare con la selezione e la conservazione dei semi, lo stoccaggio delle granaglie etc.). L'accessibilità all'utilizzo degli strumenti di lavoro non era definita in modo esclusivo dalle capacità tecniche, di attenzione e di apprendimento pratico del singolo individuo. Piuttosto, tracciavano una complessa rete relazionale, dove il loro utilizzo era articolato in termini di attività e tecnologie appropriate al proprio posizionamento, spazi di messa in atto delle pratiche e domini di responsabilità, temporalità stagionale e giornaliera del ritmo di lavoro, del valore sociale associato al sapere incorporato e all'efficacia attribuita ai movimenti del corpo implicati nell'utilizzo dell'attrezzo.

L'inizio dell'apprendistato etnografico è stata un'iniziazione alla dimensione sociale dell'aratro (*hal*). La mia estraneità al contesto locale veniva esplicitata negli inviti a me rivolti ad afferrare le redini dei buoi e a tracciare linee parallele nella terra. La mia iniziale disponibilità al tentativo di aratura provocò ilarità generale nonché un senso accresciuto della distanza socialmente riconosciuta. L'aratro, infatti, è ritenuto un attrezzo agricolo il cui utilizzo è prerogativa esclusivamente maschile.

L'aratro, è costituito da una struttura in legno leggero (costituito per lo più da legni leggeri come il *ban*, una varietà di salice), un giogo ben sagomato (*baandhi*) che si appoggia sulle spalle dei buoi, con una vomero (*paal*) sempre in legno (a differenza degli aratri utilizzati nelle aree più distese che sono costituiti da una parte in acciaio) che apre la terra attraverso la trazione degli animali. Guidati da un uomo che afferra il giogo attraverso delle redini, i buoi assumono la giusta direzione dell'aratura tracciando, attraverso movimenti da un'estremità a quella opposta dello stesso campo, dei solchi tra loro paralleli. Con le redini in una mano e aiutandosi con richiami vocali, il guidatore dell'aratro direziona i buoi; con l'altro braccio si appoggia al vomero facendolo così affondare nella terra per aprirla in zolle. Come si legge in un dettagliato rapporto sugli utensili utilizzati nel Garhwal: "*Hal aur bel yaha ki keti ki rid hai*", (Sidh, 2003: 20), ovvero l'aratro e i buoi sono la spina dorsale dei campi.

L'aratro e l'aratura "preparano i campi" (*zamin teyar karna*), sono quindi preconditione stessa per la riuscita di ogni successivo intervento; inoltre l'abilità di colui che prepara la terra viene direttamente connessa a quanto la terra stessa viene predisposta ad "afferrare" (*pakarna*) e quindi all'abbondanza del futuro raccolto. Non ho mai sentito racconti affidabili che mi parlassero di donne che

aravano con i buoi; ho avuto testimonianza⁵¹, invece, di donne che utilizzavano aratri adattati su di sé al posto dei buoi. La più grande discriminante di genere nell'utilizzo degli attrezzi da lavoro credo consista proprio nella gestione delle energie. L'aratro segna quindi una distinzione basilare tra attrezzi agricoli utilizzati sulle montagne himalayane: è l'unico strumento di lavoro il cui uso si fonda su energie non esclusivamente umane. Come suggerisce Metha che ha compiuto una ricerca in Tehri Garhwal, mentre gli uomini *posseggono* e *controllano* i mezzi che si fondano sulle energie animali, le donne hanno *accesso* a strumenti che implicano esclusivamente l'energia dei propri corpi (Mehta 1996: 196). Le donne utilizzano tecnologie che richiedono l'uso intensivo della propria forza lavoro: l'attrezzo diventa un'estensione del proprio corpo, il cui utilizzo, di volta in volta, può essere articolato e diretto a scopi tra loro diversi.

Come c'è scritto in un articolo pubblicato da Navdanya intitolato "Woman Power in Mountain Agriculture" (2005), vista l'impossibilità di utilizzare energia meccanica per le operazioni agricole, "cattle bullocks and women are the two main sources of motive power for mountain agriculture". L'agricoltura himalayana si fonda quasi esclusivamente sulle energie fisiche delle donne e degli animali.

L'esclusività dell'energia femminile è connessa anche al processo di trasformazione delle strategie agricole familiari. L'agricoltura di sussistenza occupa un ruolo sempre più marginale all'interno dell'economia familiare, ormai dipendente dalle rimesse degli emigrati. La sua dimensione sussidiaria, quanto la percezione dell'"improduttiva" del lavoro sui campi, ha a che vedere anche con l'allentamento delle relazioni all'interno della famiglia allargata (*baru kutamdari*) che, fino a dieci anni fa, costituiva la principale unità economica. Il passaggio dalla famiglia allargata ad una di tipo nucleare, come viene descritto da uno studio compiuto dalla Society for integrated development of Himalayas (SIDH 2002) nell'area di Jaunpur, è direttamente connesso alla trasformazione dell'economia rurale ed ha avuto effetti diretti sull'aumento della mole di lavoro delle donne esasperandone il senso di solitudine; le responsabilità di lavoro agrario si sono individualizzate e la cooperazione di genere si è ridotta ad un intervento rituale durante il quale si avvia l'anno agricolo condividendone la preparazione dei campi.

Ritorniamo al momento dell'aratura che, nell'area di Jaunpur in cui è stata svolta l'etnografia, coincide con alcuni festival che celebrano le stagioni del raccolto e dell'imminente semina, *Toulu* nel mese di *beisaak* (mese del calendario garhwali che corrisponde al periodo compreso tra metà aprile e metà maggio) e *Dubri*, nel mese di *asoj* (metà settembre-metà ottobre). *Toulu* quanto *Dubri*, che

⁵¹ Foto scattata da Reetu Sogami per Sahayog, una ONG nei pressi di Almora

verranno prese in considerazione nel seguito di questo capitolo, sono festività che coinvolgono tutti gli abitanti di ogni villaggio (intesi non solo come abitanti umani ma anche naturali, animali e divini) e scandiscono le due stagioni principali dell'annualità agricola: il periodo della raccolta della *mandua*, *jhangora* e *kauni* (varietà di miglio) e semina del grano e, viceversa, il tempo agricolo che alterna alla coltivazione del grano quella del miglio. Sia *Dubri* che *Toulu* corrispondono ai momenti rituali che performano la dimensione collettiva e condivisa del lavoro agricolo e della natura relazionale della produttività sui campi⁵², frutto della collaborazione tra tutti gli elementi sociali, naturali e divini.

La dimensione unificante di questi festival si può intendere anche alla luce degli attuali cambiamenti nella gestione delle risorse familiari, dei ruoli di genere in agricoltura, della percezione sempre più marginale dell'economia di sussistenza e della migrazione degli uomini in età lavorativa verso mete urbane più o meno distanti. L'“arrivo” della divinità locale⁵³ in occasione dei momenti di celebrazione dei raccolti coincide con il rientro dei migranti. In questo senso credo che la natura attuale del festival come momento di riunificazione per una relazione produttiva dell'ambiente che si abita (anche se non ci si risiede), si possa articolare in termini di contributo femminile e maschile all'economia agricola. Ramesh Chandra (1981), che ha compiuto uno studio nell'area Nord Himalayana sugli arrangiamenti dei ruoli di genere in riferimento alla sicurezza economica, ci invita a pensare all'unità familiare come unità produttiva i cui termini sono in continua evoluzione in base alle risorse disponibili, alle condizioni ecologiche a quelli che definisce orientamenti agricoli “*recently introduced*”(204). “*Sex role arrangement at the domestic unit level*”, scrive Chandra, “*is just one mechanism, but a major aspect of life, evolved by these dwellers to encounter the situation and achieve economic security*”. Le relazioni di genere nella produzione di sussistenza sono in continua evoluzione e costituiscono l'aspetto più significativo delle trasformazioni agricole e del valore sociale associato ad ogni attività sui campi.

I movimenti che scandiscono il ritorno dei migranti (mariti, figli o figlie sposate) al villaggio seguono gli *yatra* (pellegrinaggi) di *Naag devta*; *Dubri* e *Toulu* diventavano punti di riferimento temporali per i movimenti verso il villaggio. “*Naag devta ke saat andu/i*”, arrivo/a con *Naag devta*, è

⁵² Questo aspetto verrà approfondito più avanti

⁵³ L'effigie di *Naag Devta* viene portata su di un palanchino trasportato da due uomini. Lo *Yatra* (pellegrinaggio) della divinità al villaggio utilizza gli uomini per realizzare (non donne) i propri desideri di movimento: dal tempio dove risiede tutto l'anno, ai villaggi in occasione del nuovo raccolto, e su se stessa in un movimento di danza che esprime la sua “contentezza”.

Claudia Mattalucci 16/4/10 21:48

Commenta [3]: Prima le citazioni non le hai messe in corsivo. Meglio uniformare.

l'espressione che ci si sente rispondere quando ci si informa sui movimenti dei migranti. Il ritorno non è scandito da una data precisa ma da un evento la cui temporalità sarà frutto, fino all'ultimo, di contrattazione tra il *panchang* ⁵⁴(almanacco) stilato dai *pundit* e i *panchayat* (organi di governo locale) che definiranno l'ordine cronologico delle tappe all'interno dello *yatra* di *Naag Devta* (che si estende per un raggio di 4-5 villaggi).

Nelle occasioni rituali viene ricreata l'unità domestica, un aggiustamento simbolico delle attuali relazioni di genere. Possiamo guardare al rituale attraverso le attività che si svolgono ai propri margini e agli attrezzi che ne costituiscono le discriminanti sociali di intervento condiviso. Il ritorno degli uomini per Toulou e *Dubri* costituisce il momento di ricostituzione dell'unità domestica come unità produttiva: l'arrivo di *Naag devta* viene preceduto dal raccolto e seguito dalla preparazione del terreno a quello successivo.

L'attività di tagliare (*katay*) e portare a casa (*lena*), come viene definita dalle donne il momento della raccolta in base alle diverse mansioni che implica, è diventata una prerogativa esclusivamente femminile. Per mezzo di un *dranti* (falchetto) i coltivi a stelo lungo (riso, miglio *-mandua* e *jhangora-*, grano, frumento), vengono tagliati il più possibile vicino alla base, sfiorando il terreno con la mano che afferra l'attrezzo. Le modalità di raccolta tengono conto infatti anche degli animali come destinatari della produzione: il "residuo" agricolo costituisce un foraggio prezioso (*bhusa*) nei periodi invernali e deve essere quindi lasciato il più lungo possibile. L'abilità nella falciatura consiste quindi oltre che nella velocità della raccolta anche nel taglio lungo dello stelo che costituirà la base nella preparazione della "*lutha*" (steli disposti in mucchio tra i rami degli alberi). L'attività di *katay* richiede una posizione accovacciata che porta la donna, a ginocchia piegate, in equilibrio all'altezza del raccolto. Con movimenti contemporanei la mano destra con il falchetto incrocia appena sotto la mano sinistra che afferra e blocca, attraverso un movimento nella direzione opposta a quella della mano con il *dranti*, gli steli da tagliare. L'operazione è ripetuta fino a quando la mano sinistra nella sua massima apertura non può più trattenere ulteriori steli. A quel punto, attraverso uno stelo utilizzato a laccio, la prima fascina viene legata (*bandh*) e adagiata sul terreno già spoglio. Solo in un momento successivo alla raccolta, le fascine verranno unite tra loro attraverso i rami flessibili dell'albero di *bimal* che costeggia i campi

⁵⁴ Il *panchang*, regola la vita sociale delle persone, indicando i periodi favorevoli per regolare il ciclo agricolo quanto le date di buon auspicio per performare rituali pubblici. Il *panchang* dà informazioni sulle cinque basilari divisioni del tempo: *tithi*, le fasi annuali della luna, *vaar*, giorno, *nakshatra*, costellazioni in cui passa la luna, *karana*, fasi mensili della luna e *yoga*, costellazioni attraversate dal sole e luna

coltivati e portate a far seccare al sole, vicino all'abitazione.

Quando *Naag devta* arriva, si possono intravedere lungo il suo percorso all'interno del villaggio, i raccolti stesi al sole.

Il giorno successivo alla prima ed ultima notte di *Naag devta* al villaggio, invece, si procede alla preparazione dei campi per la semina del nuovo coltivo. Gli uomini, tornati in occasione del festival, costituiscono la manodopera considerata necessaria per l'avvio di una nuova stagione agricola. Sono le rare occasioni durante le quali uomini e donne condividono lo stesso spazio agricolo compiendo due azioni tra loro complementari: mentre gli uomini arano, le donne sarchiano, mentre i primi aprono il terreno in zolle, le seconde, aiutandosi con un *kutllu* (picchetto con un manico in legno), rompono i mucchi di terra liberandoli dalle radici e sassi che affiorano. La loro posizione di lavoro richiede ancora una volta la vicinanza fisica con la terra e l'affidamento esclusivo alle proprie energie corporee. Un altro aspetto che segna la differenziazione nell'uso degli attrezzi consiste nella ritmicità dei movimenti che richiedono. L'intervento maschile con l'aratro è discontinuo e straordinario, rappresenta una rottura del corso ordinario della vita; ancor più oggi, vista la sua coincidenza con il ritorno momentaneo a casa dei migranti e l'arrivo della divinità, l'aratura assume un valore ancor più eccezionale rispetto alle routine di lavoro. L'utilizzo delle energie animali rende più incisivo il loro apporto sporadico.

L'intervento femminile, soprattutto nel caso della sarchiatura a fianco dell'aratura, è facilmente rappresentato come supporto più che agente. I ritmi di lavoro delle donne, infatti, sono dettati da gesti ordinari ininterrotti e ripetuti per lunghi periodi di tempo. Gesti che, avendo il loro fondamento nella quotidianità dell'intervento agricolo, non sono visibili a partire dal valore pubblico associato all'evento rituale ed eccezionale dell'inizio o fine stagione dei coltivi. Gli attrezzi delle donne sono utilizzati e su di essi viene fatta una manutenzione su base quotidiana: ogni giorno si raccoglie foraggio e si potano gli alberi con il *dranti* utilizzato anche per la raccolta; così il *kutllu* è uno strumento ordinario per *kabar utarna* ("tirar fuori gli scarti" dai campi, siano essi erbacce o sassi, sempre presenti); il trasporto da/verso i campi è coadiuvato da *jhalo*, cesti di *ban* (varietà di salice) intrecciati. Si tratta dell'unico strumento di lavoro costruito dalle donne quando portano le mucche e buoi a pascolare, durante il tempo dell'attesa. Il *jhalo*, portato sulla testa, serve per coprire le distanze tra i molteplici spazi di lavoro femminile che possono distare tra di loro anche chilometri: stalla, abitazione, campi. Dalle stalle e verso i campi attraverso il *jhalo* verrà portata la *gobaar* (escrementi del bestiame), mentre dalla casa i semi e gli altri attrezzi di lavoro quotidiano. Nei movimenti dai campi il *jhalo* è di solito pieno di sassi che vengono buttati sulla mulattiera.

Gli attrezzi quanto gli spazi del lavoro agricolo femminile appartengono alla dimensione domestica e quotidiana. La pratica del *pardah* che Mehta definisce come “*seclusion ideologies (...) operationalized by (...)an etiquette of public invisibility*” (Mehta 1996:190), può essere solo formale sulle montagne Himalayane dove l’economia agricola dipende dall’intervento femminile. Le esigenze ecologiche dei terreni montani quanto la natura integrata dell’agricoltura di montagna, richiedono inoltre alle donne di essere mobili e visibili in spazi che valicano la definizione ristretta di casa (*ghar*) come spazio privato. Il significato collettivo attribuito alle geografie lavorative femminili risulta essere una contrattazione con l’ideologia del *pardah* per cui la donna non deve lavorare o accedere ai luoghi pubblici da sola. Si ridefiniscono così i confini tra spazi domestici e quelli lavorativi, tra l’intervento agricolo sui campi e la gestione, cura, assistenza quotidiana degli stessi, tra i tempi lunghi e gestazionali delle stagioni agricole e quelli di interventi ritualizzati, simbolicamente efficaci e collettivamente partecipati.

L’estensione della domesticità agli spazi che a prima vista possono sembrare pubblici e l’inclusione del lavoro agricolo in una rappresentazione delle attività quotidiane/domestiche di ogni donna garhwali sono le contrattazioni sociali del simbolismo agricolo di genere attraverso cui possiamo osservare gli attrezzi di lavoro.

Ritorniamo all’aratro che costituisce l’emblema di attrezzo il cui utilizzo si basa su discriminanti di genere. Alle domande da me poste sul motivo dell’accesso esclusivamente maschile all’aratro, le risposte rimandavano al senso di difesa nei confronti della vita sociale degli attrezzi. “E’ sempre stato così”, “la donna non è abbastanza forte” (affermazione fuori luogo nel contesto rurale del Garhwal dove le donne svolgono i lavori più pesanti), “porta male al raccolto”. La mia prospettiva iniziale, influenzata dalla letteratura femminista che costituiva il mio principale attrezzo di lavoro sul campo, mi portava immediatamente ad identificare la mancanza: le “contadine senza aratro” costituivano un’icona che mi riportava direttamente ad affermare l’invisibilità sociale del ruolo femminile in agricoltura (Riva 2005). Erano gli uomini che potevano iniziare il ciclo agrario e le donne dipendevano dalla loro presenza per avviare ogni altra attività, ritenuta comunque sussidiaria rispetto all’intervento maschile. “La vita sociale degli utensili”, scrissi in un articolo apparso su *Errefe* (Riva 2006:104) (...) “*riconferma* la rappresentazione del lavoro svolto dalle donne come improduttivo e meno ‘importante’. Inoltre scrissi che “Il divieto di arare sancisce a chiare lettere la dipendenza dall’uomo (...) che è anche il proprietario effettivo delle terre” (...); “il monopolio sull’aratura significa il controllo su un’operazione che è generalmente d’importanza critica per un buon raccolto e quindi per un potenziale surplus; esso

conferisce la giustificazione ideologica per il diritto maschile sulla produzione” (ibidem).

Il rischio di questa interpretazione è quello di applicare delle categorie di genere, di produttività, visibilità che sono quelle esibite dalla cultura dominante e, seppur con criticità, di riconfermarle.

Il mancato accesso all'aratro diventava il simbolo di un'invisibilità sociale del ruolo svolto dalle donne nell'economia rurale, del radicamento del loro lavoro nella dimensione domestica e quotidiana che portavano ad una svalutazione collettiva delle fatiche femminili, dell'uso di strumenti di lavoro che presagivano ritmi assillanti di lavoro di per sé improduttivo.

L'invisibilità del contributo femminile alle economie familiari è una categoria analitica femminista che rischia di essere applicata nell'interpretazione di contesti tra loro molto diversificati; rischia, come scrive Mohanty (1984), “di colonizzare la differenza”, di riconfermare i discorsi egemonici sul ruolo delle donne in agricoltura di sussistenza come viene espresso dalla cultura dominante. L'insegnamento più importante di Mohanty per quanto riguarda una metodologia etnografica di genere consiste nell'identificare nei propri interlocutori dei “*real material subjects of their collective histories*” (Mohanty 1986:539) ed essere consapevoli dell’ “*explanatory potential of particula analytic strategies*” (idem: 55). Categorie come quelle di economia di sussistenza/di mercato, invisibilità del domestico/visibilità del pubblico, tecnologie riproduttive/tecnologie produttive, routine quotidiane/ritualità eccezionale che sono state questioni centrali per alcune lotte femministe nel contesto occidentale, possono diventare gli strumenti analitici attraverso cui viene inconsapevolmente filtrata l'esperienza sul campo. L'identificazione degli attrezzi di lavoro femminile come tutto ciò che quelli maschili non sono ha effetti pregiudiziali su i diversi tipi di intervento in agricoltura, dove il lavoro femminile risulta solo una manodopera non specializzata, ausiliaria e improduttiva rispetto a quella moderna maschile. Il concetto di divisione sessuale del lavoro, come scrive Mohanty, “*is more than a just descriptive category. It indicates the differential value placed on “men's work” versus “women's work”*” (idem: 68).

Il desiderio di una rappresentazione politica dell'eccessiva fatica quotidiana delle donne nei villaggi di Jaunpur mi ha portata ad utilizzare degli strumenti di analisi femminista a me familiari e che hanno trovato conferma nelle rappresentazioni dominanti delle relazioni di genere esibite a livello locale. L'invisibilità del lavoro delle donne, l'improduttività nonostante la fatica e l'intensità del proprio intervento sui campi, la dipendenza dagli uomini per le risorse agricole che implicano una transazione monetaria così come per un'eventuale vendita di parte del raccolto, l'estraneità femminile di fronte a

eventuali nuove tecnologie “provenienti da fuori”⁵⁵, sono temi dominanti del discorso pubblico sui ruoli di genere in un paesaggio agricolo montano. Le tecnologie femminili sono identificate in un rapporto esclusivo con il locale, con la tradizione, con la vicinanza alla terra, la quotidianità.

Questa rappresentazione di genere che contrappone contadini con l’aratro/contadine senza, uomini come soggetti di tecnologie produttive, incisive e moderne/donne come riproduttrici di tecnologie “arretrate”, anacronistiche e primitive è legittimata e diffusa dai discorsi e pratiche delle istituzioni dello sviluppo che operano a livello locale. Come il BDO (block development officer)⁵⁶ mi spiega, il problema principale è che le donne ripetono gli stessi gesti senza pensare, rappresentandole come automi senza progettualità agricola. Diverse ONG che implementano progetti di sviluppo rurale nell’area di Tehri Garhwal, mi introducevano alla loro visione dell’arretratezza dell’area come strettamente dipendente ai metodi agricoli tradizionali, caratterizzati da una mancanza di evoluzione tecnica, e dall’assenza di *Manpower*.

Gli attrezzi usati dalle donne sui campi, se descritti a partire dai discorsi dominanti sulla produttività e sul ruolo marginale delle donne in agricoltura, diventano simboli di una quotidianità femminile, dominata dalla natura e fuori dalla storia, esempi tangibili di riproduzione di una relazione inalterata con il locale. L’emigrazione maschile verso i luoghi della modernità e del cambiamento, le immagini urbane del rientro esibite a testimoniare la trasformazione della propria posizione sociale avvenuta con l’allontanamento dal villaggio, accentuano una dicotomia tra ruralità femminile e un processo di civilizzazione maschile, tra la dimensione quotidiana, statica, locale di appartenenza e il movimento come trasformazione, tra un sapere pratico localizzato, tradizionale basato sull’esclusivo utilizzo delle proprie energie fisiche e gli interventi da fuori come frutto di evoluzione tecnologica. Gli attrezzi di lavoro femminile rappresentano l’altro della modernità, una categoria residuale, definita in relazione alla sua mancanza di tecnologia moderna.

Come ci mette in guardia Mohanty (1982), però, non bisogna confondere i discorsi e le rappresentazioni con le vite materiali di soggetti storici; così come Henrietta Moore (1996) ci esorta a non tracciare una relazione di semplice corrispondenza tra le categorie simboliche e le pratiche

⁵⁵ Per tecnologie provenienti da fuori si intendono soprattutto gli input agricoli introdotti in seguito alla rivoluzione verde: *sarkari beej*, semi ibridi (trad. letterale semi del governo), *davay*, pesticidi (letteralmente “medicine”), *yurya*, fertilizzanti chimici.

⁵⁶ Il BDO monitora l’implementazione di tutti i programmi di pianificazione e sviluppo a livello locale (il *blocco* costituisce una suddivisione amministrativa del distretto).

quotidiane che sono, piuttosto, un'interpretazione a partire dalla specificità di ogni posizionamento individuale.

Soprattutto di fronte ad un/a estraneo/a rispetto al contesto locale, come può essere l'etnografo/a, le relazioni di genere vengono presentate con una chiarezza quasi plastica, rigide, immutabili, e condivise. Così anche le interpretazioni dominanti dei rituali pubblici propongono un'immagine indiscussa dei ruoli, spazi d'accesso, delle relazioni di genere nell'economia rurale, del valore del proprio intervento e del tipo di abilità ad esso associata. Il tentativo oggettivante degli/delle informatori/trici che di fronte ad un "outsider" cercano di comunicare una regola, di rappresentare la quotidianità come governata da un ordine indiscusso, si incontra spesso con la tendenza a prendere alla lettera da parte dell'etnografo ciò che ascolta. Ad una prima analisi risulta facile quindi appiattire la molteplicità di visioni ed interessi, di usi e abilità associate agli utensili di lavoro ad una rappresentazione ideologica delle relazioni di genere all'interno del paesaggio agrario.

3.2 Utensili e comunità di pratica

Per una comprensione degli attrezzi di lavoro è necessario quindi non limitarsi alle loro proprietà strutturali, come si trattasse di un sistema autonomo che esiste a priori ma, piuttosto, concentrarsi sul loro uso come pratica esperta e condivisa. L'attrezzo va quindi visto all'interno di un processo di apprendistato dell'abilità e di appartenenza ad una particolare comunità di pratica "che non si definisce solo per le specifiche attività che vengono svolte al suo interno, ma fornisce un *pattern*, una forma relazionale all'interno della quale si condivide un linguaggio del corpo, un codice simbolico, si manipolano strumenti" (Grasseni, Ronzon 2004: 207). E' nella comunità di pratica, infatti, che sono depositate le routine quotidiane, che si è iniziati all'uso appropriato degli attrezzi ed educati all'abilità come valore sociale connesso al proprio specifico posizionamento. E' a partire dallo sforzo di appartenenza alla comunità, dal desiderio di farne parte come membro competente e socializzato ai valori condivisi, che possiamo avvicinarci alla dimensione pienamente relazionale, socializzante, valoriale degli attrezzi di lavoro. Imparare ad utilizzarli in modo abile, competente e diversificato è un processo di apprendimento che comporta una "partecipazione guidata" (idem: 185) alla comunità, alle relazioni, valori, estetiche su cui si basa. "Imparare a fare" assume il valore collettivo di "entrare a far

parte". Il processo di apprendimento segna, quindi, il percorso individuale di divenire un soggetto pienamente socializzato. Inoltre, la dimensione temporale in cui è inserito l'apprendimento di un sapere incorporato ha a che vedere con i cicli di vita, con la ridefinizione della propria posizione identitaria attraverso la co-partecipazione. L'iniziazione a nuovi attrezzi e attività porta sempre con sé l'emozione di un riconoscimento identitario e di un continuo processo del proprio divenire sociale prendendo posto in una complessa rete di relazioni. Gli attrezzi di lavoro e il loro uso, così come le abilità incorporate che implicano attraverso il loro uso quotidiano, per essere compresi nella loro dimensione dinamica e identitaria dovrebbero essere inseriti in quello che Ingold (1993:158) definisce *taskscape*, ovvero uno scenario di compiti condiviso nel processo di abitare un luogo come risorsa primaria (materiale quanto identitaria). L'abilità e l'uso di attrezzi fanno quindi parte integrante del paesaggio percepito da ogni specifica comunità di pratica.

La partecipazione alla comunità di pratica femminile ha inizio con un movimento e una trasformazione radicali sanciti dal principio di residenza virilocale: è la donna che, dopo il matrimonio, cambia luogo di residenza, dal villaggio della famiglia natale (*mait*) a quello della famiglia del marito (*sasural*). La trasformazione che riguarda la donna dopo il matrimonio viene rappresentata come un viaggio, esistenziale oltre che geografico, senza ritorno, come un allontanamento definitivo dai luoghi della propria fanciullezza, dagli spazi affettivi prematrimoniali, dal contesto ecologico del villaggio di origine⁵⁷. Il divenire donna implica un cambiamento del paesaggio familiare, un radicamento al nuovo spazio attraverso pratiche esperte e un processo di *enskilment* (Ingold 2001) in una comunità di pratica femminile. È il movimento che sta alla base del divenire donna: non si è "donne", *orat*, quando si partecipa a un paesaggio pre-matrimoniale, ma piuttosto *kumari*, ragazze. Il cambiamento della propria posizione, da *kumari a orat*, ha come preconditione quella che viene descritta come iniziazione alle relazioni di autorità e di apprendimento all'interno della comunità di pratica femminile.

L'arrivo alla *sasural* (famiglia del marito) da parte della giovane sposa viene accompagnato da un rituale performato dalle donne del villaggio. La *bhwari* (nuora) viene portata dalle donne di diverse età e relazioni parentali, ma definite tutte dalla comune appartenenza al luogo di residenza, alla sorgente di acqua (*sota*) più vicina al villaggio. Dopo aver raccolto dell'acqua fresca, la giovane donna viene accompagnata alla casa del marito dove se ne servirà per lavare i piedi alla propria suocera, *sasu*. Si

⁵⁷ In realtà, il rapporto della *dyiani* (figlia sposata) con la *mait* rimane un punto di riferimento costante, geografico, emotivo e rituale, nel tempo; nonostante la rappresentazione dominante di uno sradicamento dal luogo natale e una trasformazione esistenziale (l'argomento verrà ripreso più avanti in questo capitolo)

tratta di un rituale performato ai margini della cerimonia di matrimonio ma che segna il momento in cui la nuova arrivata viene iniziata alla comunità di pratica femminile e alle sue relazioni di autorità e apprendistato. La relazione *sasu-bhwari*, suocera e nuora, è particolarmente significativa per quanto riguarda il processo di radicamento in un paesaggio familiare. E' stata anche l'icona di relazione in cui sono stata ironicamente inserita quando iniziai l'etnografia sui campi. Il mio tentativo di partecipare alle attività quotidiane delle donne, di acquisire delle abilità, di stabilire relazioni di apprendistato con le donne più esperte/radicate, e di rispettare le gerarchie interne alla comunità di pratica, erano accompagnati da commenti divertiti che mi facevano in cerca di una "sasu" (e quindi di un marito). La partecipazione al paesaggio agricolo veniva codificata in termini di relazioni familiari e soprattutto implicava una relazione inter-generazionale di apprendimento tra donne, un tentativo di prendere parte al contesto di agricoltura familiare.

I giudizi espressi sulle nuore fanno spesso riferimento alle *bhwari* in termini di mancanza di abilità, come se dovessero imparare tutto ciò che le renderà, nel tempo, una brava sposa, madre ed eventualmente suocera. Il riferimento alla pratica inesperta nei lavori agricoli e routine quotidiane risulta particolarmente significativo nel definire ciò che, nell'ottica della suocera, ancora manca alla giovane sposa per radicarsi definitivamente al locale, ad una nuova geografia condivisa nel villaggio del marito. La negoziazione dell'appartenenza della donna allo spazio locale avviene, quindi, attraverso quella che viene rappresentata come iniziazione alle pratiche agricole.

Durante il matrimonio (*shaadi*), che copre la fascia temporale di tre giorni e che si articola spazialmente intorno alle distanze geografiche tra i villaggi rispettivi della sposa e sposo, le comunità di pratica femminile assumono un importante ruolo iconografico e simbolico rappresentando l'arrivo effettivo della giovane donna alla *sasural*. Il movimento da fuori, viene scongiurato attraverso una rappresentazione del lavoro quotidiano delle donne, per mezzo del quale la giovane sposa prenderà il proprio spazio nelle relazioni familiari e di residenza. La partecipazione al *baraat* (processione) durante il quale la futura sposa viene portata su di un palanchino verso il nuovo spazio di accoglienza, è una prerogativa maschile; il movimento viene affidato agli uomini. Nonostante le attività svolte dalle donne siano quelle di tutti i giorni (*kuttana*: macinare il riso, curcuma, *silai* macinare il daal, cucinare *askia*), la loro esecuzione collettiva durante le giornate di matrimonio assume un valore simbolico particolare. Sfogliando i sempre più dettagliati album fotografici dei matrimoni che si svolgono nell'area di Jaunpur, si può rintracciare tutta una sezione dedicata alle donne che posano di fronte alla macchina fotografica impugnando gli attrezzi di lavoro. L'atto di farsi immortalare in foto collettive con gli strumenti che

accompagnano le routine quotidiane (soprattutto gli attrezzi che riguardano la trasformazione del raccolto agricolo in cibo: il *ghinzali*, utilizzato nel luogo pubblico *dell'aukli*, dove il ciò che deve essere polverizzato- riso, mandua, jhangora, curcuma, etc- viene riposto in un buco scavato nella roccia e macinato facendo pressione con un pesante bastone battuto a turno; il *chakki*, una macina in pietra per trasformare le lenticchie) ci fa intuire un diverso valore condiviso degli attrezzi da lavoro che non risponde necessariamente alla rappresentazione dominante di “mancanza”, improduttività, marginalità. Il rituale del matrimonio, che sembra essere dominato dall'importanza socialmente attribuita al movimento come momento di passaggio e di trasformazione, è strettamente connesso anche al “modo di fare località”, di entrare in un nuovo paesaggio condiviso e di imparare a prenderne parte attivamente attraverso un processo di apprendistato, riconoscendone la propria comunità di pratica di riferimento.

La diversificazione degli attrezzi, le modalità di accesso al loro uso segnano anche le relazioni di autorità femminile all'interno della stessa comunità di pratica. Le attività di selezione, conservazione e di gestione delle risorse alimentari risulta essere una prerogativa esclusiva delle *sayani mahila*, donne anziane (l'anzianità non viene riferita alla dimensione anagrafica quanto relazionale rispetto alle altre donne dell'unità familiare con cui si condivide la residenza). Così come gli attrezzi e le tecniche connessi alla scelta del raccolto destinato a diventare semenza per l'anno successivo, all'identificazione del contenitore adatto per la conservazione dei coltivi differenziati in base alle loro qualità e all'utilizzo a cui verranno destinati (per esempio, mentre per la conservazione dei semi delle lenticchie si utilizza una brocca di terra o una zucca secca svuotata, per la stessa varietà ma destinata ad uso alimentare vengono utilizzati i granai in legno incastonati nelle pareti delle camere da letto-*kotar-bhandhar*-), alle tecniche diversificate per preservare i grani dall'attacco dei parassiti (nel caso del grano, per esempio viene protetto dalle termiti mescolandolo con delle foglie di noce, mentre per le lenticchie ungendole con olio di senape), sono sfere di competenza femminile che riguardano solo le donne che ricoprono una posizione autorevole all'interno della famiglia. Le mani della donna anziana sono ritenute di buon auspicio (*shubh mana jata hai*) per mettere-togliere (*rakhna-nikalna*) i raccolti dal granaio; solo nelle sue mani si dice che ci sia *barkat*, “poco che diventa sufficiente per tutti”. I movimenti appropriati delle riserve di grani seguono sia le fasi lunari che solari: *sankranti*, il primo giorno del mese solare, e *puṇnima*, luna piena scandiscono i tempi di buon auspicio per l'estrazione delle risorse dal granaio.

La gestione delle risorse alimentari, gli attrezzi e i luoghi ad essa connessi, diventano quindi un importante discriminante delle relazioni di autorità femminile, dei ruoli assunti dalle donne secondo il proprio posizionamento all'interno dello stesso nucleo familiare.

Per comprendere l'importanza sociale delle attività legate alla conservazione e pianificazione nella gestione delle risorse alimentari è necessario abbandonare la dicotomia domestico/pubblico che spesso indirizza le analisi dei ruoli di genere all'interno del sistema familiare di produzione agricola. A partire dalle pratiche quotidiane, dagli atti non formalizzati dai rituali pubblici o ostentati dall'ideologia maschile, possiamo riconoscere come i movimenti da/per il granaio costituiscano un importante aspetto della vita sociale dove *alcune* donne diventano soggetti indiscussi. Sempre partendo dal significato assunto all'interno della comunità di pratica femminile, possiamo riconoscere come l'abilità delle *sayani mahila* nel conservare e gestire le riserve di cibo sia una competenza indispensabile per sostenere le reti di scambio su cui si basa la vita collettiva, e che spesso superano i confini fisici e relazionali del villaggio. Seguendo gli scambi orchestrati dalle donne anziane, infatti, si può ricostruire una geografia di relazioni non rappresentate nel sistema di parentela basato esclusivamente sulla residenza virilocale; relazioni come percepite da una comunità di pratica femminile e che spesso direzionano gli scambi di lavoro, le relazioni di aiuto e di ospitalità, il mantenimento di legami parentali con la propria *mait* nonché la famiglia di origine delle donne del nucleo di residenza. Come si può intuire dal flusso di risorse alimentari che segue i ritorni alle *mait*, le donne anziane hanno il potere sociale di ridefinire, dal loro punto di vista e in modo pragmaticamente dinamico, le relazioni importanti (dal punto di vista della sicurezza alimentare nel lungo periodo, delle relazioni affettive, della reciprocità degli scambi, della mobilitazione della forza lavoro altrui) da sostenere anche al di fuori del proprio villaggio di residenza.

Anche le mie partenze dal villaggio erano accompagnate da borse di lenticchie, riso, sesamo, peperoncini, oltre che a semenze di vario tipo. Si tratta di risorse alimentari cruciali nelle pratiche di sussistenza agricola e che possiamo identificare come il frutto delle attività stagionali sui campi. Erano le donne anziane di ogni famiglia che, attraverso "il dono" rafforzavano i legami di reciprocità e affettività nei miei confronti in base all'aiuto da me fornito sui campi e le relazioni di simpatia e reciprocità instaurate nella quotidianità.

Anche se è verosimile che la donna debba prendere parte allo spazio geografico e parentale del marito, riconoscere e rispettare il sistema di relazioni formalizzate all'interno della comunità patriarcale di residenza, non bisogna sottovalutare le relazioni di autorità all'interno della stessa comunità di pratica femminile che si fondano sull'abilità acquisita di gestione delle riserve in un significativo network relazionale informale. Soprattutto in un contesto che punta all'invisibilità pubblica delle donne, è facile da parte dell'antropologo/a fermarsi ad una rappresentazione dell'abilità agricola della donna come completamente dipendente dall'intervento, abilità, gestione, sistema di proprietà e autorità maschili.

Risulta “naturale” enfatizzare la rappresentazione delle “donne senza aratro”, una vita sociale degli attrezzi femminili come sussidiari, inefficaci, la manodopera femminile come *unskilled* e dipendente dalle decisioni maschili nonchè senza controllo alcuno sul frutto del proprio lavoro.

E’ a partire dalla quotidianità, dalla differenziazione della vita sociale degli attrezzi secondo una visione interna alla comunità di pratica, dalla gestione informale delle risorse e delle relazioni di aiuto, che possiamo quindi riconoscere la dimensione praticata (e non rappresentata pubblicamente) dell’abilità femminile.

Per concludere, ritorniamo al momento dell’aratura performato pubblicamente durante i rituali di *Dubri* e *Toulu*. Anche se l’azione ritualizzata dell’intervento congiunto di uomini e donne sui campi per iniziare la stagione agricola è caratterizzata da una rappresentazione gerarchica delle tecnologie maschili e femminili, dell’abilità tra comunità di pratica basate sul genere, e da una vita sociale degli attrezzi che sembra non lasciar dubbio all’invisibilità delle contadine, possiamo intravedere in controluce il ruolo svolto dalle donne nella gestione e mobilitazione della forza lavoro. Molto spesso gli uomini che tornano in occasione della celebrazione del raccolto e che preparano attraverso l’aratura i campi alla futura stagione non sono i soggetti che hanno maggiore autorità all’interno della comunità di pratica maschile. Oggi, l’aratura è affidata per lo più ai ragazzi, mantenendo la divisione di genere ma invertendo le relazioni di autorità. Sono, infatti, le donne più “anziane” che mobilitano le forze di lavoro dei giovani uomini e non solo all’interno della dimensione propriamente privata. Sempre più le famiglie vedono l’assenza prolungata nel tempo del “capofamiglia” definito secondo canoni patriarcali e virilocali. La ritualità che richiede l’intervento maschile all’inizio della stagione agricola come fondamento di genere delle relazioni sui campi viene messa in discussione dalla mancanza effettiva della manodopera maschile. Dal punto di vista della comunità di pratica femminile, l’aratura diventa un aspetto critico della produttività agricola: dove non c’è disponibilità di manodopera maschile e non si hanno le possibilità economiche di far svolgere il lavoro su pagamento, la stagione agricola rischia di non poter neanche prendere avvio. Per questo motivo, l’assenza degli uomini viene compensata dalla capacità relazionali, di scambio, supporto e mobilitazione informale della forza lavoro messe in atto dalle donne più autorevoli all’interno della comunità di pratica femminile. I giovani uomini durante i giorni di aratura diventano una risorsa non solo familiare ma che compensa l’assenza di uomini sposati seguendo reti di collaborazione femminile.

E’ così che l’attuale dimensione gerarchica dell’uso sociale degli attrezzi performato a livello pubblico può assumere un altro significato se guardato controluce, a partire dalla gestione all’interno di

una comunità di pratica femminile della manodopera maschile attualmente disponibile.

3.3 Movimenti divini

Per “*jaat*”, pellegrinaggio, non bisogna intendere esclusivamente il movimento *verso* la divinità, uno spostamento fisico-spirituale, un’ascesa-ascesi verso luoghi 'extra-ordinari' dal potere intrinseco e che consentono una comunione con il divino⁵⁸. In questi casi, come suggerisce Sax, il movimento stesso del pellegrino risulta essere un rito efficace che conferisce la forma ad un paesaggio sacro: “by journeying to these powerful places (...) pilgrims achieve some kind of transformation, either themselves or in their circumstances (...) pilgrimage places can themselves be created or transformed by the actions of pilgrims” (cfr. Sax 1990: 492). E' il movimento *verso* che traccia una geografia sacra che ha il potere di trasformare chi lo pratica, chi rientra nel suo circolo affettivo e familiare, quanto i luoghi che attraversa.

I movimenti e la geografia rituale che intendo prendere in considerazione non evocano il potere di luoghi trascendenti, non rimandano alla capacità individuale di tracciare spazi 'altri' a partire da sé ed il proprio movimento sofferto di 'ascesi'; non hanno a che fare con la distanza dalle attività e spazi del quotidiano, con l'astinenza da cibo e dalle relazioni sociali.

Spesso i pellegrinaggi che caratterizzano le aree himalayane sono un percorso, *yatra*, compiuto dagli abitanti delle montagne *con* la divinità localmente venerata; mossa su di un palanchino (*palki*) la divinità transita *all'interno* della propria area di influenza che di solito si estende a 4-5 villaggi. Il pellegrinaggio di *Naag Devta*, la divinità serpente, il *devi devta*⁵⁹ venerato a livello locale e considerata

⁵⁸ Il Garhwal assume un particolare significato per gli Hindu proprio perchè rappresenta un luogo di pellegrinaggio e la sua geografia risponde ad un paesaggio sacro. I principali luoghi pellegrinaggio includono Haridwar, dove il Gange entra i piani del Nord India, luogo considerato sacro dove viene svolto ogni 12 anni il kumbha mela (Sax 1987); Jamnotri, la sorgente del fiume Yamuna sulle cui rive, nei piani dell'India del Nord, nacque Krishna; Gangotri, ritenuta la sorgente del Gange; Kedarnath, considerato uno dei dodici *dyotirlinga* o “linga di luce”, manifestazioni della grande divinità di Shiva. Il luogo di pellegrinaggio più rinomato è Badrinath, uno dei quattro *dhaam*, ovvero “dimore” della divinità, (le altre sono Jagganath nella città di Puri, sulla costa orientale dell'Orissa; Rameshvaram in Tsmil Nadu e Dwarika nell'Occidentale stato del Gujarat).

⁵⁹ Così scrive Berti a proposito del *Devi Devta*: “*dev?-devt? È cosi?* si differenzia da una "divinità di lignaggio",

Claudia Mattalucci 18/4/10 11:36

Commenta [4]: Qui non si può aggiungere una parola che rafforzi l'unità del capitolo facendo riferimento agli utensili-oggetti-veicoli divini? Idem nel testo, dove ne parli, potresti però mettere un po' più in evidenza l'associazione corpi+cose o utensili divini.

una delle molteplici forme assunte da Shiva, si snoda come una staffetta il cui percorso è contrattato di anno in anno creando, così, una circolarità nelle precedenze dell'arrivo della divinità nei rispettivi villaggi. Il territorio definito dai movimenti del *devi-devta* non è fisso nel tempo, ma segue la variabilità tutta mondana delle relazioni di affinità tra i villaggi⁶⁰. Scontri del tutto mondani, come sulle precedenze nel percorso o sul rinnovamento del palanchino, possono trasformare la geografia rituale, attraverso cambiamenti del pellegrinaggio divino.

Naag Devta "arriva" (*Devta andi*) per celebrare *Toulu* in *beisaak*⁶¹ periodo primaverile quando è pronto il grano e le varietà di miglio e verso la fine del periodo monsonico, nel mese di *asoj*, tra la metà di settembre e metà di ottobre, per *Dubri* che anticipa i raccolti principali di riso, miglio e legumi. Un palanchino costituito da due legni lunghi circa due metri su cui è riposto il *doli* (effigie) della divinità, ornato da stoffe dorate e sonagli che ricordano l'abbigliamento delle giovani spose, consente il movimento di *Naag Devta* insieme agli uomini, che "vanno a prenderla" per portarla al proprio villaggio. Il palanchino, afferrato da due uomini alle quattro estremità della coppia di pali che lo sostengono, consente lo spostamento della divinità nello spazio ma anche il movimento su se stessa in una danza (*Nag Devta nach raha hai*, *Naag Devta* balla) che è incarnazione e veicolo al tempo stesso di benevolenza divina (*Nag Devta kush hai*, è contenta). I piedi e le mani umane diventano condizione per la contentezza divina, il corpo uno strumento di danza e di messa in atto .

L'assenso corporeo dei partecipanti, come scrive Sax (2002:12) a proposito del pellegrinaggio di Nanda Devi (parte montuosa dell'Uttarakhand che confina con il Tibet), è necessario alla riuscita⁶² del

onorata a livello familiare, per il fatto di estendere la sua influenza su tutti coloro che abitano all'interno del suo territorio, indipendentemente dalla parentela o dalla casta" (...) Un *dev?~devt?* può anche "incarnarsi" in un palanchino, che viene portato sulle spalle dai devoti in occasione delle feste di villaggio".

⁶⁰ Il cambiamento dello *yatra* di *Naag Devta* viene imputato a scontri tra villaggi sulle precedenze, sul rinnovamento del *doli* (il palanchino che incarna il *devi-devta*). Nel corso del tempo un villaggio può essere incluso o escluso dal territorio in cui il *doli* di *Naag devta* transita riformulando le aree di influenza. Berti (2003) partendo dalla ricerca di campo compiuta nell'Himachal Pradesh, mette in evidenza come, nel corso di diversi periodi storici, il territorio e le aree di influenza o area tutelare (*har*) dei *devi-devta*, siano stati pensati, organizzati e trasformati secondo una pluralità di logiche rituali, politiche, fiscali, amministrative, elettorali.

⁶¹ Secondo il calendario garhwali che viene utilizzato sia per scandire i momenti rituali che per le attività agricole, *beisaak* è il periodo tra il 15 aprile e il 15 di maggio mentre *badon* spazia tra il 15 agosto e il 15 settembre.

⁶² Il riferimento alla *riuscita*, al *fallimento* e al *rischio* connessi alla performance rituale verranno esplicitati più oltre, nella descrizione dell'approccio performativo al rituale come prospettiva teorica da me adottata nell'analisi dei rituali di propiziazione all'abbondanza. Posso qua anticipare ciò che si intende per natura performativa del rituale enfatizzando il

rituale; come ci suggerisce Bourdieu (1990:68) “practical belief is not a state of mind, still less a kind of arbitrary adherence to a set of instituted dogmas and doctrines (believes) but rather a state of the body”. Il corpo non è semplicemente espressivo ma creativo, i suoi movimenti non sono strumenti esplicativi di una realtà essenziale ma sono efficaci, danno forma a relazioni più che rivelare significati. La partecipazione corporea è la condizione stessa per la riuscita del rituale: il rischio di non riuscita mi veniva descritto come mancata condivisione delle danze di *Naag Devta*, l'estinzione veloce dell'eccitazione che l'arrivo della divinità porta con sé, la mancanza di corpi su cui *Naag Devta* potesse “aderire” (*lagna*) e sui quali potesse ballare. Possiamo rintracciare una diversificazione dei movimenti divini in relazione alla corporeità umana durante i pellegrinaggi di *Naag Devta*: lo spostamento nello spazio da un villaggio all'altro, la danza su se stessa della divinità e la sua aderenza ai corpi umani (*devi-devta lagta hai*).

Sono gli uomini *rajput*⁶³ che si occupano degli spostamenti di *Naag Devta* da un villaggio all'altro al momento del tramonto: si tratta di movimenti *verso* e non *dal* villaggio, si va a prendere il *devi-devta* per portarlo a sé e non per allontanarlo. All'imbrunire successivo il *doli* seguirà gli uomini di un altro villaggio compreso nel percorso dello stesso *yatra* divino. Solo il ritorno finale al *mandir* (tempio) dove il *doli* viene riposto per uscire solo due volte l'anno, verrà seguito, oltre che dal *pundit* e dall'*ouji*⁶⁴, anche dagli uomini (per lo più ragazzi) dei diversi villaggi che intendono accompagnarla nel viaggio di rientro al suo tempio. Mentre il movimento della divinità, viene affidato agli uomini, alle donne compete il “ruolo gestazionale” (Bourdieu 1999) di preparazione del terreno per il passaggio della divinità. Dai confini verso il centro del villaggio (*chonri*), le donne versano a terra il *panchamirt*, un

suo carattere creativo e interattivo come “processi di pratica” (Schieffelin 1998:194): il rituale piuttosto che come espressione di una realtà essenziale e messa in atto di un sistema di rappresentazioni e significati, verrà inteso come processo di ricostruzione dell'unità del villaggio come “a complex biomoral entity made up of place, soil, persons and history” (Sax 2002:48).

Dubri quanto *Toulu* non verranno presi in considerazione come espressioni simboliche rituali della natura stessa abbondanza ma come creazione, riaffermazione, messa in atto dei “mondi collettivi di sapere e relazioni” (idem: 6), di quel paesaggio locale che ne costituisce la sua stessa preconditione. “The ritual”, seguendo l'approccio performativo, “is seen as helping to shape the world rather than being passively shaped by it” (Sax 2002:5).

⁶³ I Rajput sono “members of the warriors class (*ksatriya varna*). In Garhwal, the various castes that make up this class are collectively known as Rajputs. They are politically and economically dominant, and like dominant castes elsewhere in India, they fulfill the “royal function” in several important respects (...). Close attention to the Rajput's language and practices reveals that they consider themselves to be like Brahmins in certain important respects” (Sax 2002: 93).

⁶⁴ L'*ouji* è un suonatore, rigorosamente appartenente al genere maschile, della casta degli *harijan* (*dom* o intoccabili).

liquido considerato purificatore e costituito da cinque elementi: burro, urina di mucca, miele, yogurt, latte.

Il movimento della divinità è impensabile senza almeno un *ouji*, i suonatori che intervengono in ogni rituale pubblico. Gli *ouji*, suonano il *dhol*, un tamburo a due facce suonato con un bastone (eventualmente accompagnato dal *damaaum*, una specie di timpano suonato con due bacchette), che scandisce i tempi rituali cruciali della collettività: fiancheggiano il palanchino degli sposi durante il *barat* (processione) matrimoniale, annunciano l'inizio dei riti di primavera durante il mese di *chait* (metà marzo-metà aprile)⁶⁵, ma soprattutto con i loro suoni ritmici “fanno ballare la divinità” dal momento in cui esce dal tempio fino a quando ci ritorna. Per giorni si può seguire il percorso di *Naag Devta* attraverso le mulattiere che portano da un villaggio all'altro solo ascoltando le direzioni sonore del *dhol*. Durante i rituali di propiziazione all'abbondanza che precedono il raccolto, per una settimana si costituisce un vero paesaggio sonoro che conferisce un senso di connessione ai villaggi in cui *Naag Devta* transita. È ancora il ritmo imperterrito del *dhol* anche a notte fonda che fa intuire il rituale ben riuscito: se l'*ouji* da una parte ha l'abilità di far ballare la divinità, è anche vero che le percussioni si affievoliscono fino a tacere se non intervengono performativamente sui corpi. Il corpo, come scrive Sax (2002: 54) a proposito della danza rituale del Pandav Lila⁶⁶ che mette in relazione in Mahabharata ai dettagli mondani della vita contadina, “believes in what it plays at”; il *dhol* diventa così il mezzo indispensabile per rendere la credenza uno stato del corpo, “un dato di fatto” e non solo della mente. È l'espressione corporea che rende il rituale convincente e collettivamente ben riuscito; è attraverso la performance corporea che i significati vengono formulati in uno spazio sociale più che cognitivo (Shieffelin 1985)⁶⁷.

⁶⁵ Cerimonie di primavera sono i Phul Dalna, durante i quali i bambini del villaggio raccolgono fiori all'alba e lei pongono di fronte alle porte dei familiari e conoscenti. Il Phul Dalna viene portato a termine con la preghiera collettiva a Popria Sankrant, il primo giorno del mese di Beisaak (aprile-maggio) performata dai bambini del villaggio.

⁶⁶ Tambiah a proposito della natura performativa del rituale fa riferimento all' “uso forzato di determinati strumenti e mezzi di comunicazione come modo per attivare lo straordinario, l'extramondano”(1995:128). *I lila* (giochi e drammi divini) , sempre secondo Tambiah, consentono agli dei di diventare manifesti in questo mondo e in quanto tali rappresentano un'esperienza intensificata del divino. L'azione rituale, seguendo le intuizioni di Tambiah non è né derivante né secondaria rispetto alle credenze. È proprio qua che risiede il carattere creativo (o, appunto, performativo) del rituale come “mezzo per trasmettere significati, per costruire la realtà sociale, per creare e portare alla luce lo schema cosmologico stesso” (idem: 132). La credenza di per sé non basta per spiegare adeguatamente la forma dell'evento rituale. Richiede la messa in atto che implica sempre un elemento di tensione, incertezza e fortuità.

⁶⁷ Ritengo importante fare riferimento alla teoria performativa del rituale elaborata da Shieffelin (1985: 709) secondo

Il ballo del *devi-devta* è quindi un'attività congiunta della capacità di trasportare dei ritmi *dhol* quanto della disponibilità dei corpi stessi ad essere trasportati nella danza. Non si tratta di un ballo collettivo, non tutti ballano, anzi, la maggior parte dei partecipanti al rituale osservano anche se sarebbe inappropriato far riferimento alla dimensione passiva e inefficace dell'osservazione. La natura processuale, interattiva e rischiosa della performance rituale fa sì che l'espressività appartenga alla situazione e non ai singoli soggetti che la mettono in atto: non basta che *Naag devta* balli o che aderisca a qualche corpo; la riuscita del rituale è collettiva, rimanda ad un orizzonte di senso ed emozionale condiviso. Come scrive Shieffeling (1998), il potere della performatività sta nel suo carattere interattivo e quindi nella natura della relazione tra performer e gli altri partecipanti al rituale.

L'osservazione partecipante ai balli di *Naag devta* ha significato riconoscere la concezione etnocentrica occidentale della relazione teatrale tra *performer* e *audience*: non c'è chi guarda e chi performa in un rituale riuscito. Prendere parte al rituale richiede di riconoscere la diversificazione delle forme di partecipazione appropriate al proprio posizionamento oltre che alla natura dei diversi movimenti incarnati della divinità.

Posso spiegare meglio questo aspetto facendo riferimento ad una forma di incompienza cui ho dato adito un mio modo di partecipare all'arrivo di *Naag Devta* a Khera, il villaggio principale dove ho compiuto la ricerca di campo. Il suono del *dhol* e il ballo del *doli* avevano creato un'eccitazione collettiva, i bambini correvano e saltavano intorno alla divinità; le donne buttavano *panchamirt* e si riunivano in cerchio lasciando lo spazio necessario a *Naag Devta* per ballare su se stessa; gli uomini si avvicinavano e si alternavano al palanchino per creare i movimenti oscillatori di *Naag Devta*.

I miei pregiudizi sulla partecipazione mi avevano portato a muovermi a ritmo di musica; partecipare per me voleva dire prendere parte attivamente attraverso i movimenti del mio corpo e non semplicemente "osservare" passivamente uno 'spettacolo', una performance a me esterna ed estranea. Le timide danze attraverso cui cercavo di prender parte al rituale crearono lo scompiglio delle donne che mi circondavano che preannunciavano l'adesione di *Naag devta* al mio corpo, una performance partecipativa ben più complessa per risultare efficace, coinvolgente e "convincente". Mi sono immobilizzata ed ho iniziato ad osservare per comprendere come partecipare in modo appropriato. Mentre i balli di *Naag Devta* su se stessa vengono accolti con la creazione di un senso diffuso di leggerezza emotiva ed allegria, osservando a mani giunte il *doli* che sovrasta i due portatori, quando il

cui la " performance does not construct a symbolic reality in the manner of presenting an argument, description or commentary. Rather it does so by socially constructing a situation in which the participants experience symbolic meanings as part of the process of what they are already doing".

devi-devta aderisce o balla *sui* corpi, si crea un'atmosfera preoccupata, intimorita e di notevole trasporto emotivo che porta con sé l'insicurezza sui risultati. Mentre sono gli uomini che fanno ballare la divinità, sono soprattutto le donne⁶⁸ che ne incarnano il ballo in forme di possessione. La danza viene annunciata dal processo di adesione della divinità al corpo durante il quale il prescelto/la prescelta inizia a tremare come se la propria volontà cedesse progressivamente ai lievi movimenti sincopati. I lunghi capelli delle donne vengono liberati dalle trecce e dai lacci e lasciati cadere disordinatamente sulle spalle e sul viso, lasciando solo intravedere uno sguardo perso nel vuoto e gli occhi rivolti verso l'alto. L'adesione completa di *Naag Devta* fa sì che il/la *dungadi* (medium)⁶⁹ si lanci a braccia levate in mezzo al cerchio costituito dai partecipanti al rituale. La perdita di controllo individuale si dissolve in una danza che viene accolta e alimentata come fenomeno collettivo.

3.4 Credibilità rituale: dal corpo alla collettività

Il rituale efficace è quello durante il quale la collettività non solo consente, ma sostiene ed incita *Naag Devta* a ballare liberamente, senza vincoli mondani, nei corpi; durante il ballo di un rituale partecipato e riuscito, infatti, “si sfida[no] gli stessi concetti di persona e di identità che le culture si danno” (Pennacini 2001: 10). La danza sfrenata della divinità, infatti, interviene performativamente sui corpi, mostrando la natura “umana” e arbitraria dei processi quotidiani di socializzazione del corpo, il

⁶⁸ Non tutte le donne ma solo quelle sposate e tra queste ci sono quelle “predisposte”. In genere ci si aspetta che la divinità aderisca su alcuni corpi e non su altri; o meglio, si riconosce la predisposizione di alcuni corpi ad accettare e far aderire *Naag Devta*, a poter affrontare il rischio sociale della non riuscita. La predisposizione femminile alla “possessione”, che viene localmente intesa come “danza”, *naach*, osservata durante i periodi di campo, ridulta in contrasto con quanto rilevato da altri studi sui rituali nel Garhwal (Cfr. Sax 1990, 2001; Berreman 1963). Ciò che intendo sottolineare è che la dimensione di genere per quanto riguarda la partecipazione al rituale non è definita a priori ma risponde anche alle specifiche caratteristiche del villaggio e delle singole persone che ne prendono parte. Gli studi di Berreman si riferiscono ad un periodo antecedente al massiccio flusso migratorio maschile dalla regione che, nella prospettiva da me adottata, ha influito radicalmente sulle relazioni di genere all'interno del villaggio, sia per quanto riguarda la vita quotidiana quanto la percezione dei momenti rituali del villaggio. La maggiore partecipazione femminile ai riti di “possessione” non è da generalizzare al contesto del Garhwal ma si può ritenere specifica alla dimensione localizzata dell'esperienza etnografica.

⁶⁹ Sax nel suo libro “dancing the self” fa risalire la parola *dungadi* utilizzata in Garhwal per identificare il medium attraverso cui la divinità danza al significato locale di piccolo cavallo; è convinzione diffusa che le divinità “montino” i loro medium come dei cavallerizzi.

carattere volubile e tutto mondano degli atteggiamenti considerati appropriati al proprio sesso⁷⁰. Nell'incarnazione ed invocazione ritmica della divinità, il genere con i suoi caratteri distintivi che lo rendono socialmente operativo e quindi “accettabile” nella quotidianità, si allenta fino a sparire nel gesto pienamente divino dove non assume più un valore performativo. La stessa definizione di *devi-devta* (che mette insieme la denominazione femminile e quella maschile di divinità), la sua iconografia non riconducibile ad alcuna distinzione sessuale⁷¹, e le variabili declinazioni di genere degli aggettivi comunemente ad esso/essa associati, sembrano sfidare il carattere performativo del genere assunto nella vita di ogni giorno⁷².

Le donne su cui balla il *devi devta*, intossicate dall'entusiasmo ed euforia collettivi che rendono ludico lo sconfinamento dei limiti della normalità (Cfr. Forni, Pennacini, Pussetti 2006), si lasciano andare in mimiche ed atteggiamenti aggressivi spesso afferrando i pendagli del

e tirandolo a sé con forza, sotto lo sguardo indifferente dell'Ouji che continua a suonare lasciandosi stratonare. A volte l'aggressività femminile durante il ballo veniva rivolta agli eventuali uomini su cui si divertiva a danzare *Naag Devta*. Mimiche violente, movimenti incontrollati, sguardi diretti, vicinanza fisica, urla di sfida, mi facevano tanta più impressione quanto andavano contro gli atteggiamenti da me stessa progressivamente incorporati durante i periodi di campo. Infatti l'autorità maschile viene comunemente esibita attraverso gesti, posture, timbri di voce femminili che esprimono timidezza, sottomissione, auto-controllo, modestia sessuale. In questo senso percepivo la performance

⁷⁰ Bourdieu (1999: 13) quando parla del genere in termini di “*habitus* sessuati” acquisiti attraverso mimesi pratica (quindi non consapevole), intende “l'incorporazione degli schemi di percezione e di valutazione frutto delle strutture storiche dell'ordine maschile”. Secondo Bourdieu infatti la divisione sessuale sembra rientrare “nell'ordine delle cose”, risultando scontata, indiscutibile e assolutamente legittima, proprio perché funziona allo stato incorporato nei corpi, negli *habitus* degli agenti, rendendo naturali le percezioni arbitrarie del mondo sociale. E' il mondo sociale infatti che, secondo il sociologo francese, “costruisce il corpo come realtà sessuata e come depositario di principi di visione e di divisione sessuati” (idem 17). Il genere è quindi performance sociale, risponde ad un programma sociale di percezione incorporata. Per una applicazione femminista degli studi di Bourdieu sul genere cfr. H. Moore 1996; Forni, Pennacini, Pussetti (a cura di) 2006, Mahamood 2001,

⁷¹ Un osservatore del rituale, anche lui esterno alla collettività del villaggio e ospite momentaneo attraverso la mia mediazione, mi ha espresso la sua percezione di *Naag Devta* in termini di “cosità”. Mi sono chiesta cosa intendesse cercando di superare la mia visione consuetudinaria e pratica della divinità nell’atto di fare il rituale”. Credo che la “cosità” si possa rintracciare nel carattere decisamente poco antropomorfo così come nell'indeterminatezza sessuale della sua immagine quanto delle sue manifestazioni mondane.

⁷² Cfr. Sax 1996 sulle “donne violente” che incarnano la divinità nel Pandav Lila

rituale del ballo divino come estremamente rischiosa: la sua riuscita non dipendeva esclusivamente dalla bravura nella performance, ma dalla partecipazione collettiva che la rendeva credibile e, seppur in modo transitorio ed effimero (Shieffelin 1998:198), socialmente accettabile. “In 'true' ritual events”, scrive Shieffelin (1996: 60), intendendo con “vero” la performance rituale ben riuscita, che funziona, “not only the participants' attitudes but also their social status and relationships to one another (or to the wider cosmos) may be altered”.

In questo senso l'autenticità del ballo non dipende dalle capacità espressive o dalla virtuosità di uno o più performer ma dalla creazione di una credibilità interattiva.

Tambiah (1995) mette in evidenza come sia proprio la natura ritmica della musica a rendere la danza una forma efficace di cerimoniale sociale congiunto; è il ritmo infatti, secondo l'autore di *Rituali e Culture*, che consente ad una molteplicità di persone di compiere insieme le stesse azioni eseguendole come corpo unico. Anche se non tutti i partecipanti al rituale danzano (“con” o “danzati da” *Naag devta*), il suono del *dhol* è strettamente intrecciato ai movimenti, incitandoli e seguendoli allo stesso tempo nelle loro evoluzioni fino al loro progressivo esaurirsi. Il ritmo marcato e che varia d'intensità esercita un vincolo su chi è soggetto alla sua influenza, spingendolo ad assoggettarsi ad esso e a permettergli di dirigere e regolare i movimenti del corpo quanto della mente. L'immagine utilizzata da Sax per descrivere il balli sincopati delle divinità è quella dei burattini: i movimenti umani assumono i caratteri di danze costrette da vincoli a cui ci si può solo abbandonare, proprio come se ci fosse un demiurgo dei movimenti che agisce sui corpi umani come su dei burattini senza fili. Un vincolo che risulta essere tanto intangibile quanto efficace nei suoi effetti. Il corpo crede in quello che performa: il ritmo congiunto di corpi e *dhol* diventano “un'intensificata esperienza del divino” nel momento in cui diventano persuasivi e sono sostenuti da una partecipazione emotiva collettiva. Solo in questo modo si rinnova performativamente la credenza collettiva.

Viene sostenuto che il rito intervenga performativamente sui corpi (cfr. Pennacini 2001); si potrebbe probabilmente affermare anche l'inverso, cioè che i corpi agiscono performativamente sui rituali, dissolvendo giudizi morali ed epistemologici tra illusione e realtà, significante e significato, inganno ed autenticità, attività e passività (cfr. Shieffelin 1998). L'efficacia dell'adesione di *Naag Devta* non sta nella forma di “possessione”; non sta in quello che si vede; non risiede esclusivamente nella messa in atto precisa ed abile a cui si affida la credenza. Piuttosto la credenza viene rinnovata e agita nella partecipazione collettiva, nel processo sempre interattivo e rischioso che può (come non può) implicare. Come scrive Pennacini (2001:10) nell'annuario di antropologia dedicato alla 'possessione', “l'alternativa ermeneutica fondamentale tra sincerità e finzione si dissolve nel rito che plasma e

trasforma le percezioni stesse dei partecipanti”.

Se si considera la partecipazione al rituale in termini di osservazione, seguendo la metafora teatrale che caratterizza la visione occidentale della relazione tra chi performa e l'audience, allora l'adesione della divinità ai corpi può essere soggetta a giudizi di finzione, illusione, manipolazione collettiva; si cerca di rintracciare la riuscita del rituale nella capacità espressiva e convincente di chi mette in atto. L'implicazione di questa prospettiva sul rituale è la creazione di una distanza tra chi balla concedendo il proprio corpo a *Naag Devta* e chi osserva; tra chi concepisce razionalmente la manipolazione e che, attraverso le sue qualità di rappresentazione, favorisce nel pubblico una sospensione del dubbio e dell'incredulità, ed un pubblico passivo che subisce gli effetti performativi del rituale. E' proprio la creazione della distanza tra chi fa e chi guarda che conduce al pregiudizio morale ed epistemologico di una manipolazione performativa (Shieffelin 1998: 200).

L'interazione con Chandra Shekhar Pundir, un giovane informatore (allora non ancora sposato) *rajput*, emigrato occasionale e che, visto il suo eccellente percorso di studi, aspirava ad occupazioni di insegnamento al di fuori dei villaggi, mi ha fatto pensare a quest'ultimo aspetto del corpo e della natura della partecipazione al rituale. Il suo riconoscimento collettivo come “letterato”⁷³ a cui rivolgersi per risolvere questioni che richiedevano molteplici forme di competenza specifica (dalla lettura/scrittura di

⁷³ Uno studio compiuto nell'area di Jaunpur dal SIDH (Society for integrated development in the Himalaya) sull'impatto sociale delle politiche educative, mette in evidenza come il sistema moderno di educazione formale, imponendosi come sistema di valori che si distanzia dalla quotidianità rurale dei villaggi, abbia accentuato tensioni all'interno delle famiglie. Il sistema educativo secondo Anuradha Joshi, ricercatrice del SIDH, ha esasperato il conflitto tra sistemi di valori considerati tra loro incompatibili e le gerarchie tra chi pratica lavori manuali e intellettuali, tra chi vive nei villaggi e in città, tra chi fa il contadino e chi emigra per fare il *nokri* (lavoratore salariato). Scrive Joshi “Since the past 55 years the course curriculum of our schools has been steadily alienating the students from their families and society, because it is not rooted in the local culture and its communities. (...) [the school] promotes the feeling among students that their village, customs, language, lifestyle is somewhat backward and that they have to become someone else or go somewhere else to feel good about themselves” (SIDH 2004: 22). L'ideologia sviluppatista è un potente fattore di identificazione sociale (Cfr cap.1, par.3) che, come viene sostenuto in un altro studio del SIDH (2002: 47) “has been actively taught and propagates by modern system of education”. Gli effetti identificati sulle nuove generazioni consistono nella svalutazione ed abbandono delle attività agricole, allontanamento dai villaggi, senso di vergogna per l'appartenenza alle comunità rurali montane e per le consuetudini quotidiane e rituali performati localmente considerate sintomo di ignoranza, superstizione e sottosviluppo (Idem:46-59). Inizialmente nei miei confronti, in quanto ricercatrice occidentale, e quindi di *developed woman* (cfr. Klenk 2004), la gerarchia tra letterati/e e illetterati/e veniva esibita in termini di quelli che venivano identificati come interlocutori privilegiati sul locale. Coloro che avevano studiato venivano considerati pregiudizialmente dalla collettività stessa come coloro che erano in grado di mediare e di “spiegarmi”.

lettere, bollette, alle ripetizioni serali, consigli sui medicinali, etc.) lo portavano ad assumere nei miei confronti, a volte imponendosi, il ruolo di abile mediatore con il locale. La sua famiglia, inoltre, intrattiene un rapporto privilegiato con il *devi-devta*, tanto che una camera dell'abitazione viene regolarmente riordinata e ripulita in occasione dell'arrivo della divinità per essere destinata all'accoglienza notturna del *doli* (*devta ka bitter*, la camera della divinità). Eppure l'atteggiamento a me esibito da Chandra Shekhar nei confronti dei rituali che prevedevano l'arrivo di *Naag Devta* (e che io attendevo con ansia per rompere le routine quotidiane) era quello della falsificazione, di una mancata relazione tra ciò che è vero e la sua rappresentazione rituale, di un senso di imbarazzo per i corpi delle donne su cui la divinità aderisce più facilmente (tra cui alcune componenti della sua famiglia allargata). L'atteggiamento assunto nei miei confronti di intellettualizzazione del rituale portava Chandra Shekhar ad esibire una presa di distanza ed incredulità soprattutto per quanto riguarda le forme di incarnazione della divinità nei balli femminili. Le sue prese di posizione sul rituale si riferivano ad uno scarto generazionale: le forme di possessione durante balli di *Naag Devta* sembravano manifestazioni religiose appartenenti ad una generazione a lui distante, ignara della tradizione scritta e ortodossia hindu, caratterizzata dalla mancanza di educazione formale, così come dall'immobilità di una vita trascorsa sui campi all'interno dei confini del villaggio. Le sue parole esprimevano il senso di in-autenticità di queste rappresentazioni rituali e di differenziazione generazionale.

Il mio tentativo di parlare del rituale aspettando con ansia l'arrivo effettivo di *Naag Devta*, inevitabilmente mi portava a dirigere le conversazioni su credenze più che stati corporei, sulle dottrine e tradizioni orali come base di una condivisa rappresentazione collettiva, su di una geografia concreta che guidava i movimenti divini. Era forse inevitabile la natura della relazione etnografica con Chandra Shekhar come falsificazione del rituale. In parte le sue risposte erano l'espressione di un pregiudizio antropologico sulla centralità della parola e della rappresentazione nella comprensione del rituale, sulla ricerca di un'esegesi dell'atto performativo (Bloch 2005); pregiudizio, questo, che si incontrava con il processo di sanscritizzazione⁷⁴ messo in atto dall'educazione formale ed esibito dalle nuove generazioni.

⁷⁴ Così Berreman (1963: 104) descrive il processo di sanscritizzazione nel Garhwal Himalaya: "Among Paharis, plains (*deshi*) beliefs and practices are often considered sophisticated and even worthy of emulation(...). More potent sources of such knowledge are the local schoolteacher, villagers who have gone to school outside the village and especially practicing Pahari Brahmins, all of whom communicate plains Hinduism in a Pahari idioms". Inoltre scrive Berreman a proposito della progressiva sanscritizzazione nel contesto culturale *pahari*: "There is an increasing trend toward religious change on the model of high caste plains Hinduism (...). There has long been awareness on plains ways though contacts with educated brahmins, merchants, governments officials and other knowledgeable in the great tradition of Hinduism. Recently with improved means of communication, increased movements of people between the hills and the plains, more

D'altra parte, il tentativo di “parlare” di *Naag Devta* con le donne con cui condividevo la maggior parte delle mie giornate, veniva frustrato persino nella mia richiesta di definizione delle date in cui sarebbe arrivata la divinità. Tutto sembrava essere lasciato ad una improvvisazione collettiva, come spesso succede per i lavori sui campi, in cui, nonostante la coordinazione inter-familiare messa in atto sulle attività agricole, nessuno sembra mai sapere i tempi precisi di realizzazione. La stessa rappresentazione temporale del rituale sembrava essere guidata dall'improvvisazione della messa in atto. Nel tempo, ho rinunciato a chiedere: l'attesa della divinità veniva annunciata da gesti culinari e da pratiche di pulizia personale, delle case, dei viottoli del villaggio.

Rimasi profondamente sorpresa nel vedere dissolversi la reticenza del mio giovane interlocutore nelle occasioni rituali durante le quali si performavano i balli di *Naag Devta*. Senza annunciarlo, Chandra Shekhar, manifestava la sua credenza per mezzo della sua stessa partecipazione corporea, afferrando il *doli* e facendolo ballare.

Scrivo Shieffelin (1985: 722) “the performance is objectively (and socially) validated by the participants when they share its actions and intensity, no matter what each person may individually think about it”. La credenza non è stabile, né definita a priori; è, piuttosto, un processo, una “living social activity” (Shieffelin 1998: 198) inerente alla contingenza stessa della partecipazione collettiva. La credenza non sembra aver a che fare con il singolo individuo ma risponde alla dimensione partecipata del rituale, alla sua natura implicitamente interattiva che consente quella che Shieffelin chiama “suspension of disbelief” (Shieffelin 1998: 200). La credenza è “insicura” e “rischiosa” tanto quanto lo è “l'efficacia” della performance rituale stessa; è attraverso la partecipazione collettiva che la credenza si afferma per mezzo della sua messa in atto in uno spazio sociale piuttosto che cognitivo. La verità risiede, quindi, nel carattere performativo, creativo, interattivo e convincente del rituale che trova il proprio culmine nella partecipazione emotiva collettiva. L'espressività che rende il rituale (così come ogni attività umana) comunicativo e convincente non appartiene quindi in modo esclusivo al soggetto che “performa”, ma alla situazione stessa, alla natura della partecipazione che si viene a creare. E' proprio nello spazio sociale del rituale ben riuscito, attraverso lo stabilimento di una credibilità interazionale, quindi, che si riproduce la credenza nella sua dimensione propriamente collettiva, condivisa ed interattiva. In questo senso interpreto le affermazioni di Sax (2003:245) a proposito degli

easily available schooling, and increased financial capabilities, this awareness has increases, resulting in an increased tendency toward emulation. The motivation is simply to be respected by plains people, for Pahahris increasingly feel the effects of thei unorthodox religious and social practices as the result of thei increasing contacts with people adhering to plains values, especially with people in position of authority and influence” (idem 139).

aspetti del sacro nei culti religiosi Himalayani che non possono essere compresi se separati dalle pratiche, che “can only be understood in the context of human practices rather than as transcendental category”

Se da una parte, ai miei tentativi di comprendere la natura dinamica e di trasformazione nel tempo dei rituali collettivi mi veniva ribadita la dimensione immutabile della performance rituale, che “da tempo immemorabile” si ri-produce in maniera identica, dall'altra mi veniva trasmesso un accentuato senso di insicurezza sui risultati. Se da una parte si accentua la natura divina e quindi immutabile dei processi di pratica rituale, dall'altra si implica la vulnerabilità crescente della messa in atto per l'allentamento delle relazioni familiari e comunitarie. La riuscita del rituale è implicitamente messa in relazione alle pratiche quotidiane dei legami sociali all'interno del villaggio. Anche se i rituali “non sono mai cambiati”, non hanno mai subito modifiche in quanto “divini”, la loro natura di messa in atto sociale li rende profondamente vulnerabili e dipendenti dalla messa in atto quotidiana delle relazioni all'interno della famiglia e tra famiglie nel villaggio. La disgregazione delle famiglie allargate e la sempre crescente diffusione delle famiglie nucleari, la migrazione e la dipendenza dalle rimesse dei migranti, la percezione dell'agricoltura come attività non più remunerativa, l'educazione che, affermando una gerarchia di valori della “modernità” in opposizione alla dimensione “arretrata” (socialmente, culturalmente, economicamente) della vita dei villaggi, crea una crescente distanza dei giovani dal luogo in cui sono cresciuti, sono tutti fattori che rendono sempre più insicura la partecipazione collettiva in cui s'inscrive la riuscita del rituale.

Al mio desiderio (spesso esibito) di prendere parte all'arrivo di *Naag Devta* mi si rispondeva con il riferimento al villaggio in cui avrei partecipato; a volte mi si suggeriva il villaggio, o area di più villaggi, dove il rituale sarebbe potuto riuscire meglio e dove quindi mi conveniva andare. L'idea che mi sono fatta è che il rituale non sia ugualmente rischioso, ma che la percezione della vulnerabilità della riuscita sia connessa alle pratiche quotidiane di coesione sociale e alla pratica consuetudinaria del territorio come identità sociale. La frammentazione sociale, le dicotomie di genere nel sistema produttivo, la lontananza generazionale, l'allontanamento fisico e le gerarchie geografiche, seppur ampiamente diffuse nell'area himalayana, prendono forme tra loro profondamente differenziate in base ad aspetti quali le risorse produttive disponibili localmente, le relazioni di proprietà, i valori connessi ai sistemi di produzione agricola, gli aspetti ecologici e le forme di reciprocità all'interno delle comunità di pratica che rendono operativo il senso di integrazione, interattività e coesione territoriale.

L'organizzazione a staffetta dei pellegrinaggi di *Naag Devta* mi consentiva di partecipare al suo arrivo in villaggi (o addirittura a volte in distretti) differenti, dandomi modo di percepire la

diversificazione dei processi di riuscita dei rituali in base alle contingenze, alla partecipazione collettiva, al divertimento condiviso, all'eccitazione diffusa suscitata dalle danze.

Khera, il villaggio dove “mi sono trovata”⁷⁵ a svolgere la ricerca di campo, si è rivelato nel corso del tempo, un contesto sociale particolarmente rischioso per quanto riguarda la riuscita della performance rituale. Durante il corso di *Toulu*, nell'aprile del 2009, le aspettative legate all'arrivo di *Naag Devta* si sono dissolte in una partecipazione attiva soprattutto dei bambini, nell'acquisto di palloncini, cicche e braccialetti dal venditore ambulante arrivato a Khera per l'occasione; molti migranti non erano tornati al villaggio lasciando le attività di aratura ai pochi ragazzi disponibili; l'entusiasmo per i balli con *Naag Devta* non reggeva la calura pre-monsoonica, sfilacciando inesorabilmente la partecipazione collettiva; i corpi su cui aderiva la divinità sembravano perdere con facilità la loro autorità performativa di fronte ad una partecipazione sempre più instabile ed insicura. L'effetto è stato quello dell'intermittenza delle attività performative del rituale che non riuscivano a mantenere una sorta di credibilità collettiva attorno cui si anima la partecipazione, dell'interruzione del movimento insieme alla divinità all'interno degli spazi stessi del villaggio (dal *mandir* di *Naag Devta*, incluso nella parte “residenziale” del villaggio, e quello di Rishikesh, nella parte alta di Khera, dove ci sono le terre lasciate a pascolo e dove generalmente si ha il culmine dell'intensità rituale). Durante il *Toulu* del 2009 *Naag Devta* si è quindi fermata nel *chonri* (piazza centrale) di Khera, di fronte al *Panchayat*, aspettando che gli abitanti della Khera superiore venissero a prenderla.

La mancata riuscita rituale non sembra essere percepita in termini di cattivo auspicio sull'effettiva abbondanza e produttività dell'annata agricola, non sembra aver effetti diretti sulla terra o sul clima. “I rituali a Khera”, piuttosto, “non sono più quelli di una volta”, come mi fu suggerito per non deludere le mie aspettative. La riuscita, fallimento e a volte la ridondanza dei rituali connessi alla propiziazione dell'abbondanza sembrano piuttosto essere connessi alla contingenza di quelli che Appadurai (1990) definisce l'orientamento morale e il valore sociale di riproduzione della comunità e dei suoi valori fondamentali nella trasformazione del sistema di produzione agricolo.

⁷⁵ La scelta del “campo”, nonostante venga spesso presentata come effetto di una decisione razionale dell'etnografo, nel mio caso è risultato essere l'effetto di una serie di causalità, di coincidenze, contingenze, simpatie e antipatie, relazioni di bisogno reciproco o curiosità che hanno diretto lo spazio dell'incontro etnografico. L'etnografo, tutt'altro che demiurgo assoluto delle relazioni anche geografiche che guidano la ricerca, risulta spesso essere guidato da causalità estranee al suo diretto controllo. A volte, soprattutto durante i rituali collettivi, avrei voluto trovarmi in villaggi dove la riuscita del rituale risultava meno vulnerabile e più certa nella sua efficacia.

3.5 *Bateru kalya? Gastro-politiche della località*

Claudia Mattalucci 18/4/10 11:39

Commenta [5]: Come per il paragrafo precedente. Metti in evidenza gli utensili.

A *Dubri*, la preparazione del luogo di arrivo di *Naag Devta* viene invece affidato all'*ouji* della casta degli *harijan*, figura centrale in ogni momento rituale della collettività.

Per *Dubri*, l'*ouji* prepara un buco di un metro di diametro che viene riempito di coltivi prossimi alla raccolta: *jhangora*, *mandua*, (due qualità locali di miglio), mais e verdure. Ci si riferisce al buco come alla “pancia della terra”, al suo “utero (*cok*) che afferra (*pakadna*) i raccolti”. La terra, infatti, non rimane sostanza inerte nelle forme di interazione che ne assicurano la fecondità; si tratta, piuttosto, di un soggetto attivo nel processo di produzione, che ha preferenze, diete appropriate, appetiti, capacità di afferrare o meno i raccolti, che è debole o forte, che ha bisogno di riposare. Quindi la preparazione dell’“utero che afferra i coltivi” da parte dell'*ouji*, serve a ribadire il ruolo attivo della terra nel processo di relazioni feconde della collettività con la località. Dall’“utero” che viene richiuso e ricoperto di terra e pietre, sbucano le coltivazioni a stelo lungo, come il mais, la *jhangora* e la *mandua*. Le donne, riunite intorno al luogo dove sono trattenuti i coltivi offrono i simboli culinari del festival a *Naag Devta*: *puri*, *pakore*, *dahi* e *subzi*. E’ il movimento della divinità su se stessa, la sua danza che dà inizio al momento di competizione maschile nel cercare di “tirare fuori” (*nikalna*) dalla pancia della terra quanto più raccolti è possibile, propiziazione all’abbondanza del raccolto effettivo che avverrà dopo 15-20 giorni. I raccolti sono pronti, *peda ho gea*, letteralmente “sono nati” da una relazione legittima con il locale.” L’offerta di cibo cotto alla divinità è associato alla condivisione tra abitanti del villaggio di ciò che viene lasciato da *Naag Devta*, *prasaad*, ovvero dono divino.

Riferirsi all’*efficacia* piuttosto che al *significato* dei rituali di propiziazione all’abbondanza ci consente di ripensare alla produttività agricola come concetto morale e sociale senza limitarlo all’aspetto quantitativo della produzione di coltivi. Come ho anticipato nel paragrafo precedente, l’arrivo di *Naag Devta* al villaggio propizia l’abbondanza, *bateru*. La stessa parola viene usata sia come sinonimo della festività che per indicare la generosità della famiglia nell’ospitalità e offerta di cibo. “*Bateru*”, “*Bateru kalya?*”, “ne hai avuto/mangiato in abbondanza?” La ritualità si consuma in una ininterrotta offerta e partecipazione di cibo e ad esso viene associata, più che all’effettivo imminente raccolto.

La nozione di produttività agricola, infatti, non risponde a parametri puramente quantitativi; comprende, piuttosto, un senso immateriale di supporto comunitario, *meljot* che viene ostentato in una ospitalità “coatta”. La presenza di *Naag Devta* al villaggio viene preceduta da un’intensa preparazione di piatti cerimoniali che vengono ritenuti “piacere” alla divinità e che ad essa vengono offerti. Lo scambio

e la condivisione del *prasaad* “avanzato” da *Naag Devta*, diventa l'aspetto predominante della pratica rituale. I pellegrinaggi stagionali del *devi-devta* non segnano quindi in modo esclusivo i tempi e le modalità appropriate per assicurarsi un'abbondante produzione ma, piuttosto, scandiscono anche i ritmi e le relazioni di consumo. Lo scambio di cibo sembra essere al cuore stesso della ri-costituzione rituale del villaggio come totalità. Infatti, come sostiene William Sax, in Garhwal “ by working collectively , mixing and sharing food, and especially through their rituals, villages constitute themselves as biomoral entity” (Sax 2002, p.49).

Il cibo, nella sua produzione, trasformazione e consumazione, è “the everyday social discourse” (Appadurai 1981: 494); indica e costruisce relazioni sociali, è un potente mezzo di contatto tra persone e gruppi, gli è riconosciuta la capacità di rendere omogenei gli esseri umani che entrano in contatto attraverso la sua condivisione (Hansen 2006). Le precedenze nel ciclo di distribuzione e i diritti-doveri di ospitalità regolano le transazioni appropriate e spesso esemplificano relazioni di solidarietà o rivalità, di esclusione, gerarchia o intimità tra persone .“When human beings convert some part of the environment into food, they create a peculiarly powerful semiotic device”, scrive Appadurai (1981: 494) a proposito del ruolo svolto dal cibo nelle relazioni identitarie. “In its tangible and material forms, food presupposes and reifies technological arrangements, relations of production and exchange, conditions of fields and market, and realities of plenty and want” (ibidem). Il cibo rappresenta, quindi, un fatto sociale altamente condensato, quello che Geertz definirebbe “deep play” (Geertz 1973: 312-453), caratterizzato da una virtuosità simbolica: le modalità, i tempi, i contesti di produzione e condivisione del cibo segnano rivalità quanto gerarchie, esprimono intimità quanto distanze, indicano appartenenze quanto esclusioni.

Nel contesto hindu del Garhwal, proprio per compensare le qualità omologanti del cibo, saper mangiare nel modo, tempo, posizione e contesti appropriati significa riconoscere le differenze di status, le differenziazioni di genere e generazionali nonché le relazioni opportune tra persone. Ma soprattutto significa sapersi posizionare in modo socialmente accettabile all'interno della collettività.

La condivisione appropriata del cibo ha costituito un momento importante della mia educazione alla località durante i periodi di ricerca etnografica. “*Jutthu*” (cfr. Khan 1994 sulle potenzialità di contaminazione assunte dal cibo) è l'espressione che spesso indicava un mio comportamento inadeguato secondo le gastropolitiche che governavano le relazioni collettive. *Jutthu* è una modalità di rimprovero che viene usata (soprattutto nei confronti dei bambini ma anche delle persone non bene socializzate, come nel mio caso) quando si superano i confini dell'intimità fisica tra persone in legami inappropriati, quando non vengono seguite le regole sociali che compensano la tendenza omologante del cibo. E'

attraverso quel divieto che sono stata educata a relazioni di cibo più o meno appropriate anche se non fisse, quanto, piuttosto, variabili nel tempo e circostanze.

Vista la mia partecipazione al cibo in termini di scambio di lavoro sui campi, i miei percorsi culinari all'interno delle famiglie dello stesso villaggio erano variabili e spesso frutto di contrattazioni sul bisogno di manodopera. L'ospitalità errante mi portava ad essere costantemente interrogata sul dove, cosa e quanto avevo mangiato. Quella che veniva percepita da me come vera e propria ossessione per il cibo e a cui non conferivo abbastanza importanza sociale, era la modalità per controllare e seguire i miei movimenti, relazioni di lavoro quanto amicizia all'interno del villaggio e a volte per indirizzarle. Io stessa ho imparato a riconoscere le variabili dell'ospitalità e dell'accoglienza nei miei confronti nei piatti che mi venivano preparati dalla donna anziana della famiglia che di volta in volta mi ospitava. Visto il carattere monotono della dieta⁷⁶ la mia abilità nel percepire le relazioni di ospitalità si concentrava sui dettagli, le note a margine del cibo, come un cucchiaino di *ghee* (burro) o di *chutni* (salsa piccante) in un angolo del piatto, l'accompagnamento di un bicchiere di *dahi* (yogurt) o *raita* (dalla lavorazione dello yogurt), il *roti* di grano, un *chai* ben zuccherato e con molto latte, le relazioni di precedenza nella distribuzione, la disposizione del posto a me assegnato in relazione agli altri membri della famiglia, la tipologia di *baratān* (stoviglie) etc. All'interno delle relazioni esibite per mezzo del cibo condiviso ho imparato anche a riconoscere le mie stesse possibilità di manovra per evitare inviti indesiderati e gli spazi di contrattazione rispetto al mio stesso posizionamento⁷⁷ nelle gastropolitiche⁷⁸ familiari.

⁷⁶ La dieta quotidiana si alterna tra *roti* e *bhatt*, tra pane di grano/mandua accompagnato a verdura, alla mattina e alla sera, e riso e legumi a pranzo. Per questo motivo *roti* e *bhatt* sono le due parole comunemente usate come sinonimi di cibo, *khana*. “*Roti/bhatt kalya?*” non significa letteralmente “hai mangiato il roti/il riso”, quanto piuttosto in maniera indifferenziata “hai mangiato?”. Il ciclo quotidiano di cibo subisce variazioni con il calendario rituale dei festival e cerimonie dove i contesti di devozione vengono marcati da ricette culinarie particolarmente elaborate.

⁷⁷ La mia posizione all'interno delle gastro-politiche familiari era decisamente ambigua ed aperta a molteplici interpretazioni: ero donna, ma nello stesso tempo straniera e venivo da lontano; ero in età da donna sposata ma non avevo ancora figli; ero estranea alla famiglia ma nello stesso tempo vivevo e lavoravo con loro; dipendevo per ogni mio bisogno e nello stesso tempo ero fonte di aiuto nell'economia agricola familiare; ero ospite ma nello stesso tempo partecipavo e prendevo parte attiva nella preparazione del cibo. Le gastro-politiche che mi vedevano coinvolta si sono inoltre modificate nel lungo periodo, dove progressivamente sono stata incorporata nella comunità di pratica femminile e io stessa ho imparato a gestire lo spazio di manovra all'interno delle geografie culinarie familiari e a cercare di avanzare le mie preferenze per quanto riguarda le relazioni di appartenenza e di esibire nella condivisione del cibo quelle che ritenevo relazioni di complicità, solidarietà, intimità. Ulteriori trasformazioni del mio posizionamento esibito attraverso le gastro-politiche familiari si sono realizzate quando scoprii al villaggio di essere incinta, quando mi presentai con il mio compagno e successivamente con nostro figlio. In questo senso bisogna pensare alla tassonomia culinaria nei termini poco rigidi di

La mia posizione in quanto donna occidentale creava inizialmente ambiguità per quanto riguarda le modalità di condivisione e transazione del cibo e sulle priorità di distribuzione all'interno della famiglia ospitante. La precedenza sociale nella distribuzione del cibo, infatti, segue priorità di sesso ed età tali per cui i primi ad essere serviti sono gli uomini più anziani della famiglia. Le donne, che iniziano a consumare i loro pasti quando gli uomini si sono già allontanati dal *chullah* (fuoco dove si cucina ed attorno cui si mangia), sono le esclusive responsabili dei processi di cottura e distribuzione del cibo. Le gerarchie tra donne vengono invece praticate attraverso il ruolo effettivo assunto nella gestione delle riserve e distribuzione del cibo (generalmente affidato alle donne più anziane, che hanno maggiore autorità all'interno della famiglia). I bambini, residenti o no, sono invece generalmente estranei all'arena gastropolitica: viene loro consentita la trasgressione delle regole di precedenza; i loro avanzi non sono considerati contaminati (*jutthu*) ma vengono spesso consumati dalle loro stesse madri; i loro gusti, proprio come quelli della divinità, vengono assecondati. Altre discriminanti della tassonomia culinaria si articolano attorno alle variabili, spesso tra loro interconnesse, di consanguineità (a sua volta distinta in lineare o collaterale, agnaticia o affine), residenza. Non bisogna però intendere la gestione collettiva del cibo in termini di una rigida messa in atto di un codice tassonomico: la specificità dei posizionamenti individuali nelle gastropolitiche familiari segue la molteplicità delle variabili che lo costituiscono; incorpora le storie di vita (conflitti in atto o passati, relazioni di scambio ed aiuto), gli stati periodici (come malattia o mestruazioni), le ambiguità implicite ad ogni contesto vissuto, il carattere e l'autorevolezza di chi ne prende parte. Soprattutto tra moglie e marito è facile che il conflitto prenda forme gastro-politiche: la gerarchia di genere esibita può essere ribaltata sia attraverso la manipolazione del cibo (in termini di qualità o quantità), oppure manipolando il contesto (in termini di precedenza, disposizioni spaziali oppure di esclusività del circolo commensale). Così anche nella posizione dell'ospite ci sono spazi di manovra per il proprio posizionamento all'interno delle gastro-politiche familiari: non necessariamente "subisce" ma può manifestare il proprio risentimento per mezzo di commenti sul cibo, avanzandolo nel piatto, oppure attraverso deboli espressioni di gratitudine.

L'abbondanza di cibo, la sua preparazione, transazione e consumazione collettiva nel giorno di

habitus come struttura cognitiva aperta e flessibile che si esprime attraverso una logica di improvvisazioni regolate e sensibile ai molteplici posizionamenti di soggettività multiple. (Cfr. critiche di H. Moore 1988 al concetto di *Habitus* avanzato da Bourdieu)

⁷⁸ Così Appadurai (1981: 495) definisce le "gastro-politiche": "conflict or competition over specific cultural or economic resources as it emerges in social transactions around food"

arrivo di *Naag Devta* sono atti “gastro-politici” di costituzione di relazioni sociali inclusive⁷⁹ che superano il contesto delle relazioni familiari o amicali. L'ambito della performance è piuttosto quello allargato del villaggio come luogo di residenza che comprende tutti gli abitanti dell'ecosistema produttivo: umani, divini, animali e vegetali. Individui quanto gruppi non sono uniti da legami di consanguineità o affinità ma attraverso la partecipazione a pratiche di devozione ad una divinità comune. La capacità della divinità di fornire un'identità pubblica ad un gruppo si fonda quindi su una relazione collettiva con l'ambiente che è la consumazione di cibo-*prasaad*. L'abbondanza, *bateru*, sta nelle relazioni feconde, in quanto appropriate, di cooperazione tra uomini/donne, divinità e località.

Intorno alla condivisione di cibo, di cui *Naag devta* risulta essere l'unico ospite onorato, si costituisce una collettività come comunità di pratica agricola, una relazione collettiva che prende parte del paesaggio come luogo di sussistenza. Per questo motivo il cibo, al centro del pensiero tassonomico e morale della vita quotidiana, diventa anche, nel suo riferimento alla cooperazione divina alle pratiche umane, un elemento rituale centrale nella costituzione della collettività agricola dove temporaneamente si sospendono le sue qualità di segmentazione e differenziazione sociale. La comunità viene concepita in termini di “cosharers in the generosity of the deity” (Appadurai 1981: 506).

3.6 Partecipazione al “Cibo-Prasaad” e località

Avvicinarmi al carattere performativo ed interattivo dell'arrivo di *Naag Devta* prendendo parte alle pratiche di condivisione del *cibo-prasaad* mi ha consentito di percepire le differenziazioni tra molteplici forme di partecipazione al rituale in relazione a diversificate relazioni di appartenenza al luogo e di prender parte al paesaggio condiviso. Osservare il rituale partecipando attivamente per mezzo del cibo, infatti, mi consentiva di non conferire troppa importanza alle “interpretazioni discorsive”⁸⁰

⁷⁹ Il cibo, sempre seguendo l'articolazione teorica di Appadurai al riguardo, indica e costruisce relazioni caratterizzate da uguaglianza, intimità o solidarietà; oppure può servire a sostenere relazioni caratterizzate dalla distinzione, distanza, segmentazione. In entrambi i casi si può ritenere che siano relazioni “inclusive”, nel senso che la specificità del proprio posizionamento viene riconosciuta e messa in relazione attraverso una differenziazione delle transizioni di cibo.

⁸⁰ Se l'efficacia rituale non ha a che fare con delle informazioni che vengono trasmesse, recepite o trasformate a livello semantico (Shieffelin 1985: 709), se si realizza in come *processi di pratica* (Shieffelin 1998: 194) con finalità interattiva piuttosto che sistemi di rappresentazione e trasmissione di informazioni o significati, se ha a che fare con abitudini del corpo più che con strutture di simboli, con azioni più che testi, allora mi sembrerebbe più appropriato riferirsi alla diversificazione delle pratiche di partecipazione e di costituzione collettiva dell'unità del villaggio piuttosto che alle

orientandomi piuttosto attraverso le modalità di partecipazione alle pratiche di condivisione del *prasaad*. Il cibo, con il suo carattere di potente mezzo di intimità e contatto con effetti omologanti tra persone quanto gruppi, è un elemento rituale indispensabile nella costituzione del villaggio come unità bio-morale, dove la condivisione, l'omologazione, solidarietà e comunità sono percepiti come risultati desiderabili. Nello stesso tempo, però, come esprime in maniera efficace Appadurai (idem:508) “the idea of homogenization is formalized in a variety of commensal concepts and rules” che enfatizzano le diverse modalità di partecipazione appropriate alla propria identità individuale. La finalità omologante del cibo viene perseguita attraverso pratiche di partecipazione differenziata che mettono in evidenza come il rituale sia intrinsecamente un “segmented affair where different groups participate in different periods, aspects and portion of the ritual process” (idem: 509).

La condivisione formalizzata del *prasaad* coinvolge gli abitanti effettivi uniti da relazioni esclusive con il luogo di residenza patri-virilocale. Nel caso dell'uomo, questo luogo coincide con lo spazio dei propri antenati, con il proprio luogo natale, nonché con quello che sarà il luogo per la propria discendenza maschile. Per quanto riguarda la donna sposata, invece, lo spazio sociale appropriato coincide con l'abbandono (mai così totalizzante e definitivo come gli uomini amano rappresentare) dei luoghi legati alla propria infanzia e il contenimento nello spazio⁸¹ del marito. La stessa definizione di *Dubri* per indicare il rituale che precede il raccolto nel periodo monsonico, viene riportato al nome di un'erba che si diffonde sulle colline himalayane, *dublu gaas*⁸². Proprio per la sua capacità di attecchire e

diverse “interpretazioni” (vd Sax;). L'esperienza corporea del paesaggio è intrecciata al proprio posizionamento: essere donna, uomo, rajput o dalit, con più o meno disponibilità di risorse, giovane o anziano, parte di una famiglia allargata o nucleare, sono prima di tutto modalità di partecipazione al paesaggio locale prima che “interpretazioni”. Ripartire dalle pratiche di partecipazione alla collettività, anche rituale, ci consente di assumere un punto di vista che non è quello rappresentato pubblicamente (sia nella sua versione “dominante” quanto in quella “eversiva” o “critica”, o “marginale”), ma dalla messa in atto delle relazioni, posizioni, status propri di ognuno. Il cibo mi ha consentito di percepire le molteplici modalità di partecipazione al rituale: anche se l'unità del villaggio è risultato dell'efficacia rituale, ciò non implica un'omogeneità nelle pratiche di partecipazione.Cogliere l'appropriatezza degli atti gastro-politici durante il momento rituale, quanto nella quotidianità, significa partecipare alla dimensione interattiva delle pratiche di consenso sull'identità sociale a partire dalla diversificazione dei posizionamenti individuali.

⁸¹ Sax, mette in evidenza come nel contesto del Garhwal, essere inseriti nello spazio di qualcun altro significa esserne subordinato (Sax 1990, p.496)

⁸² La *doob gass* è la *Cynodon dactylon*, una varietà di pianta infestante più conosciuta come gramigna. È della famiglia delle graminacee, molto competitiva, presenta un esteso apparato radicale, che può arrivare a 2 metri di profondità. Si propaga quindi più come apparato radicale piuttosto che aereo. Sono ritenute essere il principale creatore e fornitore di sostanza organica nel terreno con il loro apparato radicale fascicolato in continua evoluzione e sviluppo.

per facilità nel riprodursi che la fa assimilare ad un'erba infestante, la *dublu gaas* assume un valore simbolico e viene utilizzata in molti rituali di propiziazione all'abbondanza, alla fertilità e al radicamento. Viene donata alla nascita di un figlio maschio che, differenza delle figlie femmine, continuerà la relazione della discendenza paterna con il luogo di residenza; ma è anche *shaguun*⁸³, un elemento rituale di buon auspicio per una relazione di appartenenza feconda al territorio, che accompagna le attività di ogni periodo di raccolta agricola.

C'è un detto garhwali che dice "*gaanth gaanth se sab aur se barti dublu gaas hoti hai, usi prakaar tu (stri) hamko maatr-gotra aishvarya se vismrat karo*", "come la *dublu gaas* cresce da ogni nodo, così tu (donna) diffondi la discendenza con prosperità". Il riferimento è alle donne come *doob gaas*: condizione per la fecondità "legittima" consiste nel "mettere le radici a terra" e diffondere il *gotra* (lignaggio) del marito attraverso nuova prole. Le donne diventano quindi l'anello di continuità con le relazioni di residenza; consentono, e non solo simbolicamente, che la comunità familiare rimanga legata al territorio e che venga rafforzata dalle relazioni comunitarie all'interno del villaggio. Il radicamento, la stabilità, i legami con la località e la fecondità legittima sono ciò che fa di un "essere femminile" una "*devi*" (la stessa parola viene usata sia per la divinità femminile che nomignolo post-maritale per la donna). La trasformazione femminile che avviene attraverso il matrimonio, è rappresentata, quindi, come un viaggio, esistenziale oltre che geografico, senza ritorno, allontanamento definitivo dai luoghi della propria fanciullezza, dagli spazi affettivi prematrimoniali, dal contesto ecologico del villaggio di origine. La donna, come la *dublu gaas*, è immobile, anello di radicamento al luogo, che attecchisce dove la metti e che diventa tale nel momento in cui "si sposa al luogo di residenza" (patri-virilocale) sancito dalle alleanze matrimoniali delle rispettive famiglie; diventa *devi* con l'entrata nello spazio del marito, consentendo una discendenza legittima e la continuità di una relazione del lignaggio maschile con il territorio.

La condivisione del *prasaad* che prevede la partecipazione femminile alla preparazione del cibo cerimoniale e la sua diffusione secondo gerarchie di precedenza sociale accordata attraverso discriminanti di genere e generazionali⁸⁴, mette in atto un'ideologia agnaticia secondo cui le pratiche identitarie di relazione al luogo di residenza virilocale risultano essere esclusive. Si esorcizza, in questo

⁸³ Durante il *mundi*, la mondata del grano, per esempio, un ciuffo di questa erba viene fatto sbucare da un cono fatto con escrementi di mucca (anch'essi, insieme all'urina di mucca, considerati un elemento rituale purificatore) e posto in cima al giogo intorno al quale vengono fatti ruotare i buoi

⁸⁴ Mentre in linea teorica i primi ad essere serviti sono gli uomini anziani, gli ultimi saranno i ragazzi non sposati e le donne.

modo, il movimento della sposa come relazione *tra* luoghi che la collocherebbe sempre un po' anche "altrove". Cucinare il cibo, trasformare i prodotti del proprio lavoro e di una specifica relazione ecologica con l'ambiente, e condividerlo secondo le gerarchie proprie di un luogo di residenza virilocale, ribadisce il contenimento femminile e il controllo sociale delle sue capacità riproduttive all'interno del patrilineaggio maritale. La metafora culinaria, come mettono in evidenza alcuni studi di genere (cfr Feldman), è centrale nella comprensione del ruolo sociale femminile e della costruzione delle reti sociali e familiari. Il rapporto tra suocere e nuore⁸⁵, espressione del potere e dei conflitti generazionali tra donne all'interno della famiglia, può essere considerato emblematico a tal riguardo. Parlando con le donne che hanno figli maschi sposati (e che hanno quindi tutte le carte in regola per esibire il loro pieno radicamento al luogo di residenza) viene spesso riferito di come le loro *bhwari* (nuore) non sappiano "fare niente", di come debbano imparare tutto ciò che la renderà, nel tempo, una brava sposa, madre ed eventualmente suocera. Il riferimento alla mancanza di "abilità" nei lavori agricoli e routine quotidiane, quanto nella loro capacità di trasformazione in cibo appropriato, è particolarmente significativo nel definire ciò che, nell'ottica della suocera, ancora manca alla giovane sposa per radicarsi definitivamente al locale, ad una nuova geografia condivisa nel villaggio del marito. La negoziazione dell'appartenenza della donna allo spazio, il suo radicamento, avviene, quindi, attraverso quella che viene rappresentata come iniziazione alle pratiche agricole ed alla pratica culinaria in grado di mantenere un equilibrio di umori (un aspetto che verrà approfondito nel seguente paragrafo). L'uscita dal luogo natale viene quindi rappresentata, questa volta secondo l'ottica dominante rappresentata dalle suocere, con l'acquisizione dal nulla di abilità che sanciscono una nuova relazione, culturalmente mediata, con lo spazio ecologico e sociale.

Eppure le bambine, sin da tenera età, rappresentano un aiuto spesso indispensabile nelle famiglie *pahari*. Collaborano con la madre nella raccolta del foraggio per gli animali, nella sarchiatura del terreno dopo l'aratura; sanno riconoscere le piante utili da quelle dannose e sono spesso abili nella mondata e nella macinazione manuale dei grani; sono un prezioso sostituto in cucina, nella pulizie e nell'accudire i bambini più piccoli durante i periodi di intenso lavoro agricolo che tengono la madre lontana da casa dall'alba fino al calare del sole. Le loro abilità nello specifico contesto rurale

himalayano sono considerate un elemento non da poco nelle contrattazioni matrimoniali, a volte più dell'educazione scolastica. La loro incapacità esibita dalle suocere, sembra ribadire che il divenire donna ha origine da un vuoto, da una cancellazione. Imparare a partecipare attraverso gesti di

⁸⁵ Si mette in evidenza come l'ideologia dominante non sia supportata necessariamente ed esclusivamente dagli uomini

produzione quanto di trasformazione culinaria e di condivisione del cibo sono condizioni indispensabili per far parte di un luogo, prendere spazio all'interno di un paesaggio attraverso relazioni di appartenenza esclusiva.

La caratteristica dei pellegrinaggi di *Naag Devta* consiste nella sua organizzazione a staffetta, per cui il rituale viene performato in tempi differenti nei diversi villaggi. Questo aspetto di dilazione temporale risulta essere particolarmente importante per le giovani donne che organizzano ritorni alla *mait* per festeggiare l'arrivo di *Naag Devta* al proprio villaggio natale. Si parla di amicizia (*dosti*) di *Naag Devta* con la *dhyiaani* (figlia sposata) e della sua contentezza (*kushi*) se le viene concesso di tornare alla *mait* (casa natale) durante i festival. In realtà questo viene riferito da informatori/trici solo in seguito ad una mia domanda diretta (“le *dhyiaani* tornano a casa per *Dubri*?”). Le risposte mettevano in evidenza il fatto che fosse di buon auspicio che soprattutto le giovani spose tornassero alla propria casa natale. Nello stesso tempo, però, ci tenevano a precisare la non obbligatorietà di questo ritorno (se non vanno non ci sarà maledizione-*dos*-da parte della divinità). Sancendo la marginalità della visita alla casa natale rispetto alla riuscita della performance rituale, rendono questo momento di celebrazione di una prospettiva femminile sul locale contingente alle volontà individuali e quindi innocuo per quanto riguarda le politiche dominanti di genere. Riconoscere alle donne la loro condizione di migranti, infatti, significherebbe anche riconoscere la natura ibrida della relazione al locale che si fa punto di incontro tra luoghi ed appartenenze diverse.

Nello stesso tempo, la tempistica differita della performance rituale consentono la costituzione di una rete di ospitalità femminile gestita dalle donne più anziane della famiglia: le relazioni con la *mait*, con la famiglia natale e più in generale con un lignaggio matrilineare vengono ribadite intorno al *chullah*, a lato dello scambio pubblico di *cibo-prasaad*. La dispersione spaziale del matrilineaggio si localizza nelle pratiche di condivisione rituale attorno al focolare.

La mia partecipazione ai rituali che anticipano il raccolto era tutt'altro che statica. Soprattutto le donne più giovani non “aspettavano” semplicemente l'arrivo del *devi-devta*; ma ne seguivano i movimenti per conciliarli con le loro relazioni affettive con luoghi altri. I movimenti divini mi portavano a seguire gli spostamenti delle giovani donne sposate verso luoghi eccentrici rispetto alla pretesa centralità della residenza patri-virilocale. Il giorno successivo all'arrivo di *Naag Devta* mi ritrovavo a consumare il cibo rituale scambiando informazioni, pettegolezzi, dolori e nostalgie attorno al fuoco per la cottura, con le donne degli altri villaggi ma che avevano relazioni parentali mai completamente rinnegate dal matrimonio e da nuove forme di residenza. Attorno allo scambio di cibo tra donne si percepisce una fitta rete di ospitalità che ribadisce, in modo silenzioso quanto inderogabile, la natura

ambigua della posizione femminile rispetto alla località; ci raccontano del legame tra i due luoghi che, in una prospettiva femminile⁸⁶, sembra inalienabile, anzi, sembra essere condizione stessa del vivere un luogo, il locale in quanto donna.

3.7 Incorporare il paesaggio

L'immaginario culinario viene spesso connesso ad un immaginario identitario di relazione ecologica e di appartenenza spaziale (Feldman P. 2006): la produzione di cibo e comunità (Jackson 1983), i gusti e preferenze, le disponibilità stagionali e di riserve rimandano ad un paesaggio agricolo⁸⁷ come riferimento identitario. La *mandua e jhangora*, (detti anche *mota anaag*, grani grossi) due tipi di miglio che richiedono poca acqua e sono resistenti alle difficili condizioni atmosferiche montane, sono il simbolo di un'alimentazione che è diventata rappresentativa anche di un modo di essere e di vivere il territorio impervio del Garhwal. Colture tradizionali che hanno svolto un ruolo importante per la sicurezza alimentare delle famiglie, *mandua e jhangora*, nonostante l'elevato valore nutritivo, hanno subito una svalutazione progressiva con la rivoluzione verde (cfr. introduzione). Spesso sostituite con colture considerate più "produttive" (*high value cash crop*⁸⁸) in quanto commerciabili sul mercato e

⁸⁶ Come ho già messo in evidenza con il riferimento alla relazione *sasu-bhwari* (suocera-nuora), non si può parlare di una prospettiva monolitica degli uomini o delle donne sulla località. Piuttosto, è il posizionamento individuale (età, abilità, carattere, specificità della proprio ruolo nella configurazione parentale, complicità con le altre donne della famiglia allargata, presenza nel nucleo familiare di altre donne con maggiore autorità o di spose più giovani, presenza di figli maschi, casta, proprietà familiari etc;) che influenza il modo di abitare lo spazio di residenza e di vivere il legame con la famiglia di origine e le relazioni con il proprio villaggio natale. Così, anche la prospettiva maschile è profondamente influenzata da una serie di variabili che definiscono la specificità del legame individuale con il territorio. Quando parlo di discorso dominante, non lo faccio coincidere con le storie di uomini quanto alla legittimazione sociale del predominio maschile.

⁸⁷ Mitchell (1994) mette in evidenza l'azione performatrice del paesaggio nel processo e nelle dinamiche di definizione delle identità collettive quanto individuali. Mitchell propone una transazione del termine *landscape* dalla sua forma nominativa a quella verbale: non si tratta di definire ciò che un paesaggio significa/o ciò che è, ma piuttosto ciò che fa come pratica culturale. Il paesaggio come medium culturale (idem: 2) svolge un doppio ruolo secondo Mitchell: se da una parte naturalizza le costruzioni sociali e culturali rappresentando un mondo artificiale come dato ed inevitabile, dall'altra rende operativa quella stessa rappresentazione

⁸⁸ DASP 2002: 8, opuscolo informativo del progetto della World Bank implementato nel Garhwal, Diversified Agricultural Support Project.

rispondenti ai gusti alimentari di potenziali clienti delle pianure, il grano e il riso sono diventati indici di benessere economico e di un'alimentazione "moderna".

L'associazione delle colture tradizionali di *mandua* e *jhangora* ad un paesaggio ecologico quanto sociale si può riscontrare anche in alcune canzoni popolari note nell'area di Tehri Garhwal. La *Kuder Geet* (tipologia di canzone che racconta la nostalgia-*khud-* per la persona amata che si trova lontano o per la casa natale che si deve lasciare col matrimonio) ci può fornire alcuni indicatori di come le gerarchie "culturali" e alimentari intervengano come rimostanze delle giovani spose nei confronti della scelta di matrimonio accordato dalla famiglia d'origine. La non accettazione del nuovo spazio sociale e del proprio ruolo subalterno in esso viene esemplificato in termini di cibo indesiderabile, paesaggio impervio, incessante lavoro.

Nella canzone che segue una ragazza di Rishikesh (città in riva al Gange, situata nella pianura adiacente alle montagne) chiede di non essere data in sposa ad un *pahari*; denigra lo stile di vita delle famiglie che abitano le montagne facendo riferimento ai loro costumi alimentari:

Caro padre, quali sono i costumi sociali

Dove cerchi un compagno di vita per me?

Che vestiti vestono là?

Che cibo mangiano?

Vestono sari di lana

E mangiano jhangora e mandua

Non ci andrò mai là

Caro padre, non ci andrò mai là

In un'altra canzone, le difficoltà per i comportamenti considerati ingiusti della suocera vengono descritti in termini di ciò che è consentito mangiare alla nuora nel nuovo luogo di residenza. *Mandua* e *jhangora* diventano i simboli della nuova residenza virilocale, della casa maritale inospitale e della nostalgia per lo stile di vita e relazioni della *maït*. La gastropolitica implicita a questa canzone sembra risultare una traslazione culinaria dei conflitti sui ruoli

Mia suocera è molto cattiva

vuole farmi male tutto il tempo

mi dà da mangiare

La posizione subalterna della giovane sposa all'interno della famiglia del marito viene rappresentata in termini di “culinary victim of her husband's home” (Appadurai 1981: 501).

“Essere di un posto”, appartenere ad un luogo piuttosto che ad un altro, far parte di uno specifico paesaggio agrario (come insiste Ingold attraverso i suoi scritti, nella mutua costituzione tra persone ed ambiente), ha a che fare con la produzione di cibo in uno specifico contesto ecologico, quanto con il suo consumo, individuale e collettivo. Seguendo l'insegnamento di Ingold, può rivelarsi utile considerare la produzione agricola non tanto in termini di imposizione di un disegno culturale sulla realtà esterna della natura e, di conseguenza, il consumo come l'accomodamento della natura all'interno di preesistenti categorie culturali. Piuttosto, produzione quanto consumo sono due aspetti dello stesso processo di interazione tra persone ed ambiente, due facce dello stesso paesaggio che non si può mai ritenere concluso e definitivo. Nel processo in continuo divenire della produzione, le persone creano il loro ambiente attraverso un coinvolgimento pratico, non tanto conferendo significati culturali alle cose, ad una natura inerte (*reality of*), quanto piuttosto come incorporazione delle attività e relazioni passate, attraverso l'incarnazione delle forme dell'abitare nel proprio corpo in termini di abilità, sensibilità, disposizioni (Ingold 2004: 141-187). “Through both [produzione e consumo], the environment enters actively into the constitution of persons; i.e. In the mutually constitutive interrelation between persons and environment, production is a becoming of the environment, consumption is a becoming of persons”. (Ingold 2000: 51) . Attraverso i due momenti della produzione e consumo, quindi, l'ambiente diventa costitutivo delle persone, della loro identità sociale. Le persone diventano parte del paesaggio e, viceversa, il paesaggio diventa parte integrante dell'identità individuale quanto collettiva.

Sono numerose le ricerche antropologiche sull'agricoltura indiana che fanno riferimento all'agronomia sostanzialista⁹⁰ (cfr. Vasavi, Sax, Gupta etc) intendendo con questa definizione come non solo la terra conferisca le proprie qualità alla coltivazione che a sua volta deve essere predisposta a

⁸⁹ Al di fuori dell'ideologia modernista, ancora oggi mangiare roti di mandua o jhangora è sinonimo di una relazione di radicamento alla terra del Garhwal.

⁹⁰ Mi affido alla definizione di sostanzialismo avanzata da Vasavi (1994:287) “as the basis of agrarian practices (...) is in contradistinction to western dualistic conceptualizations and is based on the notion that 'natural matter, actions, words and thought are all substances and all imbued with relational properties. Human actions are thought to derive their 'substance' from the context in which they are enacted, thereby firmly linking the variation of actions and actors to context”

riceverle; ma anche come queste stesse proprietà fluiscano all'uomo attraverso la catena di processi implicati nella produzione di cibo. Le relazioni che rendono le pratiche agricole appropriate rispondono spesso a forme di agronomia umorale: il benessere delle piante viene descritto in termini di equilibrio tra umori, di una appropriata relazione tra caldo ed umido⁹¹. La terra non “afferra” (*pakadnaa*) qualsiasi pianta ma solo quelle che sono compatibili alle sue qualità descritte non come “generica fertilità” quanto piuttosto di relativa calura rispetto al coltivo. Il terreno non è concepito come sostanza inerte ma come qualcosa che, piuttosto, passa le sue qualità alla coltivazione che, a sua volta, dovrebbe essere predisposta a riceverne le proprietà. Il caldo e il freddo del suolo, la sua umidità o secchezza sono proprietà della terra che vanno il più possibile assecondate nella scelta di cosa si può essere proficuo coltivare su di un campo. Il sistema di rotazione delle colture (*fasal chakra*), di riposo dei campi, o le coltivazioni miste a loro volta, cercano di essere il più possibile funzionali a come i coltivi “lasciano” il terreno. Anche le azioni del contadino vengono almeno in parte⁹² calibrate secondo l'apporto di calore ed umidità⁹³ alla terra, alla loro capacità di indebolire, esaurire oppure dar forza (*taakat*), far riposare

⁹¹ Zimmermann (1987), mette in relazione la concezione ecologica della distinzione tra *jangala*, la terra a savana, secca ed erbosa, e *anupa*, terreno invece umido e paludoso, ai fondamenti della medicina ayurvedica. Quest'autore sostiene che il tema ecologico stia al cuore stesso della medicina Hindu articolata come insieme di opposizioni che motivano le classificazioni di flora e fauna, dei malesseri e malattie, delle tipologie di corpo e dei relativi trattamenti.

⁹² Gupta mette in evidenza come sia inadeguato il concetto di “saperi indigeni” (come nativi, tradizionali, autentici) in posizione dicotomica rispetto ai saperi moderni (come occidentali, scientifici, innovativi) per comprendere le epistemologie e pratiche agricole nei contesti rurali del Nord India. Scrive Gupta (1998: 216) “I argue that a move away from explanations that rely on the alterity of “indigenous knowledge” to those that embrace contradictory and perhaps unremarkable combinations (ranging from the imperatives of market prices, responsibility to the family, caste solidarity and humoral agronomy) is a necessary step in order to understand epistemologies and practices of farmers in postcolonial settings”. Inoltre, “focusing on the practices of agriculture, rather than on indigenous knowledge gives substance to the interrelationship between humoral theories of agronomy, local politics, and the development oriented institutions and policies of the nation state” (idem:226). Per questo motivo cerco di evidenziare, tramite il condizionale o relativizzando le mie affermazioni, come i miei riferimenti agli equilibri umorali non rappresentino un'epistemologia agraria esaustiva dal punto di vista delle pratiche, quanto piuttosto una tra le altre. Le pratiche e le modalità di comprensione agricole sono caratterizzate da discorsi ibridi, tra loro irriducibili, con riferimento a genealogie tra loro incommensurabili. Inoltre, i discorsi sull'agricoltura non rappresentano un sistema chiuso di pensiero ed azione ma sono profondamente influenzate da politiche di differenziazione di casta, classe, genere.

⁹³ Per esempio, il fertilizzante viene considerato rilasciare calore alla terra, necessario alla crescita dei coltivi. La dieta (*kuraak*, intendendo con “dieta” la quantità approssimativa di fertilizzante ritenuto necessario) di un campo dipende dal tipo di terra, dalle caratteristiche del coltivo e dal tipo di fertilizzante disponibile. I bisogni specifici di ogni tipologia di terreno vengono descritti in termini di appetiti e diete appropriate.

(*sastaana*) in relazione al calore che viene conferito o tolto al terreno. La debolezza (*kamjori*) sia della terra (*meetti*) che dei coltivi dipende quindi dagli equilibri di calore, risultato di molteplici e variabili interconnessioni, più o meno appropriate, tra diverse forme di agency qualità del terreno, proprietà delle piante, efficacia delle azioni umane, agenti atmosferici (*hava-vento*, *paani-acqua*, *garmi-calore solare*).

Così gli stati di malessere o le malattie o in generale le condizioni di vulnerabilità vengono considerate come conseguenza dell'eccesso di un umore nel proprio corpo, come bisogno di riequilibrare il calore o l'umidità attraverso cibi adatti. Durante la ricerca di campo compiuta nel 2006 scoprii di essere incinta. Il mio stato, considerato vulnerabile, fu accompagnato da atteggiamenti di cura da parte delle altre donne che si manifestavano attraverso rigide prescrizioni alimentari. Mi furono elencati i cibi che erano appropriati alla mia condizione e quelli che invece erano vivamente sconsigliati⁹⁴. La classificazione dei cibi rispondeva alla nomenclatura delle qualità di caldo e freddo che andavano ad interagire con gli equilibri umorali del mio corpo. La gravidanza, insieme agli stati di malessere legati agli organi riproduttivi, la menopausa, le mestruazioni, i rapporti sessuali, vengono ritenuti creare stati calore nel corpo, che possono e devono essere regolati, riequilibrati. L'attenzione e la cura a me rivolte da parte delle altre donne, a partire dal momento della diagnosi della gravidanza, sono stati soprattutto culinari.

La nascita di un/a figlio/a segnano gli 11 giorni di separazione della puerpera (*siuli*) dalla collettività. Nei giorni che seguono il parto, i movimenti da fuori a dentro della stanza da dove la puerpera non deve uscire (*bundu*), sono segnati dalla circolazione di cibo considerato “freddo” (*taza khana*), dalla cura e nutrizione da parte delle altre donne che hanno già avuto figli⁹⁵. La cura dello squilibrio di umori e dell'eccesso di calore provocato dalla nascita si affida ad una comunità di pratica femminile in grado di riequilibrare per mezzo del cibo. Tutto ciò che ha a che fare con la riproduzione, ed in particolar modo con il sangue mestruale, crea calore. Un calore che non rimane incistato in un corpo che semplicemente ne subisce le conseguenze. Piuttosto il corpo sembra avere confini permeabili, e le sue qualità fluiscono attraverso ciò che le donne cucinano e che condividono con gli altri. Il divieto

⁹⁴ In base alle prescrizioni date da diverse donne, mi costruii una tabella in cui si distingueva tra cibi freddi (per esempio *urdu daal*, una varietà di lenticchia coltivata sulle montagne del Garhwal, *hare subzi*, le verdure verdi) e cibi caldi (per esempio le melanzane, le uova sode, il limone), i primi da privilegiare nella mia dieta come compensazione del mio calore, i secondi da evitare per l'eccesso di calore che avrebbero provocato nel mio stato umorale già alterato.

⁹⁵ L'isolamento della giovane madre generalmente avviene nella stalla o in altri luoghi coperti considerati “impuri” dove potrà ricevere visite da parte delle donne che hanno già avuto figli. Viene considerato di cattivo auspicio che donne senza figli entrino nei luoghi del parto e post-parto. Il cibo quotidiano della puerpera consiste in *kitchery*, riso fatto cuocere con lenticchie e senza sale e spezie alcune.

di cucinare rivolto alla donna mestrata, per esempio, è riconducibile al suo stato di calore che influisce sulle qualità del cibo che cucina, alterandone le proprietà e di conseguenza influenzando sullo stato di equilibrio di colui/colei che lo mangia.

Il benessere della terra non è semplicemente rappresentato per analogia alla salute del corpo umano. Terra, piante e corpi sono direttamente connesse tra di loro in forme di ecologia agraria⁹⁶: le azioni che influenzano la qualità della terra hanno un effetto diretto sulle qualità del cibo che viene prodotto; a sua volta, il cibo ha implicazioni sullo stato delle persone che lo consumano. Le qualità del terreno (*zameen*) fluiscono attraverso la catena dei processi implicati nella produzione di cibo. Come scrive in modo efficace Gupta, “the (...) relationship between the environment and the body is their lack of exteriority with respect to one another. The lack of exteriority is exhibited most clearly in the intimate relationship between the production of food and its consumption” (Gupta 1998: 234).

La specificità del cibo connesso al contesto ecologico e quindi alle pratiche adatte alla sua produzione, diventa spesso un elemento di identità collettiva e di distinzione sociale, simbolo di uno stile di vita, *rehan sehan*, di un “modo di risiedere”, di abitare, di fare paesaggio e di incorporarlo.

Il processo di cambiamento del paesaggio agricolo viene spesso riferito alla progressiva debolezza della terra e al cibo meno nutriente: il passato⁹⁷ viene invocato non tanto come un preciso punto di riferimento temporale quanto per significare importanti cambiamenti del paesaggio locale in termini di produzione di cibo e di conseguenti effetti sia sugli individui che sulla collettività, sulla forza dei corpi quanto sui legami di socialità⁹⁸.

⁹⁶ Cfr. Guha 1998; Zimmermann 1987; Marriott 1989, Vasavi 1994

⁹⁷ A questo proposito può essere utile riferirsi agli studi di Appadurai (1990) sugli effetti del cambiamento tecnologico nel contesto rurale dell'India Occidentale (Maharashtra) in termini di progressiva erosione della socialità ed imposizione dell'individualismo come orientamento morale. Il processo di commercializzazione dell'agricoltura e la separazione del sapere tecnico agronomico dalla “fabbrica epistemologica della comunità” (idem:188), ci suggerisce Appadurai, hanno inevitabilmente avuto effetti su ciò che si intende per “produttività” ed “abbondanza” come valori sociali e morali di riproduzione comunitaria. Analizzando il processo di cambiamento della società agraria moderna, Appadurai riconosce implicitamente come l'agricoltura e la produzione di sussistenza in genere, colte dall'interno di un paesaggio condiviso, difficilmente potranno essere ridotte alla quantità di un raccolto, ad una temporalità estranea alle interazioni tra i diversi ritmi che scandiscono le periodicità sociali, ecologiche, agronomiche, cosmologiche, rituali ed economiche.

⁹⁸ Come è stato messo in evidenza nel paragrafo precedente, è importante riconoscere l'orientamento morale e il valore sociale di riproduzione della comunità e dei suoi valori fondamentali (Appadurai 1990) nella celebrazione dell'abbondanza e della produttività performata dai movimenti di *Naag Devta*. La capacità della divinità di fornire

un'identità pubblica ad un gruppo si fonda quindi su una relazione collettiva con l'ambiente attraverso il cibo che è *prasaad*. L'abbondanza, *bateru*, sta nelle relazioni feconde di cooperazione tra uomini/donne, divinità e località. Come scrive Vasavi, "these rites indicate both the recognised source of production (the earth) and the social and moral orientation (to meet economic needs and social obligations) of such production" (Vasavi 1994:290).

CAPITOLO QUARTO

Paesaggi in movimento

4.1 Le foreste del Chipko

Quest'ultimo capitolo sarà diretto all'analisi di un movimento sociale sorto nel Garhwal durante gli anni '70 per contrastare le politiche governative sul disboscamento delle foreste himalayane per fini commerciali. Il *Chipko andolan* (*movimento che abbraccia*, denominazione che si rifà alla specifica strategia di lotta che prevedeva di abbracciare gli alberi impedendone l'abbattimento) rappresenta un evento particolarmente significativo che ha trasformato radicalmente il paesaggio rurale dell'Uttarakhand.

Da protesta locale, il *Chipko* è diventata un'icona ambientalista che ha catturato l'immaginazione occidentale, un simbolo che ha superato i confini dei villaggi himalayani per diventare significativo a livello internazionale, fonte d'ispirazione per movimenti ecologisti in tutto il mondo. Il paesaggio del Garhwal, attraverso la diffusione delle narrative ecologiste del *Chipko*, divenne nell'immaginario movimentista urbano ed occidentale, il simbolo di un locale che non voleva soccombere alle politiche di sviluppo governative e finanziate da enti transnazionali, resistente rispetto alle forme economiche di espropriazione del territorio dallo spazio vissuto.

Io stessa scelsi il Garhwal come area di ricerca proprio seguendo le tracce dei discorsi sul *Chipko*: a partire dal RFSTE e Vandana Shiva⁹⁹ ho tessuto una serie di relazioni locali con attivisti noti per il loro impegno storico nel movimento o, in diversi modi, impegnati con l'“eredità” locale del *Chipko*¹⁰⁰.

⁹⁹ Cfr. Primo capitolo per l'importanza del *Chipko* nelle narrative di Shiva sul paesaggio del Garhwal.

¹⁰⁰ Il *Beej Bachao Andolan* (BBA, movimento di salvaguardia dei semi), per esempio, si ritiene eredità del *Chipko*. Il

Mi sono avvicinata al paesaggio rurale a partire dal paesaggio morale¹⁰¹ del *Chipko*. E' stata infatti la morale condivisa e partecipata, il mio senso di appartenenza e di riconoscimento in narrative ambientaliste occidentali che mi avevano fatto prendere spazio all'interno di questo paesaggio, non meno "reale" di altri, non meno efficace sul mio percorso di ricerca etnografica.

L'obiettivo che inseguirò nel prossimo paragrafo è quello della ricostruzione cronologica e di diffusione spaziale del "paesaggio in movimento" del Garhwal a partire dagli anni '60. La stessa ricostruzione di una storia cronologica e geografica del *Chipko*, infatti, risponde alla difficoltà propria della trasformazione di un evento, del contesto storico, geografico, ecologico in cui si sviluppa, in un mito, appartenente al regno della pura natura, delle essenze e dell'auto-evidenza. Come scrive Roland Barthes, "myth acts economically: it abolishes the complexity of human acts, it gives them the simplicity of essences, it does away with all dialectics, with any going back beyond what is immediately visible, it organizes a world which is without contradictions because it is without depth (...) things appear to mean something by themselves" (cit. in Rangan 2000:1). Implicito alla costruzione mitica del *Chipko* è l'attribuzione di significati ad eventi e pratiche che sembrano trascendere spazio e tempo. Le ricostruzioni cronologiche degli eventi, ogni presunto leader del movimento, gli obiettivi stessi della rivolta, così come le geografie proprie della sua diffusione sono numerose e a volte contrastanti, al punto tale da conferire al *Chipko* un senso di inautenticità e di invenzione. Ogni narrativa ambientalista, ogni visione della gestione delle risorse collettive, così come ogni percezione della vita materiale e delle pratiche sociali, ha conferito un particolare significato simbolico al movimento, attribuendogli un valore morale al di fuori del tempo e dello spazio, una realtà indipendente dal contesto in cui ha preso forma; il

BBA non traccia una linea di continuità con il movimento che l'ha preceduto per la condivisione dell'obiettivo ultimo della difesa delle risorse forestali locali. Piuttosto, gli attivisti del BBA ritengono che il *Chipko* abbia rappresentato una lotta contro le forme di colonizzazione economica basate sullo sfruttamento indiscriminato delle risorse locali. Il seme, come primo anello della catena alimentare, risulta un elemento cruciale per difendere l'autonomia e la sovranità locale nella gestione delle risorse agricole. La possibilità di riproduzione del seme di anno in anno e il suo libero scambio tra i contadini, è considerata una risorsa locale da difendere contro la diffusione di semi ibridi (che quindi sono "sterili", non possono essere conservati) diffusi dal Governo a partire dalla rivoluzione verde.

¹⁰¹ Come ho anticipato nell'introduzione, il *Chipko* viene invocato di fronte ad un'audience occidentale o alla classe media dell'India urbana come simbolo di una riconquista dell'ambiente ecologico vissuto attraverso un'economia contadina di sussistenza. In questo senso, il riferimento al *Chipko* dà consistenza narrativa ad un Garhwal come paesaggio morale condiviso, dove la dimensione locale si fa significativa all'interno di reti globali. Ero entrata in questo paesaggio non tanto attraverso i gesti della quotidianità e le relazioni significative che costituiscono le diverse percezioni del locale ma come parte di una collettività che condivide visioni e valori.

Chipko è stato autentificato e prodotto attraverso discorsi politici e ambientali, attraverso narrative che, di volta in volta, gli hanno conferito linearità ed autorità morale. In questo senso, a mio parere, l'obiettivo dell'antropologia non sta nello scrivere “la vera storia del *Chipko*”, inseguire le parole dei suoi originali “grassroots leaders”, ripercorrere le geografie dei villaggi in cui si è scatenata la rivolta, al fine di ricostruirne la dimensione autenticamente locale.

Per questo il tentativo iniziale di tracciare delle “storie del *Chipko*” non può essere considerato un obiettivo a sé stante. Piuttosto, mi aiuterà ad esplicitare, in un secondo momento, i discorsi e le pratiche che hanno contribuito alla costruzione del paesaggio rurale del Garhwal.

Inoltre, considerare i diversi soggetti collettivi che hanno preso parte attiva al movimento, mi consentirà di mettere in evidenza come la “foresta” da difendere non possa avere un significato univoco e neutro di “risorsa da proteggere”. Non una foresta, ma tante, in relazione all’ambiente percepito, alla specificità dei compiti svolti in relazione ad essa nella quotidianità.

Cercherò di esplicitare come il *Chipko* sia cambiato radicalmente in relazione ai soggetti che hanno trovato spazio “di movimento” ed identificazione in esso. La percezione della foresta, non conserva nulla della neutralità che in genere viene attribuita al concetto di natura; la foresta, in quanto *risorsa naturale* non ha di per sé qualità proprie e oggettive quanto, piuttosto, si costituisce all’interno di progetti di vita e comunità di pratica; prende forma e significato in relazioni che non possono che essere sensibili ai posizionamenti individuali quanto collettivi. La percezione dell’ambiente, seguendo l’insegnamento dell’antropologia ecologica ed in particolare di Ingold, si articola in termini di *affordances*, di possibilità di azione: percepiamo, visualizziamo, immaginiamo l’ambiente in relazione a ciò che può offrire alla nostra possibilità/abilità di azione in esso. La foresta non è nulla di oggettivo o di esterno agli attivisti del *Chipko*, ma ha a che vedere, piuttosto, con l’ambiente percepito, con i significati immanenti, con la specificità delle relazioni performate in essa attraverso le pratiche quotidiane. La foresta che è al centro di un *Chipko* in evoluzione è prima di tutto *taskscape*, un paesaggio di compiti che consiste nello spazio sensoriale e relazionale in cui si è immersi nel corso del fare e che non può che assecondare le identità individuali (come coagulo di diversi posizionamenti in individualità irripetibili)¹⁰² quanto collettive (come appartenenti ad una comunità di pratica, alla

¹⁰² Non bisogna omettere i conflitti tra donne in diversi posizionamenti nel processo di divenire politica di una comunità di pratica femminile. Come scrive kumud Sharma, direttrice del WDRC (women and devolment research centre?) “in many cases the unity among women was fragile as the priorities of women from different sections were different” (Sharma1984: 61)

dimensione socializzata delle pratiche performate in un ambiente agri-culturale condiviso). In questo senso il paesaggio forestale del *Chipko* non può che essere molteplice e contraddittorio, in evoluzione con le contendenti rappresentazioni politiche delle pratiche che, di volta in volta, gli hanno dato consistenza collettiva. In particolare, le relazioni di genere risulteranno cruciali per avvicinarci ad un “paesaggio di lotta femminile” all'interno del quale le donne interpretarono il *Chipko* in base alla loro visione di “foresta” definita dalle pratiche di sussistenza di cui sono le principali responsabili nella quotidianità.

4.2 Paesaggi in movimento

L'inizio del movimento si può far risalire al 1962 quando, in seguito alla guerra di frontiera con la Cina, fu interrotto il commercio trans-himalayano che costituiva un importante fattore per l'economia locale e, nello stesso tempo, si iniziò a sviluppare una rete di strade per facilitare il controllo militare nell'area di confine. La “connessione” delle aree himalayane con gli adiacenti distretti di pianura portò ad una crescente pressione sulle risorse forestali, facilitando l'esportazione, legale o illegale, da parte di agenzie governative quanto di imprese private dell'Uttar Pradesh¹⁰³. Legna, ma anche altre materie prime quali calcare utilizzato per produrre il cemento, magnesio e potassio per arrivare a metalli rari, divennero oggetto di uno sfruttamento intensivo da parte di industrie estrattive. Il flusso gravitazionale delle risorse, dalla montagna alla pianura industrializzata non solo accentuava un senso di marginalità economica delle popolazioni locali, ma anche la percezione di una distribuzione iniqua dove la foresta himalayana diventava una risorsa al di fuori del loro controllo e beneficio. La pratica istituzionalizzata di sfruttamento forestale consisteva nella concessione da parte dell'Uttar Pradesh Forest Department di diritti d'uso a privati, attraverso un sistema di vendita all'asta. Gli appaltatori, per lo più imprese commerciali provenienti dalle aree industrializzate della pianura gangetica, preferivano affidarsi alla manodopera specializzata al di fuori della regione montana. Così, mentre la forza lavoro maschile si trovava a dover migrare dai villaggi montani in cerca di un lavoro salariato nelle aree di pianura, l'appalto delle risorse forestali da parte del dipartimento dell'Uttar Pradesh favoriva in modo manifesto

¹⁰³ I distretti himalayani erano sotto l'amministrazione governativa dell'Uttar Pradesh. Cfr. Rangan 1996, 2000; Guha 1989; Guha, Gadgill 1989;

un'economia percepita come esterna e competitiva. Inoltre, la dipendenza dell'agricoltura di sussistenza dalle risorse forestali faceva percepire in modo inequivocabile il conflitto di interessi tra diverse modalità e diritti d'uso delle risorse locali.

L'evento scatenante la rivolta si può far risalire al rifiuto da parte del Dipartimento Forestale della richiesta avanzata da una piccola cooperativa di Gopeshwar (Dasholi Gram Swarajya Mandal – DGSM-Dasholi village self reliance Cooperative)¹⁰⁴ nel distretto di Chamoli di abbattimento di dieci frassini per la costruzione di gioghi leggeri. Il legno di frassino, infatti, per le sue qualità è particolarmente adatto alla costruzione di attrezzi agricoli per la razza di buoi montani, molto più piccoli rispetto a quelli di pianura. Non solo la richiesta degli abitanti di Gopeshwar non fu accettata, ma il Dipartimento forestale conferì il diritto di abbattimento di 300 frassini alla Simonds Company, una ditta manifatturiera di Allahabad (Uttar Pradesh) per la costruzione di mazze da cricket. La contesa dei dieci frassini e la decisione del Dipartimento forestale radicalizzarono la percezione del conflitto di interessi sulle risorse forestali: da una parte la foresta intesa come parte integrante dell'agricoltura montana e della sussistenza locale, dall'altra gli interessi per le materie prime da parte di compagnie private provenienti dalle aree ecologiche di pianura. Il conflitto fu esacerbato dalla natura esclusivamente commerciale delle politiche di usufrutto stabilite dal dipartimento forestale.

¹⁰⁴ La DGSM, attiva dal 1964, diventerà un soggetto importante sia per la nascita che l'evoluzione del movimento. L'intento principale della cooperativa consisteva nel creare possibilità lavorative, non specializzate o semi-specializzate, per la popolazione maschile locale tentando, in questo modo, di ridurre la migrazione verso le aree urbane. Attraverso l'acquisto all'asta dei diritti d'utilizzo del legname della foresta, la cooperativa costruiva attrezzi di lavoro agricolo che venivano venduti e utilizzati a livello locale. A partire dal 1969 la cooperativa iniziò una nuova impresa commerciale sempre basata sulle risorse forestali che diede impiego a circa un migliaio di persone: la raccolta di erbe e radici. Nel 1971 la DGSM aprì un impianto per la trasformazione della linfa dei pini in resina e trementina. Le attività commerciali iniziate dalla cooperativa ebbero vita breve e a intermittenza, paradossalmente, per mancanza di materia prima. Tutti i tentativi di creare lavoro per i residenti dei villaggi si scontrarono con le priorità governative del Dipartimento Forestale che favorivano l'attribuzione delle risorse a imprese commerciali che avevano maggiore potere d'acquisto. La disobbedienza civile che caratterizzò l'evento che divenne simbolo del movimento (abbracciare gli alberi per non farli abbattere) fu anticipato da una serie di proteste che non ebbero alcuna visibilità mediatica. Il 22 ottobre 1971, gli abitanti dei villaggi dimostrarono a Gopeshwar contro le politiche forestali governative; il 14 novembre 1972 ci fu un incontro dei presidenti delle assemblee di villaggio di tutto il blocco amministrativo di Dasholi, seguito da una manifestazione che si ripeté nel dicembre dello stesso anno. Prima dell'atto che divenne icona del *Chipko*, quindi, le popolazioni locali, organizzate in cooperativa, tentarono in modo diffuso di contrattare sulle politiche governative.

Il 27 marzo del 1973 l'assemblea organizzata a Gopeshwar dalla DGSM, vide l'estendersi della partecipazione alla protesta a più di un centinaio di villaggi: gli abitanti esasperati dalle politiche del dipartimento forestale si unirono alle richieste della DGSM e marciarono fino a Mandal, il villaggio dove la Simonds Company aveva ottenuto l'appalto per l'abbattimento dei cento frassini. Furono ampiamente discusse le strategie di resistenza che potevano rivelarsi efficaci; mentre l'opposizione iniziale degli abitanti rispose d'urgenza attraverso dimostrazioni spontanee, in seguito, con la diffusione del movimento, furono discussi i metodi di lotta e furono presentate due principali alternative: sdraiarsi di fronte ai camion della Simonds Company, impedendone l'accesso alla foresta, oppure incendiare i depositi di resina e legna. Fu Chandi Prasad Bhatt, uno dei fondatori della DGSM e leader del movimento nell'area di Chamoli¹⁰⁵, che propose di impedire alle lame di toccare gli alberi abbracciandoli.

Contattai Anupam Mishra alla Gandhi Peace Foundation di Delhi; mi interessava avere la sua prospettiva sul *Chipko* a partire dalle attività di documentazione che l'avevano portato a seguire quotidianamente l'attività degli attivisti dell'area di Chamoli. Mishra tenne una sorta "diario" del movimento e si occupò di diffondere la filosofia gandhiana che era abbracciata quanto meno dai leader come Bhatt. Mishra mi fece ragionare sul nome stesso del movimento, come per farmi prendere consapevolezza del divario tra la "sostanza" della protesta e la sua rappresentazione per la diffusione mediatica. La strategia di protesta avanzata da Bhatt fu più emotiva che razionale: parlò di *angwaltha* il termine garhwali per abbracciare. Mentre *chipko* è la traduzione in hindi che si adattava meglio al carattere programmatico progressivamente assunto dalla rivolta e al tentativo di utilizzare una lingua franca per attivare l'opinione pubblica al di fuori dei villaggi e per arrivare ad avere un impatto diretto sulle stesse politiche governative. Mishra mi trasmise il calore del suo corrispettivo in dialetto garhwali, *angwaltha*, che Bhatt utilizzò come proposta di lotta non violenta, disarmata e disarmante al tempo stesso. Infatti mentre *chipko* letteralmente può essere tradotto con "aderire", *angwaltha* viene normalmente utilizzato per esprimere abbracci amorosi. La proposta sull'onda dell'urgenza e dell'emotività collettiva si rivelò una strategia vincente che, oltre ad impedire concretamente l'abbattimento degli alberi concessi in appalto bloccando l'avanzata degli operai della Simonds, divenne un "rallying cries for popular movements" (Mishra 1978: 4). Dall'idea di Bhatt, esprimibile quindi più con l'espressione *angwaltha*, nacque il *Chipko* come movimento sociale, che enfatizzò il carattere

¹⁰⁵ Il ruolo svolto dall'attivista gandhiano Chandi Prasad Bhatt all'interno del *Chipko* Andolan verrà discusso successivamente in maniera più approfondita.

pubblico e programmatico della rivolta e che ottenne, a partire da quel momento, il primo atto di auto-riconoscimento collettivo sotto un nome ed una strategia.

Quello appena descritto rappresenta il primo atto di protesta a partire dal quale il dipartimento forestale tentò di assecondare parzialmente le richieste degli abitanti attraverso concessioni periferiche, col fine di alleviare lo scontento e consentire di mantenere il sistema di appalto, semplicemente trasferendolo. Infatti, per evitare ulteriori dimostrazioni e interferenze da parte della popolazione locale, fu revocato il permesso all'impresa di Allahabad e il diritto d'uso degli stessi alberi fu conferito alla cooperativa del distretto di Chamoli. Il tentativo governativo di mediazione era diretto a dare concessioni per non esasperare il conflitto con le popolazioni locali, lasciando però inalterate le proprie politiche di gestione forestale. L'esemplificazione di questa attitudine politica la si può rintracciare nella decisione di conferire nuove aree forestali alla Simonds Company, semplicemente trasferendo i loro diritti d'uso acquisiti in un'altra area geografica. Cercando di creare minor risonanza possibile delle proteste locali che avevano impedito alla compagnia commerciale di iniziare le attività di disboscamento, fu conferito l'appalto alla stessa impresa in una nuova area forestale, a Phata, sempre nel distretto di Chamoli, nella valle di Mandakini, ad un'ottantina di km da Gopeshwar. Possiamo rintracciare il secondo evento che ha segnato l'evoluzione della protesta il 20 giugno 1973 quando un leader locale del partito comunista, Kedar Singh Ravat, organizzò, in collaborazione con gli attivisti del DGSM, una manifestazione di protesta nel nuovo luogo destinato all'appalto forestale. Gli abitanti dei villaggi di Patha e Tarasali rimasero in allerta, pronti ad intervenire per impedire la deforestazione nell'area destinata dal Dipartimento Forestale alla Simonds Company, fino alla data di scadenza della concessione, nel dicembre 1973. La Simonds Company fu costretta, così, ad un'ulteriore ritirata.

Le strategie di diffusione proprie della genesi del movimento si affidavano al passaparola più che rappresentazione pubblica, alla costruzione di reti di protesta e disobbedienza civile sul territorio montano passando di villaggio in villaggio e facendo presa sul conflitto di interessi tra bisogni locali connessi ad un'economia agricola di sussistenza e gestione commerciale della foresta a cui, tra l'altro, la popolazione dell'Uttarakhand non aveva accesso. L'ingiustizia sociale assumeva una dimensione spazializzata ed ecologica: il carattere stesso dell'agricoltura di sussistenza praticata sulle montagne rendeva marginali i/le contadini/e come soggetti di gestione pubblica della foresta; interlocutori principali di cui le politiche forestali si facevano portavoce istituzionali, invece, si potevano rintracciare nelle imprese commerciali localizzate in aree ecologiche che facilitavano l'industrializzazione, come le pianure gangetici dell'Uttar Pradesh. Le proteste erano dirette, quindi, ad una ridefinizione delle stesse

priorità statali portando l'attenzione sui bisogni del settore agricolo di sussistenza. Durante un incontro presso la Gandhi Peace Foundation, Mishra mi raccontò di come le retoriche nazionaliste del ministro per la comunicazione, espresse durante un incontro a Rishikesh sotto gli auspici della *Himalaya Seva Sangh* di Delhi, misero in scena i tentativi governativi di ridurre il *Chipko* ad un ostinato atteggiamento regionalista. L'Himalaya, seguendo le parole del ministro Hemvati Nandan Bahuguna, non apparteneva ai pochi villaggi che si trovavano sulle sue pendici ma era piuttosto un bene nazionale così come le pregiate risorse locali andavano a beneficiare l'intera nazione. Ogni richiesta di cambiamento nella gestione delle risorse che consentisse la sopravvivenza dell'economia e della società himalayana veniva riportata ad un'attitudine anti-nazionalista e localistica e quasi parrocchiale dei contadini di montagna. Ciò che rimaneva non riconosciuta era l'invocazione ben più radicale espressa attraverso le rivolte che si susseguirono sotto il nome e il metodo del *Chipko* del diritto ad un'economia morale (Guha 100) di approvvigionamento.

L'evoluzione del *Chipko* si può mettere in relazione anche alla serie di alluvioni che colpirono la valle dell'Alaknanda. Mentre prima si riconosceva nella gestione equa e sostenibile della foresta la possibilità di una vita migliore per gli abitanti delle montagne, in seguito alle violenti alluvioni del 1973 si fece progressivamente strada la consapevolezza collettiva che il mantenimento di un manto forestale in buone condizioni costituisca la precondizione stessa per qualsiasi tipo di insediamento umano. Il fiume Alaknanda, che costituisce uno dei principali tributari del Gange, inondò cento km² di terra, spazzando via case, ponti e rendendo impraticabile una decina di km di strada rotabile. Le inondazioni e frane, che portarono con sé persone ed animali, distrussero non solo il raccolto annuale ma la stessa possibilità di utilizzo delle aree coltivabili a valle e dei sistemi di irrigazione.

Come scrive Guha, storico dell'ambientalismo, “floods marks a turning point in the ecological history of the region. Villagers, who bore the brunt of the damage, were beginning to perceive the links between deforestation, landslides and floods” (Guha 1993: 98). La catastrofe naturale rivelò il suo carattere umano, legato all'inadeguata gestione forestale. I villaggi che avevano maggiormente subito gli effetti devastanti dell'alluvione erano quelli adiacenti ai tratti di foresta; le frane più violente si manifestarono come l'effetto di un disboscamento rapace di interi tratti di foresta da parte del dipartimento forestale. La gestione forestale metteva in discussione in modo radicale la possibilità stessa degli abitanti di vivere un ambiente in continuo deterioramento oltre che a rendere sempre più ridondante il loro diritto d'uso consuetudinario della foresta.

4.3 Paesaggio femminile in lotta

La partecipazione femminile al movimento divenne molto più visibile per un pregiudizio di genere che caratterizzò il tentativo del dipartimento forestale di allentare la protesta nel villaggio di Reni, vicino al confine tibetano e sovrastante la vallata dell'Alaknanda già devastata da alluvioni e frane. Al fine di consentire le attività di disboscamento dei 2451 alberi dati in appalto, gli uomini del villaggio furono allontanati con la scusa di una ricompensa per i terreni confiscati dallo Stato durante la guerra con la Cina del 1962, che dovevano ritirare presso il distretto di Chamoli. Chandi Prasad Bhatt, che a Reni sensibilizzò gli abitanti sui possibili effetti del disboscamento in quell'area ecologicamente fragile e alle proteste riuscite in altri villaggi sotto il nome di *Chipko*, fu costretto a far ritorno a Gopeshwar per far fronte alla visita imprevista dell'ufficiale di alto livello del Dipartimento Forestale alla DGSM.

Gli stratagemmi governativi di anticipazione e indebolimento delle proteste attraverso l'allontanamento dall'area della popolazione maschile non presero neanche in considerazione la possibilità che le donne potessero costituire un fattore di disturbo "pubblico". Di fatto, proprio la mancanza degli uomini costituì la prima occasione dall'insorgenza del *Chipko*, che spinse le donne ad assumere un ruolo attivo all'interno del movimento, anche se in realtà le loro rimostranze, almeno inizialmente, si limitavano alla richiesta di deroga dei lavori per attendere il ritorno degli uomini al villaggio per discuterne "tra pari". In seguito all'atteggiamento irrispettoso degli uomini, divertiti e spiazzati allo stesso tempo da questa presa di posizione femminile, una ventina di donne (di cui 7 ragazzine) si opposero fisicamente all'abbattimento degli alberi, affermando che la foresta era come la loro "*maika*" (casa natale) e che la sua distruzione avrebbe costituito la loro rovina (cfr. Kunwar, 1997: 12). "It was the first occasion in which women participated in a major way independently of the male activists and without being biased to any ideological preoccupation" (Gopa J., 1988)

Come disse Gaura Devi¹⁰⁶, la donna bothia che guidò la protesta a Reni, "it was not a question of

¹⁰⁶ I tratti biografici di Gaura Devi ci riportano alla sua condizione di vedova, quindi ad un destino di solitudine e discriminazione sociale, come spesso accade alle donne senza marito nelle aree rurali dell'India e che più facilmente abbracciano i movimenti di protesta. Il suo ruolo di primo piano nell'azione di Reni la portò ad assumere una posizione autorevole all'interno della comunità femminile del villaggio. Le fu chiesto di assumere il ruolo di presidente nel gruppo di azione locale delle donne, *Mahila Mangal Dal*, che fu destinato alla protezione della foresta comunitaria e a mantenere pulito

planned organization of the women for the movement, rather it happened spontaneously. Our men were out of the village so we had to come forward and protect the trees” (cit. in. Das J.C. and Negi R.S: 1983 :52)

Sumi Krishna mi raccontò¹⁰⁷ di come questo evento fu mediatizzato: l’arrivo dei fotoreporter creò l’icona delle donne che abbracciano gli alberi (nonostante non fosse stato utilizzato come metodo) e l’immagine ebbe una presa immediata sull’immaginario ambientalista urbano e internazionale. Le pose fotografiche richieste dai giornalisti alle donne per documentare la rivolta trasformarono l’atto di abbracciare gli alberi da una metafora di *satyagraha*, resistenza passiva a politiche ingiuste, in una rappresentazione pubblica dello spirito ecologista delle rivolte, dove salvare gli alberi diventava l’obiettivo dominante. Krishna, per farmi comprendere il monopolio iconografico del *Chipko* a partire dalla dimostrazione di coraggio e determinazione delle donne alla foresta di Reni, dietro cui si sono spesso dissolte le richieste concrete che hanno localmente animato il movimento, lo confronta con le proteste femminili che si opposero alle attività svolte dall’industria mineraria nei vicini distretti di Pithoragarh e Almora. Nonostante anche in quel caso si trattasse di donne in lotta contro le politiche discriminanti della gestione commerciale della foresta e gli obiettivi fossero simili a quelli proclamati dal *Chipko*, gli eventi non ebbero alcuna visibilità mediatica o attenzione pubblica di sorta. “Was this”, continua Krishna, “because the method, slitting sacks of soapstone and spilling the contents on the road, lack the emotional nuances of hugging trees?”¹⁰⁸.

Fatto sta che l’opposizione delle donne ebbe una tale risonanza mediatica che portò il governo dell’Uttar Pradesh a rivedere il caso e a stabilire un gruppo di esperti in grado di investigare i potenziali effetti del disboscamento della foresta che circondava il villaggio di Reni. Il governo dell’Uttar Pradesh, infatti, non poteva più ridurre le proteste del *Chipko* al semplice risentimento delle industrie locali private di materie prime per la trasformazione. Dopo due anni, il comitato confermò la natura ecologicamente fragile dell’area raccomandando l’interruzione delle attività di disboscamento. Il governo, a questo punto, impose il divieto di abbattimento degli alberi su di un’area pari a 1150 km quadrati per un periodo di dieci anni.

Il successo dell’azione di Reni aprì la strada a numerose manifestazioni pubbliche di donne che,

il villaggio. (Cfr. HARC 1997: 7-15).

¹⁰⁷ Sumi Krishna, già citata nel primo capitolo, è autrice di alcuni studi sull’ambientalismo e sulle politiche di sviluppo rurale (Krishna 1996). Per anni ha compiuto ricerca in antropologia nel Garhwal, occupandosi prevalentemente del *Chipko*.

¹⁰⁸ Idem.

in nome del *Chipko*, scesero in campo, opponendosi attivamente alle attività di disboscamento nei villaggi di Gopeshwar nel 1975, Bhynder Valley nel 1978, Parsari nel 1979. Da quel momento le donne diventarono interlocutrici attive del *Chipko* e iniziarono ad essere considerate dalla leadership maschile un elemento determinante per un effettivo impatto del movimento sulle politiche governative.

Un ulteriore momento di svolta nell'evoluzione del *Chipko* è rappresentato dalle proteste del febbraio 1980 a Dogri Pantoli, nella valle del Pindar. Come ci riferisce Anil Agarwal, un noto ambientalista indiano che fondò il CSE (Centre for Science and Environment) di Delhi, "while in Reni the protest was against a timber contractor, in all other cases the protest was against their own cash-hungry men, who could not care less if the forest was destroyed while their women had to walk for many more miles to collect their daily load of fuel and fodder" (CSE 1982). Il *Chipko*, quindi, fu traslato in un'ottica di genere che non apparteneva al suo insorgere. Nel caso di Dogri Pantoli, infatti, il conflitto di genere in termini di interessi divergenti, si manifestò nel momento in cui gli uomini attraverso il *panchayat* locale decisero di cedere allo stato l'unica area di foresta vicina al villaggio per convertirla in un allevamento intensivo di patate destinate alla vendita¹⁰⁹. L'esclusione della popolazione femminile dalle decisioni riguardanti la foresta si scontrava con il ruolo svolto dalle risorse forestali nelle attività quotidiane delle donne, principali approvvigionatrici di foraggio, combustibile e acqua in un ambiente in continua degradazione. Il disboscamento avrebbe avuto un effetto immediato sulla quotidianità femminile implicando un'aggiunta di altre 5 miglia al tragitto quotidiano per la raccolta di legna e foraggio (Cfr. Agarwal). Inoltre, le donne erano anche consapevoli che i soldi ottenuti con il progetto finanziato dal governo sarebbero rimasti di dominio maschile. L'effetto dell'intervento femminile contro il disboscamento attirò di nuovo l'attenzione governativa che interruppe il progetto e dichiarò illegale l'abbattimento degli alberi. Il conflitto di genere a livello locale, invece, s'inasprì. Come ci riferisce Shobita Jain (1984), "subsequently, women leaders in the village were defamed and asked not to attend further meetings",.

Fu solo a Dogri Pantoli che si resero evidenti le diverse priorità di genere in gioco nella gestione delle risorse, come se donne e uomini facessero riferimento a diversi paesaggi agrari. Infatti, il conflitto d'interessi tra uomini e donne fino ad allora non aveva trovato un effettivo riconoscimento all'interno del *Chipko*, un movimento che, nonostante l'elevata partecipazione femminile, era dominato da

¹⁰⁹ in realtà ci sono diverse versioni di questa parte della storia che ha assunto connotazioni mitiche; nonostante la divergenza delle cronache, ciò su cui di può trovare una convergenza tra le diverse narrative dell'evento consiste nello scontro effettivo tra interessi di genere.

rappresentanti maschili. Come testimoniano alcune ricercatrici (Krishna 1994, Sharma 1983, Jain 1984,) è di fondamentale importanza non sottovalutare il ruolo dell'ideologia di genere nel determinare i confini sociali e politici della partecipazione pubblica femminile. La percezione sociale delle capacità, dei ruoli e degli spazi femminili e l'iniqua distribuzione di potere che ha affermato la priorità degli interessi maschili, hanno limitato il ruolo decisionale delle donne¹¹⁰ all'interno della stessa agenda del *Chipko*. La dominazione maschile della sfera pubblica e "manageriale" è un aspetto che non deve essere omissso nell'interpretazione delle immagini "femministe" del movimento.¹¹¹

A Dogri Pantoli, quindi, l'evoluzione del *Chipko* si può rintracciare in un cambiamento della

¹¹⁰ "Le donne del *Chipko*", come categoria sociale omogenea caratterizzata da identiche aspirazioni e priorità, da una stessa relazione di dipendenza dall'ambiente e di relativo potere di contrattazione con l'autorità maschile, non esistono. Si costituiscono come soggetti politici sessuati con l'entrata nell'arena delle relazioni sociali e in particolare nei sistemi di parentela (Mohanty, 1991) che ne definiscono anche il proprio ruolo nella produzione di continuità e sussistenza. E' soprattutto nelle pratiche familiari, patrilocali e patrilineari, che le donne si costituiscono in quanto madri (*mataji*), sorelle (*behen*), nuore (*bahu*), mogli (*patni*), definendone status e autorità all'interno della comunità. Le relazioni di potere tra donne che si configurano in base alla posizione assunta all'interno della famiglia allargata, ne definiscono autorità decisionale, autonomia e allocazione del lavoro. In questo senso, un'analisi di genere ha bisogno di essere contestualizzata all'interno di una più complessa rete di relazioni sociali che costituiscono il paesaggio forestale. La composizione di genere della famiglia (per es. la presenza o meno di figli maschi e relative nuore, di figlie da sposare, di capifamiglia emigrati o defunti), insieme alle relazioni generazionali, determinano la distribuzione di responsabilità, e costituiscono aspetti fondamentali nella possibilità delle donne di agire collettivamente per il proprio interesse. Le giovani spose (*bahu*) si trovano tendenzialmente nella posizione più vulnerabile; il loro comportamento, il rispetto per i modelli di autorità familiare e l'assunzione di responsabilità lavorative, sono fattori critici per la loro accettazione all'interno della *sasur* (residenza familiare patrilocale). E' indicativo a tal riguardo che, come suggerisce Kumud Sharma (Sharma, 1983:62), le donne del *Chipko* siano per lo più donne di età avanzata (40-50 anni), vedove, o senza il marito. I meccanismi di controllo sociale rendono molto difficile la partecipazione attiva di giovani donne. La paura dell'emarginazione e del conflitto all'interno della famiglia è molto più forte per le giovani donne

Il genere è solo uno degli aspetti che influenzano le strategie individuali nella partecipazione al processo di gestione, controllo e allocazione delle risorse nel Garhwal. Per un'analisi femminista ambientalista risulta necessario, quindi, articolare le più ampie questioni di genere con i numerosi fattori sociali che determinano le relazioni di potere tra donne in relazione con l'ambiente.

¹¹¹ Sumi Krishna mette in evidenza come anche altri movimenti Gandhiani abbiano precedentemente coinvolto le donne in azioni pubbliche contro la distillazione e commercializzazione del liquore. Le proteste delle donne contro la piaga sociale dell'alcolismo ebbe visibilità e successo senza, però, mettere in discussione le strutture patriarcali e le relazioni di genere. "this was", dice Krishna, "in keeping with the *sarvodaya* philosophy which treated women as beneficiaries and protagonist of prohibition but whose Gandian praxis was rather ambiguous with regard to egalitarian gender relations. (krishna mail)

natura di partecipazione femminile e del ruolo significativo assunto dal posizionamento di genere all'interno del movimento. Le donne, dall'inizio partecipanti silenziose, si sono progressivamente appropriate del movimento, conquistandolo come spazio pubblico per esprimere le loro visioni della foresta come parte del paesaggio agricolo di sussistenza vissuto da loro come spazio della quotidianità.

Bina Agarwal¹¹² (1997: 192), studiosa di economia rurale, enfatizzando il ruolo cruciale delle foreste e delle aree collettive dei villaggi (*village common*) per la sopravvivenza delle famiglie delle aree a limitata disponibilità di terreno coltivabile, analizza l'impatto del processo di statalizzazione e privatizzazione¹¹³ in termini di crisi di sussistenza che colpisce le comunità agricole marginali. "Although all rural households use VCs [village commons], for the poor they are crucially important because of the unequal distribution of private land in the country (...). The landless and land-poor are especially dependent on the commons for fuel and fodder". Nelle aree himalayane dove la terra disponibile per finalità agricole è limitata al solo 12% della superficie totale, la dipendenza dalle risorse forestali diventa una precondizione stessa della sussistenza quotidiana e delle pratiche agricole integrate (soprattutto in termini di combustibile, concime, foraggio, ma anche erbe medicinali, oli, materiali per la costruzione di attrezzi e delle abitazioni, resine etc). L'importanza dello studio di Bina Agarwal, anche per un'analisi di movimenti di protesta come il *Chipko*, consiste nel riconoscimento della diversificazione delle implicazioni della gestione centralizzata della foresta e della natura della dipendenza dalle risorse collettive. Non solo ci dimostra come ogni famiglia rurale con le relazioni di proprietà che la caratterizzano, e in connessione all'ambiente ecologico che abita, risulti dipendente in modo specifico ed irriducibile dalla foresta e quindi più o meno sensibile alle politiche di gestione. Agarwal va oltre nella definizione dei soggetti maggiormente colpiti dai processi di statalizzazione e privatizzazione delle risorse collettive portandoci all'interno dello stesso nucleo familiare e facendoci percepire il diverso impatto della riduzione dei diritti di accesso a fronte dei posizionamenti individuali e delle discriminanti di genere. "Within poor households, however, there are important gender differences in both the extent of and the nature of dependence on forest and VCs. To begin with, direct

¹¹² ?

¹¹³ Scrive Bina Agarwal (1997: 193) "the process of statization of forest land has been accompanied by the privatization of VCs. Between 1959 and 1984, for instance, VC declined by 26 to 63 % across seven states. Population pressure apart, this can be attributed mainly to government actions that benefited selected groups, such as the legalization of illegal encroachments by influential farmers, the auctioning of parts of VCs to private contractors for commercial exploitation and the distribution of common land to individuals under various land reform and antypoverty schemes that were intended to benefit the poor but in practice benefitted the well off"

access to resources (private or communal) is especially important for women because of a systematic antifemale bias in the intrahousehold distribution of subsistence income controlled by men(...) Women are much more dependent on common property resources because of their lesser access to private property resources” (Agarwal 1997: 192). La prospettiva di un ambientalismo femminista¹¹⁴, di cui Agarwal si fa portavoce nelle sue analisi, può esserci utile per comprendere le ulteriori evoluzioni del movimento.

Le donne a partire da Dogri Pantoli, interpretarono il *Chipko* in base alla loro visione di paesaggio forestale definito dalle pratiche di sussistenza di cui erano prime responsabili. Foraggio, legna da ardere ed il rimboscamento come metodo di prevenzione da frane furono gli interessi diretti che le spinsero a proteggere la foresta e a sfidare le autorità pubbliche, al di là delle richieste economiche e politiche che avevano costituito il cuore del movimento fino ad allora. Anche nel caso sopraccitato di Reni, si è reso evidente il conflitto di genere¹¹⁵, esacerbato dall'autonoma iniziativa pubblica delle donne in assenza degli uomini. “During our interviews with *Chipko* activists from Garhwal” scrive Kumud Sharma, direttrice del CWDS (Centre For Women and Development Studies) di Delhi, “it was reported that whenever women take initiative in such matters, male ego is hurt and they become hostile” (Sharma, 1983:61). La vittoria del *Chipko* a Reni ha sicuramente rafforzato l'identità politica collettiva e l'auto-stima delle donne del Garhwal, ma le loro richieste di partecipazione ai processi decisionali non

¹¹⁴ Agarwal propone il concetto di *ambientalismo femminista* (Agarwal 1997: 190) come alternativa all'approccio ecofemminista che, secondo l'autrice, relega l'analisi della relazione delle donne con la natura ad un ambito puramente ideologico. A partire dalla prospettiva dell'ambientalismo femminista, l'interazione di donne e uomini con la natura e le risposte alla degradazione ambientale vanno interpretate a partire dalla realtà materiale, dalle interazioni quotidiane con l'ambiente, dalla dipendenza dalle risorse comuni per la sopravvivenza. Per relazioni di genere, scrive Agarwal nel suo libro “A field of one's own”, si intendono “the relations of power between women and men which are revealed in a range of practices, ideas and representations, including the division of labour, roles and resources between women and man, and the ascribing to them of different abilities, attitudes, desires, personality traits, behavioural patterns and so on. Gender relations are both constituted by and help constitute these practices and ideologies in interaction with other structures of social hierarchy such as class, caste, and race” (Agarwal 1994: 51). In questo senso l'analisi dell'ambientalismo femminista si distanzia dagli effetti omogeneizzanti di visione ecofemminista secondo cui la dominazione delle donne e della natura hanno storia ed evoluzione comuni. Il *Chipko*, come esemplificazione di un movimento ecofemminista, diventa espressione “della rinascita del potere delle donne e delle questioni ecologiche” (Shiva, 1998: 80). Si riduce, in questo modo, ogni possibilità di identificare, all'interno della stessa categoria di genere, la molteplicità dei posizionamenti, interessi e risposte individuali di fronte al processo di alienazione dalle risorse collettive.

¹¹⁵ L'ostilità di alcuni uomini nei confronti delle donne che avevano partecipato all'azione è da rintracciare nelle potenzialità economiche e lavorative che probabilmente la compagnia avrebbe potuto portare al villaggio.

furono articolate all'interno del movimento, così come non furono messe in discussione le strutture patriarcali che impedirono la rappresentatività degli interessi di genere.

E' questo che a mio parere successe a Dogri Pantoli: si entra in un paesaggio femminile di lotta. Le priorità del movimento vengono ri-definite in connessione alle pratiche di sussistenza delle donne, ai loro bisogni ed interessi come comunità di pratica. La determinazione con cui le donne hanno conquistato progressivamente la sfera pubblica, e che ha dato adito alle rappresentazioni eco-femministe del movimento¹¹⁶, è dovuta al fatto che la trasformazione del paesaggio costituiva una seria minaccia alle loro abilità/possibilità di “padroneggiare le risorse del proprio ambiente come strumenti culturali” (Grasseni, Ronzon 2004: 185). In questo senso intendo lo “sfogo anti-femminista” che caratterizza gli scritti del sociologo ambientalista Guha a proposito del *Chipko*: “As beasts of burden when viewed through the prism of an outsider observer, hill women are regarded within their own culture as repository of local tradition. (...) Now, more than ever, women are charged with the preservation of family and village culture. (...) in the act of embracing the trees, therefore, women are acting not in opposition to men (as feminist interpretation would have it) but as bearer of continuity and tradition in a culture treated with fragmentation” (Guha, 1993:101). Nonostante non condivida la visione puramente ideologica con cui Guha si avvicina al femminismo come discorso esclusivamente occidentale e quindi con effetti inevitabilmente coloniali nei confronti della “differenza”¹¹⁷ delle “donne del *Chipko*”, mi trovo d'accordo nel vedere l'abbraccio degli alberi come un atto di difesa del paesaggio anche culturale in cui prendono forma come “donne garhwali”. Non credo che la presa di posizione politica come soggetto collettivo di una visione di paesaggio, non credo si possa ridurre alla visione esterna di “bestie da soma” (quante volte questa espressione viene utilizzata per descrivere il ruolo delle donne garhwali!) e all'esclusiva difficoltà subita di allontanamento e riduzione di foraggio e combustibili. Certo, la difficoltà di approvvigionamento quotidiano è fondamentale nella determinazione della giornata lavorativa femminile, ma non credo che il divenire collettivo della protesta si possa far coincidere esclusivamente con questo. L'atto di difendere la foresta, guardandolo dal di dentro come ci sembra suggerire Guha nella sua provocazione, è un atto di difesa del valore anche identitario, sociale e culturale delle pratiche quotidiane di sussistenza in relazione a comunità di pratica maschili e non contro di esse. Abbracciare gli alberi consiste, piuttosto nella difesa anche emotiva di una relazione di genere che risulta estremamente sensibile alle trasformazioni repentine del paesaggio montano. Trasformazioni

¹¹⁶ Per un approfondimento delle rappresentazioni eco-femministe del *Chipko* si rimanda al primo capitolo.

¹¹⁷ A proposito del concetto di “colonizzazione della differenza” cfr. Mohanty C. T. 1991: 52

del paesaggio che rendono sempre più oneroso e nello stesso tempo marginale il ruolo svolto dalle donne nella sussistenza e continuità del locale.

4.4 Paesaggi gandhiani

L'evoluzione temporale del *Chipko*, la sua diffusione geografica, così come la sua progressiva trasformazione da pratica locale di protesta contro le politiche del Dipartimento Forestale a icona ambientalista globale, vengono spesso riportate a due personalità dell'attivismo gandhiano¹¹⁸ a livello locale: Chandi Prasad Bhatt del distretto di Chamoli in Kumaon, riconosciuto come leader del movimento nella valle dell'Alaknanda e Sunderlal Bahuguna, popolare nell'area del Garhwal di Uttarkashi-Tehri, valle del Bagheerathi, ma che acquisì negli anni ottanta una notevole visibilità internazionale¹¹⁹.

Il gandhianesimo come approccio rivoluzionario¹²⁰ alle questioni ambientali, socio-economiche e di sviluppo dell'India rurale si apre ad un ventaglio di interpretazioni localizzate, di visioni ecologiche del paesaggio agricolo e attivismo ambientale tra loro irriducibili e resi incompatibili dagli effetti politici cui hanno dato adito le diverse ideologie. I due gandhiani himalayani, attraverso le loro narrative del *Chipko*, ci introducono nei diversi paesaggi che costituiscono i villaggi himalayani, ci conducono "dentro" foreste tra loro simbolicamente lontane, che creano lo spazio per molteplici visioni ecologiche, di attivismo ambientalista e di comunità rurali.

¹¹⁸ Possiamo identificare alcuni aspetti caratterizzanti l'attivismo gandhiano: la disobbedienza civile e non collaborazione nei confronti di leggi considerate ingiuste (*sathyagraha*); autosufficienza delle comunità locali (*swadeshi*); autogoverno e decentralizzazione amministrativa (*swaraj*). Per un approfondimento sui caratteri distintivi dell'attivismo gandhiano cfr. Gandhi 1938, 1941, 1962; Guha 1988, 1995;

¹¹⁹ Mentre Chandi Prasad Bhatt rimase per lo più sconosciuto al di fuori dei contesti locali, Sunderlal Bahuguna fu riconosciuto come un importante ambientalista a livello internazionale soprattutto dopo aver ricevuto a Stoccolma nel 1987 il *Right Livelihood Award* definito anche *Alternative Nobel Prize* per la difesa ambientale.

¹²⁰ Krishna nell'identificazione di tre distinti modelli di ambientalismo in India, popolare, manageriale e progressivo, riconosce che "the popular-Gandhian approach is revolutionary rather than ameliorative: an Environmentalist's job is not just to create minor changes, but to start a grassroots devolution which shakes the very fundamentals of the exploitative development policy and changes it altogether. (Krishna 1996:40)

Le discussioni con gli abitanti dei due distretti di Chamoli e Tehri, con attivisti gandhiani, ma anche con intellettuali, teorici dello sviluppo, ricercatori e personale di ONG mi riportava innanzi tutto all'autenticazione di una posizione come legittima ed autorevole, ad esclusione dell'altra. Nelle interviste che ruotavano anche intorno al *Chipko*, mi veniva richiesto, soprattutto in quanto interlocutrice occidentale, di posizionarmi attraverso il riconoscimento di una specifica "storia" e, di conseguenza, dei narratori da me considerati autorevoli.¹²¹ Prima di parlare o chiedere del *Chipko*, risultava innanzi tutto necessario definire di che *Chipko* si intendesse trattare, tracciarne quindi una specifica genealogia per riconoscerne successi quanto fallimenti, identificarlo in una precisa leadership divenuta simbolo autorevole di differenze invalicabili tra una visione locale ed una globale di ciò che si può intendere con ambientalismo.

Non si può definire il *Chipko* come un movimento gandhiano nonostante sia stato interpretato e riconosciuto dalle istituzioni dedicate al mahatma come un'espressione moderna di *satyagraha*, lotta non violenta contro leggi ritenute ingiuste¹²². Come scrive Guha, Mahatma Gandhi provides the environmental movement with both a vocabulary of protest and an ideological critique of development in independent India, The invocation of Gandhi is thus conducted through what might be called a rethoric of betrayal" (Guha1997:15). L'etichetta di movimento gandhiano, soprattutto per quanto riguarda la partecipazione popolare, risulta inappropriata. Come ho cercato di evidenziare tracciando le linee di diffusione del movimento, il ruolo svolto dalle ideologie è decisamente limitato; le proteste si sono alimentate e diffuse esclusivamente e in modo diretto contro la gestione statale delle risorse locali che precludeva la possibilità di sopravvivenza delle economie locali. Anche le forme di protesta non violenta e di resistenza passiva sono state ritenute nel corso degli eventi le strategie di lotta più appropriate ma non assunte ideologicamente a priori. Il sentimento diffuso di crescente marginalizzazione all'interno di una geografia nazionale dell'India indipendente, di colonizzazione ecologica, rendeva particolarmente attuale il pensiero gandhiano e la lotta per l'affermazione della dimensione etica e morale delle economie locali. La geografia economica gandhiana, così come una

¹²¹ Scrive Rangan (2000:19) "narrators of environmental stories authorise or legitimise some facts, events and experiences, and in so doing render whatever has been excluded (...) from their narratives as inauthentic or illegitimate". È propria delle narrative ambientaliste, infatti, una ricostruzione teleologica verso un fine morale che conferisce un senso all'inizio, alle evoluzioni cronologiche riconosciute e le finalità che animano e verso cui evolve un movimento. In questo senso si tratta di narrative che investono i propri narratori in termini di autorità morale.

¹²² Radhakrishna del Gandhi Peace Foundation di Delhi descrive il *Chipko* come "direct action in in the best Gandhian spirit" in Mishra A. Tripathi S. 1978 *Chipko Movement*, Radhakrishna for people's action, New Delhi)

precisa immagine di paesaggio rurale avanzata dal mahatma ha profondamente ispirato l'attivismo sociale dei due principali leader del movimento, Bhatt e Bahuguna. La sfida alle gerarchie tra ecologie ed economie, implicita al pensiero costruttivo di Gandhi per quanto riguarda l'India indipendente, è stata tradotta dai due attivisti nei termini di opposizione alla gestione statale e commerciale delle risorse naturali himalayane, nell'identificazione degli effetti sociali della degradazione ambientale delle montagne e delle potenziali alternative locali di economie decentralizzate e su piccola scala. L'eredità gandhiana viene riconosciuta nell'immagine di villaggio himalayano come paesaggio alternativo all'industrializzazione, alle forme di colonizzazione moderna come sistematici processi di sfruttamento economico, sociale e ambientale. Come espresse lo stesso Gandhi (Harijan 23/6/46) per mezzo di una metafora efficace: "the blood of the vilages is the cement with which the edifice of the cities is built". Lo sviluppo industriale dell'India post-indipendente, secondo Gandhiji, non si può che nutrire vampirescamente dei propri margini: attraverso un continuo processo di deviazione delle risorse verso i centri urbani della nazione moderna, le aree rurali diventano la periferia di una nuova geografia di emulazione colonialista. "India", come scrive Guha (1993: 80) a proposito delle anticipazioni Gandhiane, "has had perforce to rely on the explotation of its own people and environment".

La geografia dell'India indipendente d'ispirazione gandhiana e che anima il movimento *Chipko* è quella che si dipana a partire da ognuno dei 700.000 villaggi che la compongono; una geografia diffusa e non gerarchica che si articola attorno alla pratica di una radicale decentralizzazione economica e politica (*swadeshi*) delle società agricole. In questa mappa gandhiana dell'India Indipendente tracciata a partire dai villaggi per tornare ad essi, sono completamente omesse le aree urbane; come dice lo stesso Mahatma in un discorso sul futuro dell'India indipendente, "I have not filled in the picture with the cities because the cities do not make India; it is the village which makes India"(Gandhi 1931: 725). Il "villaggio indiano" è, come lo descrive Gandhi, "self-contained 'little republics'" (ibidem), il fulcro stesso dell'indipendenza politica economica e culturale dell'India post-coloniale. "They [ogni villaggio] have their own culture, mode of life, and methods of protecting themselves, their own village schoolmaster, their own priest, carpenter, barber, in fact everything that a village could want" (idem: 726). Il villaggio diventa quindi un'ideale spaziale quanto culturale contenuto e autarchico in cui si performa l'indipendenza dalla centralizzazione statale come perpetuazione di una cultura coloniale di sfruttamento economico e sociale. Il colonialismo non è semplicemente "estraneo" ed "esterno", ma affonda le proprie radici in un processo di sviluppo urbano ed industriale che legittima una geografia di sfruttamento di imitazione occidentale e che ha reso le aree rurali, i villaggi, e le economie locali,

colonie interne alla stessa India indipendente¹²³. Mi sembra di poter rintracciare una visione spaziale di un'economia alternativa in queste parole di Gandhi: "In this structure composed of innumerable villages, there will be ever widening, never ascending circles. Life will not be a pyramid with the apex sustained by the bottom. But it will be an oceanic circle whose center will be the individual. Therefore the outermost circumference will not wield power to crush the inner circle but will give strength to all within and derive its own strength from it." (Gandhi 1962: 48). A partire dal villaggio come luogo simbolico dell'economia rurale di sussistenza, Gandhi ricostruisce una geografia morale diretta a rovesciare i processi di produzione e di dipendenza, attraverso un cambiamento dei punti di riferimento spaziali: "Instead of half a dozen cities of India and Great Britain living on the exploitation and the ruin of 700.000 villages of India, the latter will be largely self contained, and will voluntarily serve the cities of India and even the outside world in so far it benefits both parties" (Gandhi 1941 : 9-10).

L'immagine di villaggio ideale gandhiano si fonda sul *gram swaraj* una forma di autarchia o auto-sussistenza che non segue i confini amministrativi quanto, piuttosto, lo spazio ecologico delle comunità locali. "My idea of village swaraj", scrive Gandhi (Gandhi 1962:7), "is that it is a complete republic, independent of its neighbour for its wants and yet interdependent for many others in which dependance is a necessity". La stessa città secondo Gandhi deve farsi villaggio: la sua cultura quanto economia devono sottostare ad un processo di *gramin karan*, letteralmente *villaggizzazione*. Il paesaggio agrario e industriale si devono fondere a tal punto da rendere ogni città villaggio e ogni villaggio una cultura fatta da pratiche e relazioni di sussistenza autosufficienti.

La critica gandhiana ai macro-processi di sviluppo economico propri dell'India indipendente non ci parla direttamente di ambiente o di problemi ecologici, quanto piuttosto ci introduce ad un paesaggio agrario, costituito dalle pratiche quotidiane per l'auto-sussistenza, dalla dimensione ecologica dell'indipendenza economica quanto della stessa libertà politica. Il paesaggio del villaggio, il complesso di relazioni sociali, produttive, ecologiche e politiche che costituiscono il locale come luogo primario di sussistenza quanto di ogni forma di indipendenza, è al centro della riabilitazione dell'economia rurale. L'agricoltura, vista da una prospettiva interna al villaggio, non è in contraddizione con forme di produzione industriale di piccola scala che si fondano sulla rinnovabilità delle risorse locali.

¹²³ Scrive Gandhi nel suo giornale Young India del 20 dicembre 1928. "God forbid that India should ever take the industrialization after the manner of the west. The economic imperialism of a single tiny Island Kingdom [England] is today keeping the world in chains. If an entire nation of 300 million took to similar economic exploitation, it would strip the world bare like locusts.

Nell'economia gandhiana non si tratta di un'opposizione ideologica tra forme di produzione agrarie ed industriali tanto che lo stesso Gandhi rivendica la necessità di avviare delle *gram udyog* industrie di piccola scala in ogni villaggio; riconosce, però, la violenza implicita alle dicotomie spaziali (agrarie e industriali) che prescrivono forme gerarchiche di produzione, direzionalità e concentrazione di risorse umane e naturali di contro a forme integrate di economie di villaggio. La gestione commerciale della foresta, attraverso una pianificazione dei flussi di risorse forestali come materie prime dalle aree rurali verso le industrie delle aree urbane, risulta evidentemente in opposizione alla prospettiva gandhiana di *gram swaraj*. Nella ricostruzione di una geografia nazionale e la statalizzazione delle risorse, il villaggio diventa un paesaggio assolutamente periferico. L'economia himalayana è stata così privata delle risorse necessarie a forme di sviluppo rurale in nome di una nazione indipendente.

Alcuni discepoli di Gandhi risultano particolarmente importanti per comprendere come le sue intuizioni di paesaggio rurale ed economia agraria siano state riappropriate dai due leader del *Chipko*, dando forma a pratiche di protesta che riflettono diversificati approcci all'interno del dibattito ambientalista contemporaneo.

Vinoba Bhave fu un seguace di Gandhi che enfatizzò il ruolo dell'autosufficienza di ogni villaggio come unico mezzo per combattere il colonialismo interno all'India indipendente, formalizzandolo in una vera e propria riforma agraria attuata dal basso. "We want complete self-government in every village". Il villaggio ideale risulta il centro di ogni geografia nazionale che non si riveli oppressiva nei rapporti tra centri e periferie, resi antagonisti dall'attuale dicotomia spazializzata tra un'economia industriale ed una agraria. Percorrendo instancabilmente l'India rurale, a piedi e per tutta la vita, Vinoba cercò di rendere praticabile l'ideale gandhiano di indipendenza post-coloniale a partire dal villaggio come unità compatta. "My village is not a part, a fraction of anything" dice Bhave. Il villaggio diventa quindi il laboratorio per una società fondata sull'ideale del *sarvodaya* (benessere per tutti). "In the Sarvodaya scheme of things, every villager will have the right to work in agriculture and will also have other occupations for his spare time. We should give sufficient land to as many as possible, and others should be provided with industries. I have called agriculture 'Sita' and village industries 'Ram'. Village will be happy only when the two unite. Village industries are an essential complement to the agriculture. Without them, neither can village life be self-sufficient nor can village swaraj be established". A partire dagli anni '60, il *sarvodaya* come movimento che eredita l'immagine di paesaggio agrario di ispirazione gandhiana, diventa un aspetto costitutivo delle pratiche di attivismo nel contesto rurale himalayano. "We envisage not only the self-sufficiency of the villages, but also their integrate and

comprehensive development”, scrive Bhava (2004: 43) proponendo un modello di sviluppo praticato attivamente per mezzo di cooperative di lavoro che sintetizzano paesaggi agrari quanto industriali, basandosi esclusivamente sulla disponibilità delle risorse locali e sul villaggio come fulcro dell'effettiva rivoluzione sociale.

Nelle pratiche del *sarvodaya* avanzate da Vinoba ritroviamo la genealogia dell'ambientalismo del *Chipko*; sia Sunderlal Bahuguna che Chandi Prasad Bhatt, infatti, si considerano attivisti *sarvodaya* e il *Chipko* espressione della lotta dei villaggi himalayani per la sopravvivenza in una geografia nazionale. Il ritorno ad uno spazio ecologico della cultura del villaggio prende però nei due casi direzioni divergenti se non opposte nei loro effetti.

Proprio a tal riguardo mi sembra importante tracciare l'eredità di Mira *behn*¹²⁴, precedentemente conosciuta come Madelin Slade, figlia di un ammiraglio che si unì all'*ashram* fondato da Gandhi nel 1925 a Sabarmati. Discepola di Gandhi, nel 1947 Mira *behn* si trasferì nelle aree remote della valle Bilangana, distretto di Tehri Garhwal, dove fondò un *ashram* e cercò di applicare le teorie del maestro per interpretare il cambiamento ecologico himalayano. Si impegnò alla sensibilizzazione dell'opinione pubblica e delle élite governative sulla rapidità e radicalità dei cambiamenti ecologici himalayani evidenziando, attraverso articoli su giornali nazionali, i legami intimi tra disboscamento, alluvioni e frane. Inoltre, criticò aspramente le politiche governative di gestione forestale che escludevano le popolazioni locali da una partecipazione attiva; una perdita di controllo da parte delle comunità locali resa visibile dal carattere inadeguato e incompetente delle pratiche di rimboscamento attraverso i pini, una specie con un apparato radicale con limitata capacità di trattenere l'acqua piovana. (Mira *behn* 1992). L'obiettivo principale dell'attivismo di Mira *behn* consisteva, sulla linea gandhiana, nella riabilitazione dell'economia dei villaggi. Leggendo i suoi scritti, però, si intuisce il suo andar oltre ad una relazione con l'ambiente in termini puramente strumentali all'economia agraria, ed esprimere una affinità quasi spirituale con la natura, attraverso la definizione di sé come devota della Madre Terra. Scrive Mira *behn*: “we have got to study Nature's balance, and develop our lives within her laws, if they are to survive as physically healthy and morally decent species (Gupta 1992:141). Come si può intuire da questa seppur breve citazione, il discorso gandhiano sulla giustizia sociale nell'uso delle risorse viene parzialmente reinterpretato dalla discepola, in termini di relazioni etiche tra esseri umani e la Natura, che anticipano le prospettive ecologiche attuali.

4.5 Bahuguna: paesaggio etico del Chipko

Sunderlal Bahuguna¹²⁵ rappresenta l'evoluzione più radicale di questo aspetto del gandhianesimo himalayano.¹²⁶ le politiche forestali, responsabili del deterioramento dell'ambiente montano, in ultima istanza, sono il sintomo di una visione antropocentrica della natura intrinseca alla civilizzazione industriale moderna. La crisi himalayana affonda le proprie radici nella moderna civilizzazione materialistica, che fa delle persone i “macellai della terra” (Bahuguna 1980:18). Il *Chipko* per Bahuguna è l'espressione di una originale tradizione culturale indiana pre-coloniale “one of the main gift of Indian culture is to see God in nature-in rivers, mountains, forests and in all forms of life. It is sacred duty to

¹²⁴ *Behn* significa “sorella” in hindi ed è un appellativo utilizzato per gli attivisti sociali del movimento gandhiano

¹²⁵ Bahuguna aveva lavorato con Mira *behn* nella valle Bhilangna, portandone avanti le intuizioni ecologiste. Appena tredicenne si era unito alla lotta per l'indipendenza e divenne presto segretario del partito del Congresso nell'Uttar Pradesh. Nel 1954 sposò Bimla *behn* che aveva trascorso otto anni nell'*ashram* fondato da Sarla *behn*. Durante un'intervista, Bimla *behn* mi introduce alla storia del loro matrimonio come inestricabilmente intrecciata alla storia dell'attivismo himalayano: entrambi discepoli delle due seguaci di Gandhi, la loro coppia rappresenta la sintesi dell'aspetto ecologico (enfaticamente da Mira *behn*) e della consapevolezza del ruolo svolto dalle donne nella società himalayana (al centro dell'attivismo di Sarla *behn*). Condizione posta a Bahuguna da parte di Bimla per accettare il matrimonio è stata quella di abbandonare il ruolo ricoperto all'interno del partito, trasferirsi nelle aree rurali più remote e fondare l'*ashram* nel villaggio di Silyara, tut'ora esistente. L'*ashram* ha svolto un ruolo attivo nel movimento anti-proibizionista che mirava a ridurre le forme di alcoolismo cronico tra gli uomini della regione, iniziò progetti di educazione rurale e organizzò una cooperativa di lavoro locale impegnata nella costruzione delle strade. Il carattere forte e determinato di Bimla hanno profondamente influenzato il pensiero e le pratiche di attivismo di Bahuguna, rimanendo la parte in ombra del personaggio pubblico.

¹²⁶ Guha in un articolo intitolato *Ideological Trends in Indian Environmentalism* (1998), traccia una sommaria differenziazione tra diverse correnti dell'ambientalismo indiano: i *Crusading Gandhian*, di cui Bahuguna è un rappresentante noto a livello internazionale, denunciano gli stili moderni di vita rifacendosi ad idiomi religiosi opponendo una “tradizione culturale indiana” all'ideologie moderniste quali il razionalismo e la crescita economica. L'approccio delle tecnologie appropriate, in cui viene rintracciata la genealogia intellettuale di Bhatt, invece, non si pone in maniera esclusiva rispetto alla società industriale riconoscendo piuttosto la necessità di una sintesi operativa tra agricoltura e industria per mezzo di imprese su piccola scala e di diffusione locale; le azioni sono dirette soprattutto alla dimostrazione pratica di alternative locali al presente modello di sviluppo urbano-industriale. Il terzo e più eclettico approccio è quello dei marxisti ecologisti che, in opposizione alle pratiche e discorsi ambientalisti gandhiani, esprimono un atteggiamento anti-tradizionalista e considerano il sistematico cambiamento economico precondizione stessa della stabilità ecologica. Nonostante la sinteticità della classificazione di Guha, l'ho trovata utile per interpretare le diverse correnti interne al *Chipko* inserendole in un più vasto quadro dell'ambientalismo a livello nazionale.

protect these”.¹²⁷ L'opposizione rispetto ad un paesaggio coloniale si articola nelle narrative di Bahuguna¹²⁸ in un amore antico e spirituale per la natura, in una purezza della cultura indiana non ancora contaminata da pratiche e discorsi coloniali. Bahuguna traccia l'eredità culturale del *Chipko* riportandolo al personaggio di Amrita Devi, come diretta antecedente del movimento. La leggenda, che con l'attivista di Tehri diventa la preistoria del movimento, racconta che nel 1731 questa donna, che faceva parte della setta di Bishnoi in Rajasthan, fondata nel 1485 contro la deforestazione degli alberi *khejri*, fu smembrata mentre li abbracciava per proteggerli dall'abbattimento per la costruzione del palazzo del maharaja di Jodhpur. Il suo martirio ispirò la partecipazione di diversi villaggi, facendo dilagare la protesta che culminò nella vittoria finale con la stessa rivoluzione interiore dello stesso maharaja. Vandana Shiva, che fonda la sua interpretazione del *Chipko* sulle narrative di Bahuguna, scrive a questo proposito “Inizia con questo evento la storia documentata del *Chipko*”. (Shiva 1988:79). L'eredità storica del *Chipko* tracciata da Bahugunaji utilizza alcune strategie retoriche proprie delle narrative ambientaliste: l'autodefinizione attraverso la presa a prestito di un lignaggio e la costruzione di una genealogia simbolica che trascende spazio e tempo. Nel caso specifico, la costruzione di una continuità tra il Rajasthan del diciottesimo secolo e l'area himalayana dell'Uttar Pradesh del ventesimo secolo è finalizzata a dare consistenza storica e culturale ad una coscienza ecologica indigena e precoloniale, parte di una cultura Hindu originale, rappresentativa dell'intero continente del sud-est asiatico. Il *Chipko*, in questo modo, diventa un “attempt to re-establish the values of *aranya* [foresta] culture¹²⁹ by making spirituality the guide of science and technology for the well-being of all living

¹²⁷ Citaz.in Weber 1988:34

¹²⁸ Bahuguna ha fatto della diffusione del “messaggio del *Chipko*” la sua missione, prendendo posizione sia attraverso ciclostilati, articoli di giornale, libri ma anche direttamente con numerosi discorsi tenuti in ambienti tra loro diversificati (dalle scuole delle montagne del Garhwal, alle conferenze internazionali). Io stessa durante i periodi di ricerca sul campo mi sono imbattuta, senza aspettarlo, in discorsi pubblici tenuti da Sunderlal Bahuguna. La prima volta lo conobbi ad un *dharna* (opposizione non violenta) contro la costruzione della diga di Tehri dove fu chiamato a fare un discorso a fianco dei politici locali; la seconda volta, invece, al RFSTE della Shiva, invitato a tenere una lezione sull'ecologia ad un auditorio occidentale. Il *Chipko* nei discorsi e nelle parole scritte di Bahuguna rappresenta una chiave di lettura ambientalista per questioni di stretta attualità, senza limitarlo alla gestione delle foreste. La figura di messaggero del *Chipko*, come lui stesso si definisce, implica una continua produzione e diffusione delle narrative che legittimano le sue posizioni di ambientalismo radicale, ampiamente criticato a livello locale e osannato a livello globale.

¹²⁹ Vandana Shiva (1988: 67-68) riprende l'argomentazione di Bahuguna secondo cui il *Chipko* è un'espressione dell'*aranya* samskriti, la cultura della foresta. Scrive a tal proposito Shiva (1988:67): “le foreste hanno sempre avuto un ruolo centrale nella civiltà indiana: sono state venerate come Aranyani, dea della foresta, sorgente primaria della vita e della fertilità; e la foresta come comunità è stata vista come un modello di evoluzione sociale e civile. La diversità, l'armonia e la

beings” (Bahuguna 1987:246). L'immagine pre-coloniale e pre-capitalistica del villaggio come esempio di armonia sociale ed ecologica si inserisce in una storia della civiltà indiana da riscoprire sotto le macerie sociali, culturali e naturali lasciate dagli Inglesi.

Le narrative di Bahuguna possono aiutarci a comprendere l'evoluzione del *Chipko* da strategia di protesta finalizzata alla creazione di imprese economiche locali a icona ambientalista, da questione politica della partecipazione attiva delle comunità rurali nella gestione delle risorse locali a un simbolo auto-evidente e globale di protezione e conservazione della natura. Le questioni di giustizia distributiva, il sostentamento di un paesaggio agrario definito dal diritto consuetudinario di chi lo vive, così come la contesa radicale tra modelli di sviluppo e il controllo dei mezzi di produzione sono stati resi politicamente innocui spostando l'attenzione pubblica dalle molteplici relazioni che costituiscono il paesaggio locale ad una natura dal valore assoluto, liberata dalle pratiche di vita che le danno una forma localizzata, resa patrimonio da proteggere e simbolo universale ed etereo di relazioni spirituali tra uomini e natura¹³⁰.

Prendendo a prestito una definizione data da Tim Ingold (2001), si può pensare ai cambiamenti nella rappresentazione del *Chipko* in termini di trasformazione del paesaggio in natura, dalla *reality for* ad una *reality of*, dal mondo percepito e costituito nelle relazioni, alla realtà fisica come natura, fatta di oggetti neutrali e valorizzati proprio dalla loro indipendenza ed indifferenza nei confronti di un osservatore esterno. La molteplicità delle relazioni che costituiscono il paesaggio come locale viene ribaltata da Bahuguna in una natura che, nel suo valore assoluto, dissociato dalle pratiche quotidiane, si fa espressione di una cultura ideale, si costituisce come paesaggio morale verso cui re-indirizzare la vita di ogni uomo. La costruzione culturale dell'ambiente sembra essere preludio piuttosto che un epilogo dell'azione pratica.

“Initially *Chipko* was an economic movement. The activities planned with great enthusiasm [were] various economic programmes like setting up of small saw mills, working with forest labour cooperative to fell the trees and extract resin from pine trees etc.” (cit. in Weber 1988: 34). L'Himalaya come paesaggio agricolo era al cuore stesso del manifesto stilato da Bahuguna e che fu diffuso nei distretti di Tehri e Pauri Garhwal. Scrisse infatti Bahuguna che “since time immemorial, forests have remained the socio-economic basis of our lives (...); we solicit our birthright to get our basic needs of the inhabitants of this region (...). the material used in village industry and other daily needs should be

natura autosufficiente della foresta hanno costituito i principi organizzativi guida della civiltà indiana”.

¹³⁰ A questo proposito ritengo importanti gli studi compiuti da Ingold sulla differenza tra paesaggio e natura

made available to common-folk and small industries should be set up in the vicinity of forests for the processing of raw materials obtained there” (ibidem). Nel paesaggio agricolo del *Chipko*, inteso come forma di lotta contadina possiamo intravedere una continuità tra le pratiche quotidiane di sussistenza e una prospettiva temporale generazionale, tra diritti d'uso consuetudinario e la dimensione continuativa della rigenerazione delle risorse. La temporalità del paesaggio¹³¹, la storia delle relazioni agri-culturali che gli hanno dato forma, è ciò che, utilizzando l'espressione di Bahuguna, legittima il “diritto di nascita” degli abitanti a veder soddisfatti i propri bisogni quotidiani. Lo scontro tra comunità locali e stato avviene proprio sul terreno di formazione del paesaggio rurale: chi ha il diritto di definirne le pratiche appropriate? Quali relazioni sono legittime e quali, invece, di sfruttamento? Quali i confini e le relazioni tra un dentro ed un fuori, e i movimenti consentiti?

Il carattere politico delle proteste del *Chipko* consiste nella rivendicazione della natura mutuale di collettività contadine e ambiente nella costituzione del paesaggio, nell'impossibilità di astrazione dalle relazioni economiche, sociali, culturali che gli conferiscono, nel tempo, un significato localmente condiviso.

È proprio il passaggio dal paesaggio alla natura¹³² come fulcro per interpretare le proteste contadine che ha consentito la diffusione del *Chipko* come movimento di difesa degli alberi, paradossalmente indifferente alle possibilità di sopravvivenza delle comunità locali. Amita Baviskar che ha fatto ricerca sul movimento contro le dighe nel Narmada Valley, nel suo bel libro “In the belly of the river”, si chiede che cosa venga perso nella rappresentazione ambientalista delle lotte locali sulla gestione delle risorse. Anche in questo caso sembra che la terra agricola e il suo uso siano scorporati da una natura come “wilderness”; la relazione di continuità attraverso cui le comunità rurali percepiscono le risorse forestali, idriche, animali e umane come fonte di sussistenza viene spezzata in atomi

¹³¹ Scrive Ingold a proposito della temporalità del paesaggio (1993:152): “landscape is constituted as an enduring record of-and testimony to- the lives and works of past generations who have dwelt within it, and in so doing, have left there something of themselves”. La temporalità del paesaggio risponde, sempre secondo il teorico dell'antropologia ecologica, a una “dwelling perspective(...) [that] might enable us to move beyond the sterile opposition between the naturalistic view of the landscape as neutral external backdrop to human activities and the culturalistic view that every landscape is a particular cognitive or symbolic ordering of space.”(ibidem)

¹³² Scrive Ingold (1993: 154): landscape is not nature (...) the idea of landscape(...) runs counter to recognition of any simple binary relationship between man and nature. (...). Thus neither is the landscape identical to nature, nor is it on the side of humanity *against* nature. . As the familiar domain of our dwelling, it is *with* us, not *against* us. And through living in it, the landscape becomes a part of us, just as we are a part of it.

dall'intrinseco valore ambientale. La foresta per cui lottano i contadini del Garhwal diventano alberi “là fuori” , di per sé evidenti ad un osservatore esterno e che anticipano ogni forma di percezione e di significazione; “all kind of entities”, scrive Ingold (1993: 154) cercando di tracciare un confine tra natura e paesaggio, “are supposed to exist out there; but not you and I. We live 'in here' in the intersubjective space marked out by our mental representations”. Attraverso la valorizzazione della foresta del Garhwal come espressione di una civilizzazione antica ed ecologicamente evoluta, simbolo di una relazione etica tra esseri umani e il mondo naturale, Bahuguna riproduce la dicotomia tra natura e cultura che ha come effetto paradossale l'alienazione delle comunità contadine dal paesaggio locale. Il paesaggio rurale perde consistenza dissolvendosi in una natura dal valore universale e non localizzato, patrimonio morale dell'umanità che deve essere protetto dalle relazioni stesse che lo costituiscono come contestuale e irripetibile. In questo modo, attraverso una natura distillata dalle relazioni che la rendono parte di un paesaggio, Bahuguna può esercitare un atteggiamento profetico (vd Guha 1996:159) nei confronti dell'umanità intera che “our materialistic civilization has made the butcher of nature” (Bahuguna 1986:6). L'intento pedagogico del *sarvodaya* di Tehri fa del *Chipko* “not simply a movement to protect few trees (...) but an attempt of people to re-establish the once armonious relationship between man and nature (ibidem). Il “*Chipko*” di Bahuguna è animato da un interesse globale (idem:5): non cerca esclusivamente un cambiamento delle politiche governative e una trasformazione del ruolo svolto dal dipartimento forestale; ma, attraverso una diffusione globale” of its philosophy deeply rooted in Indian ancient culture”, (idem:6) il *Chipko* diventa il simbolo di stili di vita alternativi alla industrializzazione moderna di stampo occidentale. Per la sua autenticazione internazionale, le narrative di Bahuguna si reggono su di una forma di orientalismo che caratterizza le visioni occidentali sulle relazioni tra popolazioni asiatiche e la natura. Come mettono in evidenza Kalland e Persoon (1988) nel loro studio antropologico sui movimenti ambientali in Asia, alle popolazioni asiatiche viene attribuita una relazione ecocentrica con la natura, in posizione simmetrica rispetto all'antropocentrismo che caratterizza la storia della dominazione occidentale sull'ambiente. La conservazione e lo sfruttamento risultano in questo modo due approcci culturali alla natura in competizione tra loro, seppur prendano vita da una stessa preliminare dicotomia tra cultura e natura. Questa forma di “orientalismo verde”¹³³ e la metamorfosi del paesaggio rurale in natura, delle proteste locali come forme di critica culturale e resistenza politica in una visione protezionista e conservazionista, hanno facilitato il processo di

¹³³ Cfr. Kalland, Persoon 1988

“traduzione”, di “presa a prestito”¹³⁴ del *Chipko* su di un palcoscenico globale.

Scrivi Ingold (1993:154) “whereas the order of nature is explicate, the order of landscape is implicate”. Si può riconoscere quella che Baviskar definisce “landscape of resistance” (2008 :42) solo a partire da una percezione emica del paesaggio rurale dove, utilizzando una efficace espressione di Ingold (1993: 154) “each component enfolds within its essence the totality of its relations with each and every other”. La dicotomia tra natura e cultura non può che rispondere ad una prospettiva estranea o alienata rispetto al paesaggio in cui/che si vive; richiede un atto di distacco o “disengagement” (Ingold 2000), un gesto introspettivo in cui si perde la dimensione interattiva del paesaggio come processo di costituzione mutuale tra persone e ambiente. In questo senso, mentre le qualità del paesaggio in termini di ciò che consente la realizzazione di progetti di vita irripetibili non possono che aprirsi di fronte ai molteplici posizionamenti individuali, rimanendo irriducibili ad ogni tentativo di sintesi etica, la natura si costituisce a valore assoluto ed universalmente condivisibile. La prospettiva emica ci può invece restituire il dinamismo proprio tra proprietà dell'ambiente percepite da chi lo abita (quelle che Ingold definisce *affordance*) in relazione alle capacità/possibilità di azione di ognuno/a. Le “risorse” come aspetto dell'ambiente naturale, sono tutt'altro che riconducibili ad aspetti neutrali, oggettivi, universali. Le risorse non sono parte della natura, non vengono semplicemente date/prese/controllate/gestite, ma vengono create in un processo continuo di interazione dove né la socialità, né la cultura, né l'ambiente là fuori, così come la natura, possono essere dati a priori. Solo in questo modo, a mio parere, possiamo comprendere i processi di cambiamento, le contese intorno alla gestione delle risorse, la trasformazione delle dinamiche sociali, i processi di ibridazione tecnico-culturale, le rivendicazioni politiche e i tentativi di appropriazione ideologica non in termini di azione/re-azione, quanto piuttosto come elementi interconnessi di un ambiente condiviso. Interpreto in questo modo i riferimenti fatti da Ulf Hannerz (2001) a proposito della “dimensione ecologica della diversità culturali”: le culture sono ecologicamente costruite tanto quanto le ecologie locali sono espressioni culturali; una loro percezione emica non può che rivelare la molteplicità delle soggettività coinvolte in relazione diversi modi di “abitare il mondo”. Gli esseri umani non costruiscono il mondo in virtù di ciò che sono ma in relazione alle loro concezioni di possibilità, quindi nell'atto di coinvolgimento pratico nel flusso delle loro attività quotidiane. (Ingold, ecologia della cultura :111).

Questa precisazione teorica mi sembra particolarmente importante per comprendere le diverse interpretazioni che sono state date dell'attivismo femminile all'interno del *Chipko* ed in particolare

¹³⁴ Cfr. Garb, lost in traslation ?.

dell'evento di Dogri Pantoli descritto nel paragrafo precedente. Bahuguna si definisce “messaggero” (...) un “portavoce efficace della volontà delle donne” e che “tradusse le loro intuizioni in una filosofia delle foreste naturali come sistemi di supporto vitale, facendo della lotta del *Chipko* una lotta per conservarli” (Shiva 1988: 83). Sono le donne che, a partire da Dogri Pantoli e attraverso l'opposizione non solo al dipartimento forestale ma anche ai loro stessi uomini, hanno trasformato il *Chipko* da movimento puramente economico ad espressione di una coscienza ecologica universale che “will establish the harmonious relationship between man and Nature- the relationship of Child with the Mother” (Bahuguna 1987: 246); sono le donne che svolgono un ruolo fondamentale per il mantenimento di quel legame biologico e sociale necessario per la continuazione della vita sulla terra. Come scrive Vandana Shiva (1988: 83), le cui narrazioni del *Chipko* sono profondamente intrecciate al ruolo profetico assunto dal discepolo di Mira *behn*, durante i suoi *padyatra* ¹³⁵ Bahuguna ha ascoltato “le voci silenziose delle donne” per “elaborare i principi ecologico femminili del *Chipko*” (ibidem). Nel villaggio del distretto di Chamoli, secondo Bahuguna, avviene una svolta radicale del movimento che, nato come rivendicazione economica e di giustizia distributiva da parte delle comunità rurali, diventa espressione ben più radicale di un principio ecologico di cui le donne sono depositarie. Secondo questa rappresentazione sono loro, infatti, che dal 1973 contrastando la volontà dei loro uomini disposti a vendere la foresta per il profitto, iniziano a lottare per “a sane society which is free from exploitation of man and the exploitation of mother earth” (Bahuguna 1987:246). L'immagine culturale della foresta che Bahuguna propone, affonda le proprie radici in una dicotomia di genere: mentre gli uomini si fanno rappresentanti di un principio di sfruttamento economico della foresta come risorsa, le donne vengono ad incarnare, invece, la tradizione di una relazione ecologica e conservazionista. Lo slogan del *Chipko* si trasformò dal 'maschile' “no trees to be cut until the needs of the local are met” nel motto femminile “save trees, save mankind” (cfr. Weber 1987: 621). Il messaggio delle donne del *Chipko* viene espresso dalla stessa rivoluzione personale del loro portavoce maschile. Ci dice infatti Bahuguna: “Se la proposta di costruire piccole attività forestali per lo sviluppo delle colline mi fosse stata fatta sei anni fa, avrei preso in considerazione l'idea. Ma oggi è chiaro ai miei occhi che realizzare segherie sulle colline significa appoggiare il progetto di distruggere la Madre Terra. Le segherie hanno una fame senza fine di alberi e per soddisfarla cancellano le foreste” (cit. in Shiva 1988: 83). Bahuguna assume la propria autorità narrativa come “portavoce efficace della volontà delle donne” e delle loro “voci silenziose”(Shiva 1988: 83). Anche in questo caso, il genere viene astratto dalle relazioni che lo rendono

¹³⁵ Padyatra, viaggio svolto a piedi

sempre fluido e ricettivo alla trasformazione per costituirsi in uno scontro tra visioni essenziali della natura. I conflitti di interessi tra uomini e donne implicati al sistema di produzione e di divisione dei ruoli, tempi, valori, e mole di lavoro all'interno della famiglia, la relazione con la trasformazione delle pratiche di genere nel passaggio da un'economia di sussistenza alla dipendenza dalle rimesse dell'emigrazione maschile, così come le priorità assunte dalle donne (e uomini) in posizionamenti tra loro diversi, si perdono in una rappresentazione assoluta della differenza di genere in termini di consapevolezza ecologica: cultura maschile di sfruttamento di contro ad una femminile di conservazione della natura. Il simbolismo di genere che caratterizza il paesaggio rurale viene reificato in stereotipi culturali che riconoscono nel femminile il soggetto della tradizione, espressione della ripetitività della quotidianità, del senso della continuità del locale attraverso l'esercizio della consuetudine, della conservazione contro il cambiamento; il maschile come soggetto della modernità, di contro, viene a rappresentare il movimento, la trasformazione, la rottura della tradizione, la permeabilità ad un esterno ed altrove¹³⁶. Questi stereotipi di genere si fondano su di una presunta dicotomia di interessi maschili e femminili, dove economia di sussistenza ed economia commerciale divengono vere e proprie polarità teoretiche che vengono essenzializzate nel genere. L'episodio di Reni viene interpretato a partire dal presunto conflitto tra sopravvivenza femminile ed economia di mercato maschile, dove le risposte delle donne sono concettualizzate come emergenti dagli interessi e bisogni in opposizione a quelli soggiacenti alle azioni degli uomini. Ma come possono essere utili queste categorie per comprendere le dinamiche dei cambiamenti socio-economici ed ecologici e le diversificate risposte di uomini e donne, in molteplici posizionamenti, di fronte ad essi? L'agricoltura commerciale è pienamente inserita nelle strategie di sussistenza locale; il processo di trasformazione ecologica ed economica sta al cuore stesso delle relazioni di genere che non si esprimono esclusivamente in una forma di facile conflitto e dicotomia di interessi ma nella contrattazione di nuovi paesaggi condivisi.

Il riferimento di Bahuguna ad un paesaggio etico che si regge sulle "voci silenziose delle donne" e di cui rintraccia la genealogia eco-centrica in una donna fatta martire per gli alberi nel Rajasthan del '700 ma non prende in considerazione le relazioni e le identità di genere che costituiscono lo stesso paesaggio emico del *Chipko*. Il genere viene proiettato in paesaggi tra loro in competizione per il

¹³⁶ Ne l'Alpe, donne di montagna, (inserire biblio)si mettono in evidenza gli studi di genere che sono stati compiuti in diversi contesti montani. Un aspetto condiviso sembra derivare dai valori dominanti associati alle attività domestiche e agricole di sussistenza di competenza femminile rispetto a quelli legati all'emigrazione e ai lavori maschili "altrove". La dicotomia tra ruralità femminile e civilizzazione maschile si basa sulla "rappresentazione della quotidianità femminile come immersa in un mondo rude e arcaico, dominato dalla natura e fuori dalla storia" (: : : : : : : : ?17).

diverso significato culturale conferito alla natura.

Questo è la foresta femminile del *Chipko* che ci raggiunge attraverso le narrative ambientaliste di Bahuguna:

Che cosa dà la foresta?

Suolo acqua e aria pura

Il suolo, l'acqua e l'aria pura

Sostentano la terra e tutti i suoi esseri¹³⁷

Quali sono le donne dei villaggi del Garhwal che vedono nella foresta l'aria pura? E dove vanno a finire in questo grido di lotta collettiva il foraggio e la legna che costituiscono la principale responsabilità quotidiana femminile e per la cui disponibilità all'uso consuetudinario si sono opposte non solo alle autorità e alle imprese appaltatrici ma ai loro stessi uomini? Le pratiche quotidiane costruiscono la foresta delle donne come paesaggio di genere. L'aria pura, rappresenta la foresta ricostruita in natura e disponibile ad una sua diffusione mediatica al di fuori del paesaggio a cui appartiene.

La diffusione attraverso i media (Anderson 1996) ha rappresentato un elemento importante per la costituzione di una comunità immaginata di ambientalisti intorno alla 'natura-foresta' del Garhwal. Identificarne il ruolo nella costruzione di un consenso internazionale è precondizione stessa per comprendere le strategie di mediazione esercitate da un abile oratore nel ruolo di educatore delle masse come Bahuguna. In un articolo pubblicato nel 1982 sul *Monthly Journal Social Welfare*, intitolato *What the trees mean to the villages*, Bahuguna introduce il *Chipko* a partire dal "great event" (Bahuguna 1986:2) rappresentato dalla UN Conference on the Human Environment del 1972 a Stoccolma, "which spread environmental consciousness all around" (ibidem). La sorpresa iniziale che mi ha colto nel leggere questa frase di introduzione all'opuscolo ciclostilato è evoluta progressivamente nella consapevolezza del ruolo svolto dall'attivista di Tehri nella diffusione della protesta del Garhwal su di un palcoscenico nazionale quanto internazionale. L'ambientalismo è stato un mezzo per avanzare obiezioni e resistenze che altrimenti sarebbe stato difficile esprimere: il *Chipko*, se fosse rimasto una protesta locale isolata, senza proiettarsi all'esterno come movimento ecologista, difficilmente sarebbe

¹³⁷ La prima volta che mi è stato recitato lo slogan del *Chipko* (in hindi e non in garhwali) è stato durante un'intervista con Bimla Bahuguna, la moglie di Sunderlal Bahuguna. La seconda, in inglese, da Bahuguna stesso durante una lezione agli studenti di Navdanya a Dehra Dun. La versione in italiano, invece, è presente nel libro della Shiva, 1988: 75.

riuscito ad avere un impatto sulle politiche governative. E, come fa presente Krishna (1989: 163), questo aveva qualche senso proprio per gli stretti legami tra economia ed ecologia nell'area himalayana.

Scrive Bahuguna (1986: 8) “this great movement would have been lost in the Himalayas had not the Press, both indian and foreign, wholeheartedly supported it”. E' così che, sempre nel ciclo stilato, troviamo elencate quelle che Bahuguna ritiene vittorie mediatiche del *Chipko*: “Radio networks of a number of countries have broadcast *Chipko* reports, but the first to produce 50 minut film on *Chipko* - “the Axing of the Himalayas- was the BBC(...) The Space Applications Centre at Ahmedabad is making a film on *Chipko*. German TV and a french man also are attempting films” (...). The BBC, Swiss radio and TV and the NBC of the USA produced programme on *Chipko*”(Idem: 8-9). Il “global interest in the *Chipko*” (idem:8) espresso dalla sua visibilità mediatica, lo porta a non perdersi e a risolversi nella foresta himalayana.

Come sostiene Krishna (1996: 258), “environmentalism is probably the global mass media success of all the time” e il *Chipko* si è rivelato un caso esemplare a tal riguardo. Più o meno tre decenni fa, la 'scrittura ambientalista' si diffuse in India come parte integrante di quello che veniva definito “development journalism” e che comprendeva un complesso di tematiche che spaziavano tra affari rurali, agricoltura e scienza. A partire dagli anni ottanta il giornalismo orientato a questioni di ambientalismo, causa ed effetto allo stesso tempo di un interesse crescente dell'auditorio urbano e intellettuale per la 'natura', si è nutrito di retoriche ecologiste e di facile diffusione. E' in quegli anni che N. Ram il direttore di Frontline (settimanale dell'Hindu Publisher) parla di “instant ecology”: le notizie che hanno a che fare con l'ambiente non hanno bisogno di rispondere a nessuna forma precisa di expertise; la natura diventa il principale oggetto di parola, scorporata da più ampi scenari di sviluppo, sussistenza, agricoltura, conoscenza, quotidianità (e tutto ciò che fa di un ambiente un paesaggio). Il coinvolgimento emotivo dell'auditorio diventa l'obiettivo principale della comunicazione stampata e il mezzo per farlo in modo efficace è la creazione di miti per mezzo di pregiudizi ecologici. I simboli e le metafore diventano strumenti retorici efficaci e di facile presa sull'immaginario collettivo, omettendo l'aspetto di critica culturale implicito nei movimenti ambientalisti.

Parlando con attivisti del *Chipko*¹³⁸ era spesso presente un risentimento nei confronti di chi sapeva scrivere in inglese e lo faceva presentando le lotte locali a livello internazionale¹³⁹. Inizialmente

¹³⁸ Sudesha Devi, Prasoan, Jardhari, Doom Neghi

¹³⁹ Si può leggere a tal riguardo anche una lettera mandata da alcuni attivisti di Tehri al direttore del The Star del 1 maggio 1996

attribuivo le rimostranze nei confronti di chi era diventato/a¹⁴⁰ famoso grazie alle sue capacità oratorie, conoscenza di lingue franche, e abilità nel creare narrative globali alle relazioni di potere implicite in ogni forma di rappresentanza. La distanza degli attivisti locali dai personaggi pubblici che hanno diffuso il *Chipko* oltre i propri confini geografici, linguistici ed ecologici, si è radicalizzata in seguito al materializzarsi di un nuovo paesaggio locale, frutto della sua traduzione ecologica, della visibilità mediatica e delle conseguenti politiche governative. Si sono visti/e improvvisamente alienati dal loro paesaggio di lotta, non l'hanno più riconosciuto negli obiettivi che venivano proclamati dai media; la lotta del *Chipko* non si è persa nell'invisibilità della foresta himalayana, come temeva Bahuguna; ma si è piuttosto persa nell'etere di una creazione mediatica che ha esasperato la vulnerabilità del movimento nei confronti di diverse forme di appropriazione. C'è stato, infatti, un uso e un'appropriazione reciproci della stampa e del *Chipko* che hanno avuto effetti concreti sul paesaggio Himalayano, diventato espressione globale di una cultura eco-centrica. “The movement”, sostiene Krishna (1996:161), “despite the effectiveness of the Gandhian strategy of collective action adopted by *Chipko*, its endogenous leadership, and the people's strong sense of their group identity as mountain and forest dweller threatened by outside exploitation, has been subtly encompassed by environmentalist and the state”. Forme di appropriazione, quella ambientalista e quella statale che paradossalmente sembrano aver condiviso visioni ecologiche e obiettivi conservazionisti. Le strategie discorsive utilizzate per far presa su di un auditorio urbano e internazionale, che proiettavano il *Chipko* al di fuori del proprio paesaggio, rappresentandolo come movimento ecologista più che economico, hanno raggiunto efficacemente l'obiettivo di una presenza nell'immaginario globale. Il governo, che cavalcava l'onda di retorica ecologista propria della decade post-conferenza di Stoccolma, rispose al *Chipko* rappresentato da Bahuguna prima di tutto come gruppo conservazionista. Così viene rappresentato il *Chipko* in un documento pubblicato dal Governo Indiano (1985: 70) : “Through the main demand of the *Chipko* movement in the 1973 was an end to the contract system of forest exploration and allotment of raw material for local, forest-based industrial units on concessional rates, since then there has been a basic change in the objectives of the movement. It has developed into an ecological movement of permanent economy from a movement of short term exploitative economy. The movement is striving to get the scientific truth accepted that the main product of the forest are oxygen, water and soil”. La trasformazione narrativa del paesaggio agrario in natura che produce “terra, acqua e ossigeno” e la rappresentazione del suo scopo come propaganda per il mondo intero di questa semplice e “naturale”

¹⁴⁰ Si riferirono in particolar modo a Sunderlal Bahuguna e Vandana Shiva

verità, ha facilitato le tattiche appropriazione statale in grado di rivoltare dal di dentro gli stessi obiettivi del *Chipko*, con esiti paradossali per le popolazioni locali.

Diversi episodi del *Chipko* hanno reso evidente il processo di appropriazione dello stato nel tentativo di conciliare il dissenso, facilitato dall'idealismo della leadership assunta da Bahuguna nell'area di Uttarkashi-Tehri. Nel 1979, quando l'attivista *sarvodaya* iniziò uno dei suoi innumerevoli scioperi della fame per forzare il governo dell'Uttar Pradesh a dichiarare una moratoria contro ogni forma di disboscamento di alberi verdi. La distanza percepita tra le aree montane e il governo di Lucknow, l'indifferenza statale che fino ad allora aveva caratterizzato le risposte governative a fronte delle rivendicazioni degli abitanti delle aree montane dello stato, furono rinnegate da un ordine di azione immediata sospendendo qualsiasi forma di abbattimento di alberi verdi. Il paradosso dell'intervento tempestivo del governo statale è consistito nel fatto che l'accesso alla foresta non fu negato esclusivamente alle imprese commerciali; fu, infatti, revocato lo stesso diritto consuetudinario di approvvigionamento forestale, anche non con finalità commerciali, degli abitanti delle colline himalayane. Il Dipartimento Forestale, in questo modo, fece proprie le rappresentazioni ambientaliste del *Chipko* paradossalmente negando alla popolazione la possibilità stessa di esercitare i propri diritti di definire il paesaggio forestale all'interno di un'economia di sussistenza. Astratta dall'economia locale, dalla quotidianità, dai ruoli di genere e dalle diversificate visioni agro-ecologiche, la foresta diventa alberi verdi da proteggere. In questo senso, le richieste del *Chipko* sono state abilmente ribaltate dal di dentro; la retorica ambientalista, che consente la scissione del paesaggio in natura allontanata da qualsiasi percezione emica, è stata un'arma a doppio taglio per il movimento: se da una parte ne ha facilitato la diffusione al di fuori del proprio contesto di lotta, nello stesso tempo ne ha consentito la sua depoliticizzazione. Gli uomini e le donne sono paradossalmente spariti dietro agli alberi. Il dissenso, una volta non riconosciuto il carattere politico ed economico dei conflitti in atto nella definizione del paesaggio locale, viene liquidato con una moratoria di abbattimento, di protezione della natura. La questione del *controllo* delle risorse, che era al cuore stesso del movimento, venne resa innocua attraverso la sua traduzione in politiche ambientali di *gestione* governativa.

L'enfasi ambientalista implicita alle richieste avanzate da Bahuguna e la ricettività ecologista dell'opinione pubblica nazionale quanto internazionale, coincisero con un programma di espansione del settore pubblico e di nazionalizzazione senza precedenti nella storia indiana: la "forest conservation act" del 1980, emendato otto anni dopo, nel 1988. Viene formalizzato, attraverso questo atto, lo slittamento della responsabilità per la gestione della foresta dal governo statale (in questo caso dell'Uttar Pradesh) a

quello centrale con sede a Delhi. La foresta diventa una questione di ordine nazionale e il *Chipko*, attraverso le parole di Bahuguna, viene ad incarnare la coscienza morale ed ecologica della nazione¹⁴¹. In seguito all'Indian Conservation Act del 1980, il governo statale, per convertire aree forestali maggiori di un ettaro, doveva preliminarmente chiedere l'approvazione del ministro dell'ambiente. Inoltre, fu imposto il divieto di abbattimento degli alberi per un periodo di 15 anni in aree superiori ai 1000 mt di altitudine, riducendo drasticamente le possibilità di occupazione locale in cooperative forestali¹⁴². Non solo; infatti si interruppero tutte le attività di sviluppo delle infrastrutture (strade, ponti, scuole, ospedali) nelle aree che rientravano, anche solo parzialmente, nelle zone definite come “foresta”. L'Uttar Pradesh Resin and Forest Produce act del 1976 stabilì il monopolio statale sull'estrazione, trasformazione, vendita e acquisto di tutti i tipi di resine. Si delineò un paesaggio forestale diretto alla conservazione attraverso una revisione delle pratiche di usufrutto e una progressiva alienazione delle popolazioni locali dai modelli consuetudinari di gestione delle risorse; un progetto tutt'altro che innovativo e che, piuttosto, affondava le proprie radici nelle politiche coloniali¹⁴³ di “gestione scientifica” della foresta (vd Guha 1985; Guha Gadgil 1989; Siravamakrishnan 1999). Il paesaggio forestale che fu delineato dal Governo Indiano negli anni '80, si costituì visivamente come una mappa, una rappresentazione spaziale dei diritti d'uso¹⁴⁴ e dei diversificati regimi di proprietà. La classificazione delle aree forestali conferiva i confini, i

¹⁴¹ Nel discorso introduttivo del 29 novembre 1995 al National Joint Forest Management workshop organizzato dalla Society for Promotion of Wastelands Development, M.A. Ahmed (Inspector General of Forest, la più importante carica forestale del Paese), fece riferimento al *Chipko* come evento sociale precursore dell'interesse nazionale per la conservazione delle aree forestale. Riprese anche le immagini di genere per creare una linea di continuità tra la vita dei contadini/e del *Chipko* e la sua naturale evoluzione in termini di politiche di gestione forestale: “Women are the real conservators, they are the embodiment of service and sacrifice. To take forward the programmes of joint forest management, one needed to marry ancient wisdom and modern ecological knowledge” (cit in Guha 1989:200)

¹⁴² Tutt'oggi i diritti d'uso degli abitanti dei villaggi (*haqq haquque*) sono definiti in base ai consumi registrati tra il 1911 e il 1917 che da allora non sono stati più aggiornati

¹⁴³ Il primo atto di limitazione dell'accesso alla foresta considerata monopolio statale lo possiamo rintracciare nel 1878: con l'approvazione da parte del Consiglio legislativo supremo dell'Indian Forest Act, vennero dichiarate “foresta” le terre incolte (benap, letteralmente terre non registrate); si istituirono delle classificazioni delle aree forestali che sancivano la discriminazione dei diritti d'uso da parte delle popolazioni locali. Mentre la *reserved forest* (destinata alla gestione commerciale) e *protected forest* (finalizzata ad assicurare il mantenimento delle risorse idriche e la prevenzione da frane) che coprivano rispettivamente il 60% e il 28 % delle foreste del British garhwal e Kumaon erano sotto il controllo statale dell'*Imperial Forest Service* e Revenue Departement, il diritto consuetudinario d'uso dei contadini veniva limitato al 12% della superficie boschiva.

¹⁴⁴ Lo stesso concetto di “diritto d'uso individuale” concesso da un'amministrazione predisposta alla regolamentazione

dentro e i fuori, delle pratiche di accesso, controllo e autorità sulle risorse; la *Reserved Forest* che viene gestita dal Dipartimento Forestale e che comprende il 67% delle aree boschive, la *Civil* o *Soyam Land* gestita dal Revenue Department in collaborazione con i *Van Panchayat*¹⁴⁵, mentre il restante 13,6% viene coperto dalla Village Forest.

Questa geografia di appropriazione statale in nome della conservazione della foresta hanno sancito il “successo pubblico” del movimento, hanno anche dato vita, a livello locale, ad una serie di proteste che invertivano le strategie di lotta proprie del *Chipko*. Nella seconda metà degli anni '80 nell'area di Nanital e Almora, la riappropriazione del paesaggio da parte delle popolazioni locali fu affermato proprio attraverso il taglio degli alberi in alcune aree considerate “protette” dal governo. Sebbene molto meno romantica e con difficile presa sull'immaginario ambientalista, il *ped kato andolan* (*movimento del taglio degli alberi*) affermava il diritto di definire il paesaggio agrario (di cui fa parte anche la foresta) da parte delle popolazioni locali in forma prioritaria rispetto al diritto ad un ambiente naturale nazionale. In questo senso, nonostante l'inversione di tattiche, abbracciare o tagliare, sembrano atti simili nella ridefinizione dei diritti delle popolazioni ad essere parte integrante dei paesaggi locali.

“Le donne del *Chipko*” che hanno lottato contro il disboscamento da parte delle imprese commerciali sono arrivate ad odiare la parola *pariyavaran* (ambiente). In un articolo del noto mensile ecologista con sede a New Delhi, *Down to Earth*, viene riportata l'intervista di una donna del villaggio di Reni, “they have put this entire (surrounding forest) area under the Nanda Devi National Park. I can't even pick herbs to treat a stomach ache any more” (Mitra, 1993:35). Quello del *Chipko*, è diventato un paesaggio rubato al locale in nome dell'ambiente.

dell'accesso alle risorse locali, è eredità del progetto imperiale britannico di costruzione della rete ferroviaria, punto di non ritorno per la storia forestale indiana. La foresta da proprietà comune ed elemento indispensabile per l'economia agricola di sussistenza, gestita secondo leggi consuetudinarie dagli abitanti dei villaggi all'interno dei principati del Garhwal e Kumaon, divenne progressivamente una “risorsa” che necessitava di essere “gestita scientificamente” da un dipartimento predisposto a regolamentarne l'uso. L'obiettivo principale del dipartimento forestale, infatti, consisteva nell'identificazione delle aree di *approvvigionamento* di legname robusto e durevole, come sal (shorea robusta), deodara (cedro dell'Himalaya), adatto alla costruzione delle cuccette dei treni. Lo sfruttamento commerciale della foresta come necessità imperiale strategica era, quindi, alla base di una svolta per quanto riguarda i modelli di uso così come dei diritti consuetudinari di accesso alle risorse.

¹⁴⁵ Il sistema dei *van panchayat*, o *forest panchayat*, i cui componenti vengono eletti ogni cinque anni, è stato stabilito nel 1930, nel tentativo di arrestare il processo di degradazione della foresta sotto l'esclusivo controllo governativo. Attualmente esistono 6,069 *Van Panchayats* che gestiscono 405,426 ettari di foresta nel solo Uttarakhand. Si tratta di una gestione ibrida che si basa sul connubio di proprietà statale e gestione comunitaria.

4.6 Chandi Prasad Bhatt: paesaggio dei forest dwellers

“L'altra faccia del *Chipko*”, quella rimasta più intimamente connessa alle rivendicazioni di un paesaggio di sussistenza locale, che non ha avuto risonanza internazionale, quella che Guha definisce come “faccia privata” del movimento, viene associata alla persona di Chandi Prasad Bhatt, nella valle dell'Alaknanda, nel distretto di Chamoli. Attivista *sarvodaya*, dopo aver abbandonato il proprio ruolo impiegatizio in una compagnia di trasporti, Bhatt avviò nel 1964 insieme ad altri giovani residenti nei villaggi del distretto di Chamoli, una cooperativa di lavoro, la DGSM (Dasholi Village Self Reliance Cooperative). Fondata con l'aiuto finanziario della *Khadi and Village Industries Commission*¹⁴⁶, un ente governativo attivo a partire dal 1950 e che si rifaceva ai principi gandhiani di sviluppo rurale, la DGSM cercava di combattere la marginalità economica dei villaggi himalayani, la piaga della disoccupazione e la conseguente migrazione maschile rendendo operativo a livello locale il concetto gandhiano del *gram swaraj* (auto-sussistenza del villaggio). Lo sviluppo economico, visto attraverso le lenti dello *swaraj*, trova secondo Bhatt il proprio equilibrio nella decentralizzazione politica ed economica, nell'auto-sussistenza locale, nella riabilitazione dell'economia di villaggio. Il tentativo di avviare il lavoro cooperativo che comprendeva una piccola unità di trasformazione della linfa dei pini in resina e trementina, la costruzione di attrezzi per il lavoro agricolo, la raccolta e vendita di radici ed erbe medicinali, si scontrò sin dall'inizio con gli ostacoli amministrativi posti dal governo nell'approvvigionamento di materie prime¹⁴⁷. A causa della difficoltà nel competere con grosse imprese non locali, che avevano accesso a ben più vaste reti di credito e di mercato, la DGSM si trovava a dover dipendere dalle concessioni di appalti a tasso favorevole da parte del dipartimento forestale dell'Uttar Pradesh. Il coinvolgimento di Chandi Prasad Bhatt in nome dello sviluppo di attività commerciali a

¹⁴⁶ Il ruolo dell'organo governativo del KVIC, fondato nel 1956, si rifaceva alla filosofia Gandhiana dello *Swadeshi* ovvero consisteva nel supportare imprese rurali per la costituzione di industrie di piccola scala basate sulle risorse locali.

¹⁴⁷ Il dipartimento forestale dell'Uttar Pradesh controllava l'appalto della *lisa*, la resina utilizzata per la lavorazione della trementina discriminando le industrie locali e assicurando l'approvvigionamento da parte di una grande impresa statale, l'Indian Resin and Turpentine Factory, situata a 250 chilometri di distanza, a Bareilly (Cfr. Weber T., 1987: 618). Nonostante il prezzo pagato dalla DGSS per la linfa di pino fosse superiore a quello dell'impresa dell'Uttar Pradesh, l'impianto per la trasformazione dovette chiudere per sei mesi tra il 1971 e il 1972 per mancanza di materie prime.

livello locale, vista come condizione indispensabile per continuare a vivere i villaggi himalayani, lo portò ad identificare come profondamente ingiusto il sistema governativo di appalto delle risorse forestali.

“Few environmentalist remember that the villagers were not just against the trees being cut”, risponde così Sumi Krishna alle mie richieste di approfondimento sull'iconografia ambientalista del *Chipko* avanzate in un forum di discussione on line. Forse proprio per l'interlocutrice occidentale¹⁴⁸ che si trova di fronte, Krishna rivendica in modo categorico la natura politica ed economica del movimento “They had organised themselves in the context of a deteriorating environment, but specifically to fight an economic injustice. They wanted greater control of natural resources because they felt that their survival as himalayan forest dwellers was being threatened by outsider”.

Da impresa commerciale che combatteva la piaga della disoccupazione maschile, la DGSM partecipò attivamente, a partire dal monzone del '70, alle attività di soccorso dei villaggi colpiti dalle alluvioni. Costituirono una squadra di recupero dei villaggi devastati dalle frane e alluvioni a cui associarono tentativi di sensibilizzazione degli abitanti su quelle che i lavoratori della DGSM avevano identificato come le relazioni causali del disastro: l'erosione di interi tratti di montagna soggetta a disboscamento massiccio e non più in grado di trattenere le violente piogge monsoniche e le connesse alluvioni dovute ai residui accumulati nei letti dei corsi d'acqua. Lo scontro con la gestione statale della foresta era basato, quindi, sulle priorità di percezione del paesaggio in base alle conoscenze

¹⁴⁸ La diffusione mediatica dell'evento in contesti urbani ed occidentali, ha favorito una rappresentazione mitica del movimento attraverso un processo di astrazione dal contesto concreto di insorgenza. La diffusione mediatica, nel tentativo di convalidare la dimensione simbolica e “universale” delle questioni avanzate dal *Chipko*, si è basata sulla creazione di immagini il cui significato, liberato dalla specificità del contesto storico, ecologico, sociale ed economico, risulta di per sé auto-validante. La creazione mitica mediatica ha favorito “pellegrinaggi ambientalisti” da parte di occidentali nel Garhwal Himalaya in cerca di riconferme localizzate dei simboli di una lotta ecologista globale. Questo processo di appropriazione mediatica del locale attraverso la creazione di simboli di lotte globali, ha avuto l'effetto di rendere paradossalmente invisibile il contesto materiale e simbolico che ha dato forma e significato alle lotte sulla gestione delle risorse forestali nel Garhwal. In questo senso, il mio stesso posizionamento come ricercatrice occidentale nel Garhwal, mi riportava alla storia di appropriazione dei discorsi ambientalisti e di una certa modalità di rappresentazione orientalista delle questioni ambientali dell'India rurale. Per questo motivo, alcuni/e interlocutori/trici, ricercatori ed attivisti che cercavano di limitare gli effetti di distorsione mediatica, si ponevano nei miei confronti, almeno inizialmente, in una posizione pregiudizialmente antagonista, nel tentativo di smitizzare le mie presunte visioni orientaliste sul *Chipko*. Il primo tentativo dell'incontro etnografico, in questi casi, consisteva in un processo di falsificazione delle narrative occidentali di cui io ero inserita come soggetto attivo e validante.

consuetudinarie degli abitanti.

È interessante seguire le evoluzioni delle narrative di Bhatt sul *Chipko*, per comprendere come, anche in questo caso, il paesaggio himalayano abbia dovuto proiettarsi all'esterno come ambiente naturale da proteggere, i contadini/e come custodi e le richieste politico-economiche del movimento come ispirazioni ecologiche. A differenza di Bahuguna, il leader *Chipko* della valle dell'Alaknanda, non negò il ruolo svolto dagli abitanti stessi nel processo di deforestazione delle colline himalayane, rimarcando, però, che “this has been a result of separating the local population from the management of the forest wealth” (Bhatt 1984:13). La storia di alienazione delle comunità agricole dal loro paesaggio costituisce la causa prima della degradazione forestale; una storia iniziata con la silvicoltura scientifica coloniale ed il progressivo diniego dei diritti consuetudinari delle comunità contadine.

Ritengo che per comprendere le dinamiche del movimento sia importante riuscire ad avvicinarsi al paesaggio forestale come un continuo processo di contrattazione, di ri-orientamento delle pratiche agricole e d'allevamento quanto di manipolazione statale dell'uso consuetudinario, di percezione spaziale della domesticità quanto del ruolo collettivo svolto dal selvatico. Entrare nella foresta del *Chipko* a partire dai saperi e pratiche d'uso, da quella che Appadurai definisce un processo in atto di “division of epistemological labour” (Appadurai 1990 : 192), ci può aiutare a distanziarsi dalla visione voyeuristica del paesaggio himalayano (de Certeu 2001) che semplicemente sovrappone una mappa di statalizzazione ad una comunitaria. L'alienazione della popolazione locale dalla foresta, di cui parla Bhatt a proposito dell'Uttarakhand, non deve essere ridotta ad una questione dei confini di accesso e di limitazione di diritti d'uso; piuttosto, si tratta di percepire la dimensione collettiva paesaggio in termini di quella che Appadurai, come ho scritto più in alto, definisce 'la fabbrica epistemologica della comunità'. La diffusione di un sapere razionale di silvicoltura scientifica incarna un preciso stile epistemologico (idem: 216) che tocca al cuore stesso del valore comunitario dei saperi pratici. L'opposizione ideologica, che sta alla base della statalizzazione della foresta, tra conoscenza scientifica, specialistica, evolutiva e moderna che dà vita a pratiche di gestione “razionale” e ciò che invece sembra rimanere imbrigliato nel mondo del consuetudinario e tradizionale, praticato nella quotidianità senza tempo e senza innovazione, ha trasformato radicalmente il modo di percepirsi collettivamente, come soggetti attivi di pratiche paesaggistiche condivise.

Come scrive Guha, “aiming at a radical reorientation of existing patterns of resource utilization, commercial forestry was to initiate a major transformation in agrarian relations” (Guha 1989: 48). La dimensione relazionale delle pratiche agricole fondate sull'integrazione degli spazi ecologici,

sull'agricoltura estensiva e minore intensità lavorativa sui movimenti di transumanza stagionale, hanno dato forma alle modalità di accesso e di controllo consuetudinario delle risorse forestali¹⁴⁹ radicalmente in conflitto con i diritti formali di proprietà statale. Il sistema ancora attivo in molti villaggi del Garhwal e Kumaon della divisione stagionale degli spazi di allevamento, la migrazione verticale periodica (oggi ridefinita secondo nuove modalità di gestione di genere dell'allevamento, che portano le donne a trasferirsi insieme al bestiame nelle *Chaani* posizionate ad una maggiore altitudine e vicino alle foreste per la facilità di approvvigionamento del foraggio), le pratiche di dar fuoco al sottobosco (tuttora esercitate anche se illegali) per facilitare la rigenerazione di un nuovo tessuto erboso e la fertilità della terra, le strategie consuetudinarie di potatura verde per la raccolta del foraggio, hanno rappresentato la minaccia primaria delle relazioni di proprietà statale e modalità di gestione “razionale e scientifica” della foresta finalizzata alla produzione commerciale di legna. Similmente, l'attuale politica conservazionista statale riconosce proprio nelle consuetudini agro-pastorali delle comunità contadine locali, i principali “nemici” della foresta. L'alienazione delle comunità agricole locali dal paesaggio avviene prima di tutto attraverso una criminalizzazione delle loro pratiche consuetudinarie di sussistenza minando, così, alla radice i loro stessi diritti di accesso.

In questo senso interpreto gli attacchi di Bhatt alle pratiche di afforestamento statale che sostituirono gli alberi a foglia larga, utilizzate localmente sia per compostaggio che foraggio, con conifere aghiformi dal più elevato valore commerciale e soprattutto preferite per le loro caratteristiche di rapida crescita. “this substitution has not been very successful. In fact in many areas the tree stumps are not sprouting. Such practices that go against the soil, climate and terrain are ecological crimes. The long term consequences will have to be suffered by generations of hill people” (Bhatt 1979). Le pratiche di silvicoltura commerciale si impongono a partire dal valore assunto dalle piante per l'industria astraendolo dalle complesse relazioni economiche, sociali, ecologiche che costituiscono il paesaggio

¹⁴⁹ Rangan (2000: 100-103) ci aiuta a distinguere tra questioni di *proprietà* e *controllo*, categorie importanti per comprendere il processo di statalizzazione delle foreste in Uttarakhand e il conflitto con le popolazioni locali. La *'proprietà'* che è un concetto prescrittivo, definito da un diritto esclusivo al possesso ed uso, prende forma attraverso l'esclusione di chi non possiede tale diritto. In questo senso il processo di acquisizione dei diritti di proprietà statale sulla foresta può essere rappresentato in mappe che definiscono visivamente la natura statica dei diritti de jure. L'*accesso*, invece, si basa sul concetto descrittivo e ben più ampio di *abilità*. “Ability”, scrive Rangan, “refers to the actual demonstration of social actions, the function or power of directing and regulating free actions”(idem :103). Il controllo sulle risorse esercitato attraverso le pratiche di accesso consuetudinario ha una natura puramente descrittiva che a mio parere si può cogliere solo per mezzo di un approccio emico alla costruzione del paesaggio locale.

locale, scollegandolo in questo modo dalle pratiche di auto-sussistenza dei villaggi. La riduzione dell'autonomia del villaggio come arena economica è, secondo Bhatt, alla base dell'alienazione della popolazione locale dalla foresta e la conseguente mancata tutela "of the forest wealth"(ibidem). L'ideale gandhiano dello *swaraj* come autogoverno del villaggio descritto dal mahatma come "complete interdependence of alien control and complete economic independence (Gandhi1962: 6) ha conferito spessore politico alle pratiche di integrazione degli spazi ecologici nell'economia del villaggio riconosciute da Bhatt come unica modalità di "development without destruction" (Bhatt 1987: 264).

Ciò che viene messo in atto attraverso il *Chipko* narrato da Bhatt sono i conflitti sul significato della degradazione ambientale: nessuno mette in dubbio lo stato di degenerazione della foresta, reso evidente dalle conseguenze in termini di alluvioni e frane; se in un'ottica statale la dipendenza delle popolazioni locali per la sussistenza sono percepite come competitive rispetto ad una gestione centralizzata delle risorse, sia essa commerciale o conservazionista, una prospettiva emica sul paesaggio locale per l'attivista della DGSM, riconosce la progressiva "loss of traditional rights of the local folk" come causa del "rising trend of natural catastrophes" (Bhatt 1987:252-253). La statalizzazione della foresta del Garhwal e Kumaon nell'India post-indipendente rappresenta per Bhatt l'esemplificazione di ciò che Gandhiji aveva intravisto come effetto dell'industrializzazione: "the cities as foreign market that began to drain the villages dry by dumping cheap and shoddy goods from foreign lands" (Gandhi1962: 20).

Il sistema di appalto della foresta, la tendenza del Dipartimento Forestale a favorire le grosse imprese commerciali provenienti da altre regioni, così come l'atteggiamento ammiccante del Governo statale dell'Uttar Pradesh per quanto riguarda "the extraction of the forest wealth out of the region" (Bhatt 1987:26) sono riconosciute come forme di colonizzazione del paesaggio locale. Rubata alle pratiche di sussistenza e di economia del villaggio, la foresta, infatti, diventa un serbatoio di legna per le industrie delle pianure gangetiche, sganciata da qualsiasi forma di ecologia locale. Gli abitanti non possono che riconoscerlo come paesaggio alieno. L'unica possibilità di pratiche sostenibili di estrazione dei prodotti forestali per Bhatt consiste nella ricostruzione dell'economia del villaggio attraverso una riaffermazione dei diritti forestali consuetudinari delle comunità rurali locali che consenta "rural industrial ventures based on forest resources in the region, involving local labour, industrial workers and villagers" (ibidem). Non bisogna associare ideologicamente la stessa visione gandhiana delle economie di villaggio ad una società pre-industriale: "I know that man cannot live without industry. Therefore, I cannot be opposed to industrialization (...)I am industrializing the village in different way (Gandhi

1962: 21)”. Gandhi riconosce che “village uplift is possible only when we rejuvenate village life as a whole, revive all the village industries and make the entire village industrious” (Gandhi 1962:132). Lo sviluppo dell'economia locale, la partecipazione attiva alla gestione forestale da parte degli abitanti attraverso le pratiche di sussistenza e di village swaraj, costituiscono per Chandhi Prasad Bhatt elementi inscindibili dal paesaggio forestale. La decentralizzazione della produzione e l'utilizzo locale delle risorse sono le prime condizioni per la partecipazione collettiva ad un paesaggio condiviso come luogo di sussistenza e che non si costituisca a nuova mappa coloniale di sfruttamento delle risorse rurali in nome del progresso urbano. Le industrie di villaggio, “the small scale, minor, unorganized industries” (Gandhi 1962: 149) dirette alla produzione di beni di uso attraverso la trasformazione di risorse localmente disponibili, sono quelle verso cui secondo Gandhi dovrebbe essere diretto il sistema di supporto statale. Consapevole della disoccupazione dilagante nelle aree rurali e del flusso di risorse umane e naturali verso i centri urbani, Gandhi sostiene che “the extinction of village industries would complete the ruin of the 700.000 villages in India” (idem: 152). E' l'industria artigianale dei villaggi, “sun of the village solar system” (Idem:153) che, secondo il mahatma, può ridefinire una geografia nazionale non coloniale basata sullo sfruttamento delle aree rurali da parte di quelle urbane ed industrializzate.

Chandhi Prasad Bhatt sposa l'ideologia *sarvodaya* proprio fondando la cooperativa DGSM per l'estrazione e la trasformazione di risorse forestali. Questa è stata ritenuta dall'attivista di Chamoli l'unica possibilità di sopravvivenza per i villaggi himalayani, la vera urgenza paesaggistica delle colline dell'Uttarakhand. In opposizione alla posizione ecologica di Bahuguna, Bhatt ha continuato ad affermare che “Saving the trees is only the first step; saving ourselves is the goal” (CSE 1982:43).

Nel 1973, gli attivisti *Chipko* della valle dell'Alaknanda sintetizzarono in 6 punti gli obiettivi del movimento¹⁵⁰ rendendo evidente che le richieste economiche per la sussistenza costituivano il cuore

¹⁵⁰ Nel 1973 a Garud, nel distretto di Chamoli, fu stilato lo statuto del *Chipko* con identificati gli obiettivi sottoscritti dagli attivisti *Sarvodaya*. I 6 punti del documento attorno a cui si articolano le richieste del movimento sono stati così identificati:

- abolition of the auction/contractor system and the formation of forest labour cooperatives
- people's participation in forest management and protection to be institutionalised through the gram sabha, the area samiti, district council and forest *panchayats*
- establishment of local, small scale forest based industries to generate employment
- a new forest settlement to determine the people's rights to forest produce, such as fuelwood and fodder
- assistance to village efforts for afforestation

stesso della tutela del paesaggio himalayano. La ricostruzione di relazioni inclusive tra abitanti e ambiente richiedono un ripensamento preliminare delle economie locali all'interno della geografia nazionale dei flussi di risorse; l'abolizione degli appalti forestali a grosse imprese viene ritenuto il primo passo indispensabile per la formazione di cooperative di lavoro locale che possano assorbire la crescente disoccupazione e avvicinarsi all'ideale gandhiano di auto-sufficienza economica dei villaggi; inoltre, sempre secondo lo statuto iniziale del movimento, è necessario ristabilire i diritti consuetudinari d'uso dei prodotti forestali come combustibile e foraggio per le comunità rurali locali. Gli aspetti propriamente economici sono le condizioni stesse per l'avanzamento degli ultimi due obiettivi che riguardano l'afforestamento e la protezione forestale in aree ecologicamente critiche. La foresta, nell'ottica di Bhatt non può essere ridotta ad una natura reificata; non sono alberi da proteggere dagli uomini, ma è piuttosto l'effetto di una relazione produttiva e culturale (cfr. Dove 1992); non si può, secondo l'attivista *sarvodaya*, proteggere la foresta senza consentire le pratiche consuetudinarie le cui storie di innovazione hanno dato forma all'ambiente come socialmente, culturalmente ed ecologicamente significativo.

Nel 1986, Chandi Prasad Bhatt presentò quelli che definì i “principi” (e non più “richieste” come nel 1973) del movimento all'incontro di attivisti ambientali nazionali quanto internazionali organizzato a Surajkund vicino a New Delhi.¹⁵¹ Mettendo a confronto le 'richieste' iniziali del movimento con i 'principi' evidenziati invece 13 anni dopo, possiamo vedere come Bhatt abbia reindirizzato l'enfasi da questioni economiche a questioni 'ecologiche', dalle rivendicazioni politiche dei diritti di usufrutto da parte delle popolazioni locali alla prospettiva quasi accademica indirizzata alla comprensione delle loro condizioni socio-economiche. Ho trovato significativo che Bhatt introducesse gli obiettivi del movimento affermando che, prima di tutto, bisogna “ascoltare la foresta per comprendere ciò di cui essa stessa ha bisogno” e articolarlo con “l'analisi delle condizioni socio-economiche delle persone”. In

-
- ban on felling green trees in areas critical for the protection of the water sources and the prevention of the landslides
- ¹⁵¹ I principi presentati a Surajkund sono stati così sintetizzati:
- to understand what the forest itself wants and to analyse the socioeconomic conditions of the people in order to establish the type of forest required
 - to identify and 'reserve' areas affected by landslides and erosion or crucial for the conservation of water resources
 - to establish the minimum needs of people living next to forest and an administration such that these rights may be easily exercised
 - complete stoppage of the contractor system, and instead the people to be organised to undertake conservation, development and exploitation work in forest
 - trees of use to villagers to be planted near the villages so that people do not need to enter the reserved forests
 - village industries based on minor forest products to be set up to prevent migration

questo modo, dice Bhatt, “si può stabilire il tipo di foresta richiesto”. Seguire l'evoluzione delle narrative del *sarvodaya* di Chamoli ci può guidare nella metamorfosi che ha dovuto compiere il paesaggio rurale nella rappresentazione ambientalista del movimento al di fuori del relazioni locali che gli hanno dato forma. Il paesaggio emico, per trovare facile diffusione e farsi spazio di ripensamento politico, si deve aprire ad una serie di essenzializzazioni e reificazioni attraverso un'astrazione dalle relazioni localizzate che lo rendono estremamente contestuale. Per un coinvolgimento di un auditorio estraneo al paesaggio locale, nei discorsi di Bhatt, una volta assunto appieno il suo ruolo di leader e rappresentante del movimento, la foresta si rende autonoma dalle pratiche agro-pastorali, inizia ad avere voce e rivendicazioni proprie, che chiunque, volendo, è in grado di ascoltare. I complessi sistemi sociali, culturali, ecologici, rituali come pratiche di paesaggio vengono astratti in “condizioni socio-economiche” che possono essere oggettivamente analizzate e messe in relazione con la voce della foresta. Da “forest dweller” le popolazioni locali diventano “people living *next* [enfasi mia] to the forest”. Non sono più dentro, non sono più la foresta stessa, non fanno il paesaggio forestale attraverso le loro pratiche quotidiane di vivere il terreno montano come risorsa primaria; ma gli sono solo “vicino” e i loro movimenti sono sanciti da un dentro ed un fuori, dalla definizione di “bisogni minimi” e da una “amministrazione” che li renda “facilmente esercitabili”. E' solo attraverso questa evoluzione del concetto di paesaggio nei suoi discorsi che Bhatt inizia a rivendicare la necessità di conservazione della foresta, e a ritagliare all'interno dello spazio forestale un'area di piantagioni utili agli abitanti dei villaggi, “di modo che non siano costretti ad entrare nella foresta protetta”, cioè quella definita dalla loro stessa esclusione.

Questo cambiamento di prospettiva paesaggistica si può cogliere in modo evidente nelle prime pubblicazioni in inglese del leader *Chipko* del Kumaon (Bhatt 1982: 1988; 1991). Bhatt si riferisce sempre più al “fragile” ecosistema himalayano, al “delicato equilibrio tra natura e umani” fino a quando “the unabated spate of callous exploitation of the jungle”(1988: 255) ne ha seriamente compromesso l'armonia. Cultura e natura sembrano restare tra di loro appese ad sottile equilibrio che rende precarie le esistenze dell'una quanto dell'altra. Non si parla più di economia, di sfruttamento locale delle risorse attraverso cooperative forestali; non si fa più riferimento al diritto delle popolazioni locali di vivere la montagna partecipando anche alle reti di mercato attraverso l'estrazione in piccola scala di prodotti forestali quali resina, legna e erbe medicinali. La cultura rurale dei villaggi viene nativizzata con un ritorno ad un'esclusiva economia di sussistenza come unica dimensione morale, dove le esigenze della popolazione locale nei confronti della foresta diventano esclusivamente quelle di “catering for the needs of fuel, foods and fodder”(idem: 263). Si riproduce un'immagine visuale del villaggio himalayano senza

spessore temporale, dove l'armonia ecologica basata su “age old rights over natural resources” (idem: 253) viene improvvisamente infranta e sconvolta da eventi esterni di “uncontrolled exploitation of forest resources” (ibidem).

La stessa Dasholi Gram Swarajya Mandal, la cooperativa locale di estrazione delle risorse forestali fondata da Bhatt, nelle pubblicazioni in inglese viene descritta come “the parental body of *Chipko* [which] has been endlessly working with the support of the local people to achieve the high goals of agro-forestry and social forestry (...) by creating a right atmosphere through public teaching and actual work for decorating the naked lands with the green garment of trees, it is engaged sincerely to nurse the Himalaya back to health” (idem: 261). La rappresentazione pubblica della DGSM, del suo ruolo nell'economia locale, è indicativa della trasformazione del paesaggio agro-forestale come diritto di sopravvivenza delle popolazioni locali in una natura dal valore universale di cui “prendersi cura decorandone le terre nude con rivestimenti verdi”. Il *Chipko*, in questo modo viene ad assumere una connotazione “personale, regionale, nazionale” ma anche universale, rappresentando l' “interesse umano” nella natura (Bhatt 1987: 253) Negli anni '70, il grido di lotta degli attivisti che si riunirono intorno a Bhatt, era “the contractor system that is bringing out misery to the forest and forest dweller must end. Raw material from the forests must not be exported to the plain. The forest dwellers must be provided with raw material finance and technical help to start cottage industries. Out dated forest management policies should be revised to meet the increased needs of the villagers and to make provision for the people's participation for preserving the forest”. (Mishra, Tripathi, 1978:23). Le richieste radicali che caratterizzavano il movimento come nato all'interno di un preciso paesaggio rurale, sono diluiti in un nuovo obiettivo della DGSM come istituzione locale diretta all'educazione pubblica e al servizio ecologico di una Natura (Bhatt 1987:264) dal valore universalmente riconosciuto. Il *Chipko* stesso è diventato esterno alle popolazioni locali, assumendo un'esistenza morale, pedagogica ed autonoma autonoma rispetto alle pratiche quotidiane di gestione del paesaggio rurale. Ci dice Bhatt: “*Chipko* has germinated a devotional attitude among them [local people] towards trees which stand sentinel over troubled Nature” (ibidem). Per chiarire l'evoluzione dal locale al globale, dal paesaggio alla Natura, dall'economia all'ecologia, Bhatt enfatizza il fatto che il *Chipko* non incarna più la dimensione temporale di un movimento sociale, ma che è diventato “the very incarnation of bliss and benediction which affords respectability and prosperity to the woodlands and the woodlanders of the region” (ibidem).

La dissoluzione del carattere politico di un paesaggio locale in una natura universale di cui le

popolazioni native si fanno custodi è la retorica che ha ribaltato il *Chipko* dal suo interno. In molti studi sul *Chipko* come icona ambientalista, viene rappresentato un effetto di ritorno, come se la relazione locale-globale-locale rappresentasse fasi evolutive e spaziali tra loro separate e caratterizzate da una traduzione inappropriata (Mitra 1993; Guha 1989, io; Garb ; Aryal 1994) Un non precisato “globale” sembra assumere il potere di trasformare “il locale”, in un movimento che da dentro va fuori e da fuori a dentro, intaccandone l'originalità e la purezza, deformandone gli obiettivi. Il globale sembra rendere inautentico il locale.

Prendendo in considerazione le narrative dei due principali leader riconosciuti, Bahuguna e Bhatt, ho cercato di esplicitare come si tratti di un processo di reciproco accomodamento tra forme di resistenza locale e discorsi ambientalisti, tra paesaggi rurali e conservazione forestale. “Not-quite indigenous and not quite modernous”, non pienamente locale così come non completamente globale, né indigeno né cosmopolita; è questo lo spazio del divenire movimento del *Chipko*.

4.7 Etnografo attivista?

Guha (1989: 178), uno dei più conosciuti storici dell'ambientalismo indiano, ha contrapposto una faccia privata del *Chipko*, come “a quintessential peasant movement” alla sua faccia pubblica “as one of the most celebrated environmental movements in the world” ; così come Sumi Krishna (1996:161), riprendendo l'ispirazione di Guha, ci suggerisce che “the public profile has increasingly eroded the private face”. E' implicita una visione della dimensione privata, autenticamente locale, spontanea, unitaria del movimento di contro alla sua appropriazione pubblica attraverso delle narrative ambientaliste che l'hanno deformato, rendendolo altro da se stesso. Una prospettiva critica, quest'ultima, che ha profondamente influenzato l'inizio della mia ricerca sul campo nel Garhwal Himalaya: l'obiettivo che mi ero posta era quello di mettere in relazione, attraverso una conoscenza etnografica, la dimensione “reale” del *Chipko* con le “finzioni” narrative ambientaliste nazionali quanto internazionali; di “svelare” il processo di appropriazione discorsiva delle lotte contadine in retoriche ambientaliste.

Dopo aver conosciuto le persone di cui leggevo nei libri e di cui sentivo parlare negli incontri pubblici, dopo aver cercato di seguire una linea di autenticità nelle rivendicazioni degli uni/delle une

contro gli altri/le altre, dopo aver cercato di ricostruire gli obiettivi “originali” attraverso l’analisi dei documenti di propaganda “ufficiale”, mi sono resa conto di quanto fosse inappropriata la mia stessa idea di *realità* etnografica.

Gli interrogativi che allora mi ponevo (Cos’è il *Chipko*? Quale la cronologia di eventi che l’hanno reso storia collettiva? Quale la sua dimensione locale e quale invece quella globale? Chi sono i *veri* attori/attrici sociali? Quali forme di appropriazione indebita l’hanno reso quello che è oggi? E perché? Cosa si è perso nel processo di *traduzione*?), oggi, li trovo mal posti.

Mi chiedo piuttosto quale può essere, piuttosto, una prospettiva antropologica appropriata nel cogliere le ambiguità, negoziazioni e contraddizioni che fanno di eventi sociali dei *movimenti*? Come si può rinunciare alla ricerca di ciò che è “realmente” il *Chipko andolan* senza, però, trascinarlo in un relativismo totalizzante, dove ogni discorso diventa parimenti legittimo? Quale la posizione dell’etnografo rispetto alla sua stessa eventuale partecipazione alle pratiche di attivismo sociale?

La prospettiva che mi sembra più adeguata è di considerare il dinamismo (trasformismo?) che rende un conflitto in atto un movimento sociale. “A social movement”, scrive Amita Baviskar, “is powerful precisely because its meaning are ambiguous and shifting” (...) Rather than a reductive search for what an environmental movement is ‘really’ about (...) we need to appreciate its ideological hybridity and the ways in which the tensions and contradictions between different, unequal groups are negotiated” (Baviskar 2005: 165). L’indagine etnografica di un movimento sociale come il *Chipko* può consistere nel seguirlo nel suo stesso processo di *divenire* movimento, abitare i molteplici luoghi geografici e l’ambiguità simbolica in cui assume continuamente nuove forme e visibilità rinnovata; riconoscere le molteplicità e la conflittualità interna, quel dinamismo che lo rende continuamente riaffermato e contestato dai suoi stessi partecipanti; prendere atto della diversificazione dei posizionamenti individuali che vengono spesso sacrificati all’essenzialismo strategico¹⁵² di una

¹⁵² Il concetto di essenzialismo strategico viene proposto per la prima volta dalla Spivak in *The Post-Colonial Critic* (1990) nel tentativo di conciliare le pratiche politiche del movimento femminista con la valorizzazione della molteplicità dei posizionamenti identitari. L’essenzialismo implicito nel “noi donne” del movimento femminista è un “errore necessario” (Spivak 1990: 45), “una specie di balzo ontologico (...) una modalità di rappresentazione che assume il fatto di essere donna come forza politica positiva e affermativa” (Braidotti 1994:59-60).

Akil Gupta (1998) utilizza il concetto di essenzialismo strategico della Spivak applicandolo all’efficacia delle rivendicazioni a identità culturali “indigene” nei discorsi antmodernisti. Le identità collettive indigene, infatti, vengono strategicamente definite nella loro essenza “by being outside and resistant to the modern”(19).

rappresentazione pubblica.

Arturo Escobar è stato uno dei primo antropologi a criticare i processi di sviluppo a partire dai movimenti sociali. Dopo la pubblicazione della sua tesi di dottorato nel 1995 è stato progressivamente assunto come punto di riferimento, a partire dalla fine anni '90, dagli antropologi e studiosi che in generale assumevano una prospettiva decostruzionista nei confronti delle convinzioni moderniste (Malighetti 2005; Braidotti 1994, Shiva 2002). Escobar ha costituito un interlocutore importante all'interno della tesi in quanto lo conobbi al RFSTE diretto da Vandana Shiva. Le sue parole e riflessioni si prestavano bene all'interpretazione del *Chipko* avanzata dalla stessa Shiva (Cfr. primo capitolo) e costituirono i miei iniziali strumenti di lavoro. Ho progressivamente trovato particolarmente difficile l'applicazione etnografica degli studi di Escobar. "Contemporary social movements", scrive Escobar (1992: 430) are about the negotiation of the practices and rationalities of modernity and post-modernity in the envisioning and reconstruction of social order". I movimenti sono prima di tutto lotte culturali secondo Escobar, rappresentano una modalità collettiva attraverso cui "people continue to shape their world through types of political activism that include the fashioning of visions, symbols and alternative meanings as much as concrete forms of mobilization and organizing" (ibidem). C'è una limpidezza, una chiarezza, un *telos* morale nelle analisi dell'antropologo sud-americano che le avvicinano a narrative movimentiste e che oggi trovo alquanto inappropriate per un'etnografia del *Chipko*. Seguendo la metodologia proposta da Escobar per lo studio dei movimenti sociali, infatti, si è portati a tracciare una relazione lineare tra la dimensione quotidiana delle pratiche, l'inevitabile influenza di processi di "sviluppo, patriarcato, capitale e Stato" e le forme di identità ed azioni collettive che risultano essere "the forefront of the transformation of modernity" (ibidem).

"(Collective) Identities", continua Escobar, "are constructed through *processes* of articulation that *start* out of submerged networks of meanings, *proceed through* cultural innovation in the domain of everyday life, and *may result* in visible and sizable forms of collective action for the control of historicity [enfasi mia]" (Ibidem). Il processo di formazione di azioni collettive descritto da Escobar sembra essere un'evoluzione dalla micro-produzione del mondo attraverso tattiche quotidiane, molteplici ed infinitesimali, al fine di assoggettare, per quanto possibile, forme di dominazione alle loro stesse regole, fino ad arrivare ad una conquista progressiva della "storicità"¹⁵³. L'obiettivo delle azioni

¹⁵³ Il concetto di storicità viene ripreso dal pensiero di Alain Tourain che ritiene i movimenti sociali non tanto eventi drammatici quanto, piuttosto, il lavoro che la società performa su se stessa. L'obiettivo di queste azioni collettive consiste nel controllo della storicità, ovvero "the set of cultural models that rule social practices (Tourain 1988: 68)

politiche collettive è quello di dare forma al proprio mondo: in questo senso si tratta di lotte culturali, un'alternativa alle forme di rappresentazione e ai paradigmi della modernità, una risposta culturale quanto politica alla crisi di significati e delle economie del mondo contemporaneo.

La prospettiva di Escobar sui movimenti sociali è strettamente connessa alle critiche avanzate dall'antropologo allo sviluppo come discorso egemonico e totalizzante che non solo perpetua ineguaglianze sociali ed economiche ma che costituisce un vero e proprio apparato che connette forme di conoscenza attorno al cosiddetto 'Terzo mondo'. Lo sviluppo costituisce una forma di colonizzazione moderna e pervasiva, un paradigma di auto-definizione dell'Occidente e di creazione di un Terzo mondo come sottosviluppato. Nel suo scritto del 1992, "Imagining a post-development era? Critical thought, development and social movements", Escobar ci indica una linea di interpretazione "di un nuovo discorso: quello della 'crisi dello sviluppo' *da un lato* e quello dei 'nuovi attori sociali' e dei 'nuovi movimenti sociali' *dall'altro*" [enfasi mia] (Malighetti 2005:188).

I movimenti sociali¹⁵⁴ diventano a questo punto per Escobar non solo una arena in cui possono essere definite ed esplorate le sfide avanzate all'apparato dello sviluppo e alle categorie della modernità; rappresentano anche un laboratorio per nuovi modi di vedere, nuove auto-definizioni sociali e culturali per "liberare le società del Terzo mondo dall'immaginario dello sviluppo" (idem 211).

Dopo aver tracciato una linea d'interpretazione dei movimenti sociali come "simboli di resistenza alle politiche del sapere e dell'organizzazione del mondo dominanti" (idem 214), Escobar ritorna a dare qualche indicazione su eventuali spazi di indagine etnografica. L'importanza da lui enfatizzata delle pratiche quotidiane viene inserita in un quadro interpretativo definito a priori e che rimanda al presupposto che, comunque, i movimenti sociali sono una re-immaginazione del "terzo mondo" e dell'era del post-sviluppo (ibidem). C'è un pregiudizio antropologico di fondo che non consente di fare etnografia delle pratiche quotidiane dei movimenti sociali: Escobar ci dice direttamente "dove devono essere situate", ovvero "fra i microprocessi della produzione di significato e i macroprocessi di dominazione" (idem: 197). Le pratiche quotidiane diventano così l'esempio vivente di come si partecipa alle strutture di dominazione ma adattandole, resistendo ad esse, trasformandole e sovvertendole. E' proprio da lì che, seguendo Escobar, prende corpo il nuovo progetto culturale, la cui analisi costituisce l'ambito effettivo di un'interpretazione antropologica dei movimenti sociali. La quotidianità è una realtà soggiacente, una paziente produzione invisibile di simboli e culture alternative,

¹⁵⁴ Trovo significativo che Escobar si riferisca al "discorso del/sul movimento sociale" (Malighetti 2005:195-196) utilizzando il singolare, come se si trattasse di una realtà omogenea e con finalità simili

di cui il movimento si fa, in un momento successivo, espressione pubblica.

Credo che una delle principali conseguenze della posizione di Escobar sia che elimina la distanza tra antropologo e attivista: entrambi utilizzano una retorica auto-validante che trasforma il movimento sociale in un simbolo di crisi dello sviluppo e delle categorie della modernità. Il significato, a partire dal simbolo, risulta evidente di per sé, anticipando qualsiasi pratica che lo renda effettivamente un *movimento*. Il simbolo, infatti, rimane indifferente al tempo (se non in riferimento ad una vaga post-modernità) e allo spazio (se non in riferimento ad un vago “Terzo Mondo”) in cui qualsiasi pratica esso si articoli.

Il motivo per cui mi sono dilungata nell’analisi delle prospettive di Escobar sui movimenti sociali è il sentimento d’inadeguatezza “degli attrezzi di lavoro” che avevo portato con me iniziando l’etnografia del *Chipko*. L’etnografia rischiava di diventare una riconferma “sul campo” di alcune narrative anti-moderniste secondo cui i “nuovi movimenti sociali” rappresentano l’alternativa culturale all’ideologia sviluppista. Il locale, così come l’indigeno, diventavano categorie residuali, definite dal loro essere esterne e resistenti alla modernità, caratterizzati da una autenticità e purezza storica e atemporale. Il globale, d’altra parte, rappresentava il cambiamento come un processo unidirezionale che Gupta definisce in modo efficace con la formula “from the West to the rest” (Gupta 1998: 19).

Alla base della teoria di Escobar sui movimenti sociali, possiamo rintracciare un’opposizione tra il locale e il globale come dicotomia spazializzata: è come se si omettesse che i discorsi e pratiche globali, come può essere lo sviluppo, prendono forma in località specifiche; l’autenticità del locale, d’altra parte, come soggetto di resistenza ed auto-affermazione, si fonda su di un’opposizione attiva a forme di ibridazione culturale. Come ho messo in evidenza nel primo capitolo, questa prospettiva risulta particolarmente inappropriata nel contesto rurale del Garhwal Himalaya dove le pratiche quotidiane (agricole, discorsive, rappresentazionali) non si fanno incasellare facilmente in una dicotomia tra moderno e tradizionale e dove il *vikaas* (sviluppo) risulta essere al cuore stesso delle quotidianità, identità, pratiche locali.

Per avvicinarsi ad un’etnografia del *Chipko*, ho trovato utile, piuttosto, riferirmi a quelle teorie antropologiche che enfatizzano le “modernità alternative” del mondo post-coloniale (Appadurai 1991), dove la tradizione, il locale, le pratiche quotidiane anche in un contesto “non-occidentale”, rappresentano una fattezza costitutiva della vita moderna. Come ci suggerisce Gupta (1998:37), “the state of being modern is not an homogeneous experience” così come l’autorappresentazione stessa della modernità, quale attuata dai modelli, dottrine, politiche, programmi, istituzioni dello sviluppo, risulta

essere un aspetto pervasivo e costitutivo della quotidianità e delle identità locali. L'etnografia dovrebbe quindi indirizzarsi alle pratiche stesse di localizzazione dello sviluppo, alla sua dimensione propriamente indigena, al suo carattere paradossalmente nativo, alle molteplici modalità di praticare il progresso e di sentirsi moderni. I processi globali, seguendo questa prospettiva, non sono semplicemente subiti o resistiti, ma piuttosto riappropriati, riconsiderati, reinterpretati strategicamente e localmente agiti.

E' questa dimensione dinamica, non basata su dicotomie spaziali che, a mio parere, bisognerebbe enfatizzare per un'etnografia dei movimenti sociali che ne riconosca il carattere poco "puro" e che sappia interpretarne le modalità di lotta quanto le rivendicazioni in un'ottica non nativista. Una prospettiva antropologica, questa, che consente di praticare un'etnografia delle pratiche movimentiste non in termini di riconferma dell'autenticità di identità strategiche, dell'autorità morale di cui sono investite, di simbolizzazione delle pratiche di rivolta come atti di una differenza originaria e alterità irriducibile. Ripartire dalle modernità alternative può forse consentire di porre una distanza tra "critico della modernità" e antropologo, tra attivista ed etnografo senza il timore di ricadere in un relativismo cinico e disarmante (disempowering).

Una etnografia del *Chipko* dovrebbe muoversi in quello spazio inautentico che Gupta definisce come "not-quite indigenous and not quite modernous", non pienamente locale così come non completamente globale, indigeno e cosmopolita. Non si tratta di convalidare o meno le "traduzioni" simboliche della realtà del movimento; piuttosto è proprio lì, come spazio del divenire movimento, che si può iniziare un'etnografia delle pratiche.

CONCLUSIONI

Nell'aprile 2009, dopo due anni di lontananza, sono tornata a Tehri Garhwal, nei villaggi dove a partire dal 2001 avevo iniziato la ricerca sul campo. Il ritorno, dilazionato nel tempo per dedicarmi alla nascita di mio figlio, mi è servito per rendermi conto di come il paesaggio rurale himalayano sia in continua, rapida e radicale trasformazione. La distanza nel tempo mi ha consentito di non ritrovarmi semplicemente nello stesso luogo, ma di percepire come la mia tesi, tutti gli sforzi di organizzazione del materiale raccolto negli anni, appartenessero già ad un passato, seppur recente, del paesaggio locale.

Prima di tutto, arrivai a Khera, il villaggio in cui ero ospitata, in jeep. Seppure le jeep collettive non si spingessero volentieri fino al villaggio, evitando quel percorso per le cattive condizioni del manto stradale, alcuni amici convinsero un guidatore di Tathyur (il luogo commerciale più importante della valle) affinché mi facesse arrivare a Khera, per la prima volta su quattro ruote. Quella strada scavata dai fianchi della montagna, era stata la promessa elettorale del Congress Party. Incontrai Gulab Singh, rappresentante locale del Congress, lungo la ripida mulattiera che dalla strada portava al villaggio due anni prima, io salivo e lui scendeva. Sapevo che quel giorno ci sarebbe stata l'accoglienza del politico e che si sarebbero formulate le promesse che anticipavano le imminenti elezioni, ma non riuscii ad arrivare per tempo. Fermandosi sulla strada e riconoscendo l'occidentale di cui gli avevano parlato a Khera, mi assicurò che se l'avessero votato avrebbe portato *vikaas* (sviluppo) anche nei villaggi più remoti.

La strada che porta a Khera è pericolosa, soprattutto durante i monsoni quando la pioggia erode i fianchi terrosi della montagna; il tempo di percorrenza è più lungo della mulattiera che, invece di girare intorno alle vallate, taglia perpendicolare la pendenza. Nessuno possiede la macchina a Khera; i suoi abitanti continuano a servirsi dalla mulattiera.

Eppure per molti, me compresa, quella strada, al di là delle difficoltà di percorrenza, significava altro da se stessa e si inseriva in un nuovo paesaggio locale in cui si “era connessi” e “più vicini” alla valle e quindi agli snodi del flusso continuo di persone e merci che dalle montagne di Jaunpur vanno

verso Dehra Dun (la capitale che dista più o meno tre ore di macchina).

Aveva ragione il politico: quella strada rappresentava nell'immaginario collettivo il progresso, lo sviluppo e la modernità attraverso l'allontanamento, seppur simbolico, dalla marginalità spaziale della montagna. Come ho argomentato nel primo capitolo, i discorsi e le pratiche dello "sviluppo" sono pervasivi nella percezione del paesaggio dell'Uttarakhand e dell'identità collettiva di chi vive quelle montagne. Proprio perchè lo sviluppo è un'esperienza intersoggettiva, di comparazione, ed è strettamente legato a questioni identitarie e alle politiche di rappresentazione collettiva. Come scrive Gupta, "to be 'underdeveloped' or 'developing' is to be backward, deficient, inadequate, behind. (. . .) Development discourse, therefore, not only served to subject the Third World to Western control through a phalanx of institutions and treaties, but has also created the 'underdeveloped' as a subject and 'underdevelopment' as a form of identity in the postcolonial world" (Gupta, 1998: 11). Appartenere al primo o al terzo mondo, ad un'area rurale o urbana, accessibile o remota, vuol dire posizionarsi all'interno di una topografia gerarchica: essere o non essere sviluppati sono condizioni che dipendono dall'appartenenza ad un luogo e dall'esperienza intersoggettiva che ogni dimensione spaziale porta con sé. La montagna dell'Uttarakhand, proprio per "le limitate possibilità di sviluppo" (GOI) che vengono utilizzate a livello istituzionale per definire il suo ecosistema d'altitudine, ha inscritto nel proprio paesaggio un limite, una barriera. Sono la mancanza, la distanza che la mettono in relazione a luoghi altri. L'evoluzione e il progresso sono i processi di trasformazione sociale che trovano l'ostacolo principale nella stessa configurazione topografica che lo relega in uno spazio e tempo altri rispetto alla modernità. La topografia d'altitudine viene associata ad una forma di allocronismo (da "allochronism" Gupta, 1998:10), di appartenenza ad una dimensione temporale relegata al passato senza evoluzione. La costruzione di un'identità sociale *pahari*, di coloro che abitano la montagna come luogo di sussistenza, ha quindi connessione con la dimensione spaziale che assume l'ideologia dello sviluppo, dove progresso e arretratezza hanno i loro sinonimi anche geografici e topografici.

La gerarchia tra contesti urbani e rurali, "accessibili" o "remoti", non solo prescrive una tassonomia che determina chi si è e dove si può o meno arrivare, ma anche e soprattutto dà una valutazione sul paesaggio, come modello di relazione concreta al territorio, attraverso le pratiche quotidiane connesse a determinate strategie produttive. Le modalità indigene di produzione agricola, la fatica che implicano per l'intenso uso di forza lavoro, la mancanza di meccanizzazione e quindi la vicinanza corporea alla terra, con i tempi lenti del lavoro manuale, la dipendenza totale dall'insicurezza delle condizioni meteorologiche per l'assenza di sistemi di irrigazione, sono aspetti tecnici iscritti nella

stessa topografia montana e che segnano la distanza con modalità “moderne” di relazione alla terra (cfr. Stakman, Bradfield e Mangelsdorf 1967). Viene riportato, in uno studio del Governo Indiano attuato nel blocco amministrativo di Jaunpur: “the agricultural practices of Jaunpur Block are *essentially primitive*. No systematic or scientific pattern is adopted but traditional way of cultivation is universally followed (...). The production is consumption oriented (...). Area under *inferior* crops like *mandua*, *koni* e *janghora* [qualità di miglio e avena] is also very high and are the staple food for the poor (...). *Primitive* methods and implements of cultivation are still in vogue (...). The villagers are illiterate and *not aware* of any modern methods of cultivation and breeding” (Administrator: 458). Come si può notare dalle espressioni da me evidenziate, le pratiche agricole sono un potente riferimento identitario, che pone gli agricoltori più o meno avanti nella linea evolutiva del progresso. I limiti imposti dall'ambiente montano alla meccanizzazione, all'incremento di surplus agricolo commerciabile, tramite forme di agricoltura intensiva e alle varietà coltivabili con successo senza sistemi di irrigazione diventano nei discorsi pubblici esempi di “arretratezza” e di “condizione primitiva”. Non è la montagna in sé, con il suo ambiente ecologico, ma il paesaggio che si tesse quotidianamente, attraverso quello che si fa e come si fa, a diventare uno spazio, anche sociale, arretrato.

Nella tesi ho evidenziato la natura particolarmente efficace della retorica sviluppatista, che scatena un gioco di rimandi attraverso l'identificazione collettiva. Infatti, il sentirsi parte di una collettività che condivide una posizione spazio-temporale all'interno della topografia della modernità, significa aspirare al proprio movimento in una direzione comune di evoluzione. Più oltre, nello stesso trattato sulle condizioni socio-economiche di Jaunpur, la costruzione di una strada viene individuata come rimedio allo stato di “backwardness” (idem: 469): “a road is thus a road to development”.

Solo analizzando le narrative e le pratiche che si sono stratificate nel paesaggio locale, si può comprendere come il valore di quella strada superi di gran lunga la possibilità concreta di percorrere con più facilità le distanze geografiche. La strada, assume un valore collettivo e politico in quanto possibilità, seppur simbolica al momento, di attraversamento degli spazi, geografici, sociali, identitari.

Ciò che nella tesi ho cercato di dimostrare è come per orientarsi nel paesaggio locale sia necessario rendersi sensibili alle forme di sincretismo paesistico in cui narrative e pratiche tra loro diverse (come quella coloniale, “movimentista” e sviluppatista) si confondono, in un punto di vista emico rendendolo sempre poco “puro”, “autentico”, “originale”.

A partire dalle pratiche agricole, come aspetto predominante nella costituzione del paesaggio himalayano, ho cercato di far intravedere una complessa rete relazionale ed identitaria, dove il genere

assume una valenza quotidianamente operativa. Se da una parte ho sostenuto che il genere rappresenti solo una delle percezioni sociali della differenza (di casta, di status sociale, di proprietà etc.) che intervengono nella rappresentazione del paesaggio, dall'altra ho sottolineato anche come il processo di trasformazione, per come si è sviluppato nel corso degli ultimi 4 decenni in Uttarakhand, abbia soprattutto radicalizzato le distinzioni tra uomini e donne, la loro partecipazione al processo decisionale, il loro accesso ai benefici. “Le distinzioni di genere sono la prospettiva da me adottata per comprendere il cambiamento in relazione ai diversi attori che lo realizzano e subiscono al tempo stesso, alla trasformazione dei ruoli, delle relazioni comunitarie e familiari, dei valori e visibilità pubbliche attribuite in relazione alle gerarchie sociali, e soprattutto attraverso gli occhi di chi se ne deve andare o chi, invece, deve rimanere”. Durante l'ultimo periodo di ricerca sul campo (aprile 2009), mi sono resa conto, però, di come questa affermazione sia già parzialmente inattuale e come sia necessario declinare maggiormente il genere secondo i molteplici posizionamenti individuali.

Molte delle giovani donne sposate dei villaggi sono state assunte come *social workers* dalle sempre più numerose ONG¹⁵⁵ che hanno stabilito le loro sedi a Tathyr e che hanno bisogno di mediatori locali. Altre *bhwari* (nuore) hanno seguito, insieme ai loro bambini, i mariti nel progetto migratorio (a volte semplicemente trasferendosi a valle, a qualche km di distanza). Altre ancora hanno accettato lavori salariati come insegnanti in scuole di altri villaggi. In tutti questi casi, l'intera responsabilità del lavoro sui campi viene fatta ricadere esclusivamente sulle spalle delle donne più anziane della famiglia. Nuove dinamiche generazionali sembrano imporsi e rivoluzionare le relazioni che erano alla base della costituzione di un paesaggio condiviso.

Il riferimento a questo aspetto del cambiamento che mi ha particolarmente colpita in occasione del mio ultimo soggiorno, mostra come le relazioni di genere, tutt'altro che statiche o resistenti al cambiamento, risultino piuttosto essere una continua ed attiva contrattazione collettiva.

Il ruolo svolto dalle donne nelle ONG locali credo che abbia, a livello di dinamiche familiari (e non sempre nell'identificazione in un progetto collettivo), un effetto che in parte possiamo paragonare alla militanza femminile nel movimento *Chipko* degli anni '70: in entrambi i casi le donne sono state legittimate ad articolare le questioni che le riguardavano in pubblico. Porterò, per concludere, il caso del *Mahila Samakhya* di Tehri, una ONG con sede a New Tehri che, come mi disse la direttrice Kusum Rawat, ha cominciato le sue attività come uno spazio femminile di condivisione dei problemi vissuti dalle donne nella loro quotidianità. L'immagine utilizzata da Rawat per descrivere il ruolo della ONG è

¹⁵⁵ Nel 2001 era attiva nell'area di Jaunpur una sola ONG, l'Uttaranchal Jothy Samiti che si occupava prevalentemente di educazione e sanità. Nel 2009 a Tathyr avevano stabilito le loro sedi ben 12 ONG, di cui la maggior parte si rivolgono

stato quello di catalizzatore “that can listen and support them to speak out their problems”. Iniziata a seguirne le attività da quando, nel 2004, con il progetto SAWERA finanziato dall'UNDP, stabilirono collaborazioni continuative con gli attivisti del *Beej Bachao Andolan* (movimento di salvaguardia dei semi locali, cfr. Riva 2006), eredità del movimento *Chipko*¹⁵⁶. Le attività congiunte della ONG con il BBA miravano prima di tutto ad una rivalutazione pubblica del ruolo femminile nel paesaggio himalayano (cfr. Riva 2006), a riaffermare l'abile contributo delle donne al mantenimento dell'economia agricola locale, agli occhi della collettività quanto di loro stesse. Solo in un secondo momento si sarebbe potuto inseguire l'obiettivo propriamente politico, e proclamato nei progetti di molte altre ONG, della loro effettiva partecipazione come soggetti attivi di cambiamento dell'economia e della società montana. E' vero che *Mahila Samakhya* è stato un caso esemplare non generalizzabile e che la loro esperienza non si può far coincidere con quella della miriade di ONG operanti nell'area. E' un dato di fatto, però, il ruolo progressivamente assunto da molte giovani donne è stato quello di mediatrici nel momento dell'implementazione dei progetti rivolti ad altre donne. Il che significa che durante la giornata lavorativa, tendenzialmente, non avrebbero lavorato sui campi di famiglia ma si sarebbero mosse altrove per raggiungere i villaggi dell'area; che si sarebbero presentate pubblicamente come *social workers*, come donne salariate, soggetti di sviluppo e non “contadine”; che si sarebbero fatte portavoci, interpretandoli a loro volta, delle priorità di genere implicite ai progetti di sviluppo. Tutti questi aspetti hanno accentuato le differenze generazionali all'interno delle comunità di pratica femminile e, più in generale, hanno consentito una negoziazione pubblica delle ideologie di genere alla base dei principi di visibilità pubblica. La differenza degli effetti di genere tra l'autorità assunta dalle donne all'interno *Chipko* o come manodopera locale di progetti pianificati da altri ed altrove, è che nel primo caso le donne, per lo più anziane, avevano rivendicato il ruolo di soggetti all'interno del paesaggio himalayano; nel secondo caso, invece, le giovani donne aspirano molto spesso a crearsi il loro spazio d'indipendenza e di distinzione rispetto alla comunità di pratica con cui l'identificazione si fa sempre più incerta e fragile.

alle donne come target privilegiato.

¹⁵⁶ Il *Beej Bachao Andolan* si ispira ai valori gandhiani dello *swaraj* (*decentralizzazione*), autodeterminazione (*swadeshi*) e della disobbedienza civile a leggi ingiuste (*satyagraha*). Non solo i principi del movimento sorto durante gli anni '80 nella valle dell'Hevalgati si rifacevano a quelli pubblicamente praticati negli anni '70 da chi aderì al *Chipko*, ma anche gli attivisti più conosciuti a livello locale di entrambi i movimenti erano gli stessi (Jardhari, Prasoon, Negee, Sudesha devi). Il *Beej Bachao Andolan* è nato e si è presentato come eredità del *Chipko*.

BIBLIOGRAFIA

- Abou-Lughod L. 1989, *Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World*, in *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, pp.267-306
- Abou-Lughod L. 2007, *Sentimenti Velati, Onore e poesia in una società beduina*, trad. it. Di Sacchi P., Le Nuove Muse, Torino
- Administrator, Journal of the LSBNA (govnt. of India) 1976, *Report on socio-economic survey of Jaunpur block*.vol. XXI n°1 Mussourie.
- Agarwal A., Chopra, R, Sharma K. 1982, *The state of India's Environment 1982: a Citizen's report*, New Delhi, Centre for Science and Environment, Delhi
- Agarwal B. 1992 *Gender and Environment Debate, Lesson from India*, in *Feminist Studies*18 (1), pp.119-58.
- Agarwal B.1994, *A Field of Owne's Own, gender and land rights in Asia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Agarwal B. 1997, *Gender perspective on Environmental Action, Issues of Equity, Agency, and Participation*, in Scott J, Kaplan C., Kates D. (eds), *Transitions, Environments, Translations*, Routledge, New York, London, pp. 198-216.
- Amselle 1999, *Logiche Meticce*, trad it. di Aime M., Bollati Boringhieri, Torino.
- Anderson B. 1996 (ed or. 1983), *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, trad.it di Vignale M., Manifestolibri, Roma.
- Angelini M. 2005a, *Varietà tradizionali, prodotti locali: parole ed esperienze*, in "ecologist Italiano" N° 3, pp.230-275.
- Angelini M. 2005b, *I luoghi comuni*, in Autori vari, *Le paci dei popoli*, atti del seminario della scuola per la pace (Lucca Palazzo Ducale, 13-14 giugno2003), L'altrapagina Città di Castello (PG), pp.65-72.
- Apffel Marglin F., 1992, *Women's Blood, Challanging the discourse of Development*, in *The Ecologist*, vol.22, N° 1, pp.22-32.
- Appadurai A.1981, *Gastropolitics in Hindu South Asia*, in *American Ethnologist*, vol. 8, n.3, Symbolism

and Cognition (aug 1981) pp.494-511.

Appadurai A. 1986, *Theory in anthropology:centre and periphery*, in Comparative Studies in Social History n°28 pp. 256-61.

Appadurai A. 1988, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press.

Appadurai A., 1990, *Technology and the representation of values in rural Western India*, in F. and S. Marglin (eds), *Dominating knowledge*, Oxford University Press, pp. 185-197.

Appadurai A., 1991, *Global Ethnoscapes: notes and queries for a transnational anthropology*, in Richard G.Fox (ed), *Recapturing ANthropology: Working in the present*, pp.191-210.

Appadurai A., 1996, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press.

Aptorp R. Krahl A. a cura di, 1986, *Development Studies. A critique and a Renewal*, Leiden, Brill

Bahuguna S. 1974, *Uttarakhand mein ek sau bis din*, Dehra Doon (ciclostilato).

Bahuguna S. 1975, *What the trees mean to the Villages, Chipko...Chipko...Chipko*, Bhagat Pura Singh Press, Amristar.

Bahuguna S. 1980a, *Chipko*, Silyara (ciclostilato).

Bahuguna S. 1980b, *Her Story: Women's non-violent Power in the Chipko movement*, in Manushi n°6, New Delhi.

Bahuguna S. 1983, *Paryavaran aur Chipko Message*, Silyara, Tehri.

Bahuguna S. 1987, *The Chipko : a People's movement*, in Raha M.K. (ed.) *The Himalayan Eritage*, Gian Publishing House, New Delhi, pp.238-49.

Baron B.1844, *Notes of Wanderings in the Himmala*, Agra, pp.65-105.

Baviskar A. 2000 *Claims to Knowledge, Claims to Control: Environmental Conflict in the Great Himalayan National Park, India*, in Roy Ellen, Peter Parkes and Alan Bicker (eds), *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives*, Studies in Environmental Anthropology Vol. 5, Harwood Academic Press, Amsterdam pp. 101-19.

Baviskar A. 2004 , *Red in Tooth and Claw?: Searching for Class in Struggles over Nature* in Raka Ray

- R., Katzenstein M.(eds), *Social Movements in India: Poverty, Power, and Politics*, pp. 161-78. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Baviskar, A. 2005, *In the Belly of the River: Tribal Conflicts over Development in the Narmada Valley (Studies in Social Ecology and Environmental History)*, Oxford University Press, Delhi
- Baviskar A. 2007, *Cultural Politics of Environment and Development: The Indian Experience*, in Review of Development and Change. 11 (1): 1-14.
- Baviskar A. (ed.) 2008, *Contested Grounds: Essays on Nature, Culture, and Power*, OUP, New Delhi.
- Bell D., Caplan B., Karin W. (eds) 1993, *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*, Routledge, London New-York.
- Berremen G.D. 1963, *Hindus of the Himalaya*, University of California Press, California.
- Berremen G. 1987, *Uttarakhand and Chipko, regionalism and environmentalism in the central Himalaya*, in Raha M.K., *The Himalayan Heritage*, Gian Publishing House, Delhi
- Berti, D. 2001, *La parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien*, Paris, CNRS Editions.
- Berti D. 2003, *La pioggia negli otto villaggi. Giurisdizioni divine e forme di governo in Himachal Pradesh*, in Berti D., Tarabout G., *Terra, Territorio e società nel mondo indiano*, Etnosistemi anno X, N°10, CISU, Roma.
- Bhatia A. 2000, *An introduction to Uttarakhand*, in *ICIMONT Patecipatory forest management: implications for policy and human resources development in the hindu-kush Himalaya*, vol. IV pp.
- Bhatt C.P. 1979. *Bare hills?*, The Hindustan Times, New Delhi.
- Bhatt C.P. 1982, *Ecosystem of Central Himalayas*. Dasholi Gram Swarajya Mandal, Gopeshwar, Chamoli.
- Bhatt C.P. 1984, *Himalaya kshetra ka niyojan*, Mimeo, Gopeshwar.
- Bhatt C.P. 1988, *The Chipko Movement: Strategies, Achievements, and Impacts*, in Raha Mk (ed) *The Himalayan Eritage*, Gian Publishing House, New Delhi, pp. 249-265.
- Bhatt C.P. 1991, *Chipko Movement, the hug that saves*, Survey of the environment 1991, The Hindu, Madras pp.17-19.
- Bhave V. 2004, *Swaraj Shastra*, Vedic Books Pubblcation, New Delhi.
- Bloch M. 1991, *Language Anthropology and Cognitive Science*, in Man, N° 26 (2) pp.183-198

- Bloch M. 1998, *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Westview Press, London
- Bloch M. 2005, *Essays on Cultural Transmission, Monographs on Social Anthropology*, ed Berg, London School of Economics, London.
- Bora R.S.1996, *Himalayan Migration, A study of the hill region of Uttar Pradesh*, Sage Publications, New Delhi
- Borutti S. 1993, *Per un'etica del discorso antropologico*, Guerini e Associati, Milano
- Bourdieu J.P. 1992, *Risposte, Per un'antropologia riflessiva*, trad. it. Di Orati, Bollati Boringhieri, Torino
- Bourdieu J.P. 1999, *Il dominio maschile*, trad. It. Di A. Serra, Feltrinelli, Milano.
- Bourdieu J.P. 2003, *Per una teoria della pratica con tre saggi di etnologia cabila*, Cortina editore, Milano.
- Bradfield, Starkman, Mangelsdorf 1967, *Campaing against Hunger*, Belknap Harvard University Press.
- Braidotti R., Charkiewicz E., Hausler S., Wieringa S. 1994. *Women, the Environment and Sustainable Development, Towards a theoretical Synthesis*, Zed Books, London.
- Busoni M., 2003, *Soma Utensile, strumenti incorporati. Immagini del saper fare*, in Manoukian S. (a cura di), *Etno-Grafie, testi, oggetti ed immagini*, Meltemi, Roma.
- Capila A. 2002, *Images of women in the folk songs of Garhwal Himalaya, a participatory research*, Concept Publishing Company, New Delhi.
- Chacko S., 2001, *Changing the stream, Backgrounder on the women's movement in India*, CED, Mumbay.
- Chakraborty S., 1999, *A Critique of Social Movements in India*, Indian Social Institute, New Delhi
- Chambers R., Pacey A., Thrupp L.A. (eds) 1989, *Farmer First Farmer innovation and agricultural research*. Intermediate Technology Publications
- Chandra R. 1981, *Sex Role Arrangement to achieve economic security in North Himalaya*, in Von Rurer-Haimendorf *Asian highlands societies in anthropological perspective*. Sterling Publishers Delhi
- Cox P. Youngusband F., Ruttledge H., Sykes P., 1936, *The Himalaya as a Barrier to Modern Communications*, in *The Geographical Journal*, Vol. 87, No. 1 (Jan., 1936), pp. 13-16

- Cronon W. 1992, *Nature, History, Narrative: a Place for Stories*, in *Journal of American History*, March, pp. 1-41
- Csordas, T., 1990, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, *Ethos*, 18
- Csordas T. 1993, *Somatic Modes of Attention*, in *Cultural Anthropology*, Vol. 8, No. 2 (May, 1993), pp. 135-156
- Csordas T. 1994, *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*, Cambridge University Press.
- Csordas T. 2003, *Incorporazione e fenomenologia culturale*, in *Annuario Antropologia*, vol. 3: Corpi, Roma Meltemi.
- Das J.C. and Negi R.S 1983, *Chipko movement*, in Singh K.S. (ed) *Tribal movements in India*, volume 2, Delhi
- De Martino E. 1958., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- De Sardan J.P.O., 1998 *Peasant Logic and Development Project Logic*, in *Sociologia Ruralis*, vol. XXVIII-2/3.
- Dove M.R. 1992, *The Dialectical History of "Jungle" in Pakistan: an examination of the relationship between nature and culture*, in *Journal of Anthropological Research*, vol.48, pp. 231-253.
- D.W. F. 1928, *Mountain Clubs for the Himalaya* in *The Geographical Journal*, Vol. 71, No. 5 (May, 1928), pp. 471-473.
- Eldeman M. (ed) 2001 , *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30: 285-317.
- Escobar 1992, *Culture, Practice and Politics. Anthropology and the Study of Social Movements*, in *Critique of Anthropology* vol 12 (4), pp. 395-342.
- Escobar A.1995, *Encountering Development: the making and unmaking of the third world*, Princeton University Press, New Jersey.
- Escobar A. 1998, *Whose knowledge, whose Nature? Biodiversity, conservation and the Political Ecology of Social Movements*, in *Journal of Political Ecology*, vol.5 pp.53-81.
- Escobar A. 1999, *After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology*, in *Current Anthropology*, vol. 40, n 1 (febbraio 1999) pp.1-30.
- Fabian J, 2000, *Il tempo e gli altri, la politica del tempo in antropologia*, trad. it di Rodeghiero L., L'ancora del Mediterraneo, Napoli.
- Fabietti U.1993, *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere e descrivere l'altro*, Mursia,

Milano.

Fabietti U. 1999, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza Roma-Bari.

Fairhead J., 1993, *Representing Knowledge, The new Farmer in Research Fashions*, in Potter J., *Practising Development. Social Science Perspectives*, Routledge, London-New York.

Fairhead 2000, *Development discourse and its Subversion: Decivilization, Depolitication, and Dispossession in West Africa*, in Arce, Long (eds), *Anthropology Development and Modernity*, Routledge, London.

Ferguson A.E., 1994, *Gendered Science: a Critique of Agricultural Development*, in *American Anthropologist* 96, pp. 540-552.

Ferguson J. 1997, *Development and Bureaucratic Power in Lesotho*, pp.223-234.

Forni, Pennacini Pussetti (a cura di) 2006, *Antropologia, genere, riproduzione. La costruzione culturale della femminilità*, Carocci, Roma.

Fraser J. B. 1820, *Journal of a Tour Through Part of the Snowy Range of the Himalaya Mountains and to the Sources of the Rivers Jumna and Ganges*, London.

Freshfield, Mumm, Woolley, Holdich, Conway, Garwood, Longstaff 1908, *A Mountaineering Expedition to the Himalaya of Garhwal: Discussion*, in *The Geographical Journal*, Vol. 31, No. 4 (Apr., 1908), pp. 389-395.

Freshfield D. W. 1904, *On Mountains and Mankind*, in *The Geographical Journal*, Vol. 24, No. 4, pp. 443-460.

Frontline, issue 17, aug-sept 2000.

Frontline 17 vol 24 nov 25-dec 08, 2000.

Gandhi M. K. 1931, *The Future of India*, in *International Affairs*, Royal Institute of International Affairs 1931-1939, Vol. 10, No. 6 (Nov., 1931), pp. 721-739.

Gandhi M. K. 1962, *Village Swaraj*, Navajivan publishing house, Ahmedamad.

Gandhi M. K. 1941. *Constructive Programme. Its meaning and Place*, Navajivan publishing house, Ahmedabad.

Gaonkar D.P (ed) 2001, *Alternative Modernities*, Duke University Press.

Garb Y. 1997, *Lost in Translation, Toward a feminist account of Chipko*, in Scott J, Kaplan C., Keates

D.,(eds), *Transitions, Environments, Translation: The Meanings of Feminism in Contemporary Politics*, Routledge, New York-London.

Gazetteer of India Uttar Pradesh 1971, Tehri Garhwal.

Geertz C. 1963, *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Geertz C, 1973, *The interpretation of cultures: selected essays*, Basic Books, New York.

Geertz C. 1999, *Mondo Globale, Mondi Locali*, trad.it di Michler A, il Mulino, Bologna.

Gopa J. 1988, *Afforestation of Deforested Himalaya* in Singh S. ed. *Hugging the Himamaya-the Chipko experience*, DGSM , Chamoli.

Grasseni C. 2003, *Lo sguardo della mano, Pratiche della località e antropologia della visione in una comunità montana lombarda*, Bergamo University Press, edizioni Sestante.

Grasseni C., Ronzon F.,2004, *Pratiche e Cognizione, note di ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.

Gadgil M., Guha R. 1994, *Ecological Conflicts and the Environmental Movement in India*. in *Development and Environment: Sustaining People and Nature*, ed. Gahi Dharam. Blackwell, Oxford & Cambridge.

Guha R. (1985), *Scientific Forestry and Social Change in Uttarakhand*, in *Economic and Political Weekly*, vol XX special number November 1985.

Guha R.1988, *Ideological trends in Indian Environmentalism*, in *Economic and Political Weekly*, December 3 pp.2578-2581.

Guha R. 1989, *Unquiet Wood, Ecological Change and Peasant resistance in the Himalaya*, Oxford University Press, New Delhi.

Guha R., Gadgil M. 1989, *State Forestry and Social Conflict in British India*, in *Past and Present*, n° 123, Oxford University Press, pp 141-177

Guha R. 1992, *Prehistory of Indian Environmentalism, intellectual traditions* in *Economic Political Weekly*, January 4-11, pp.57-62.

Guha R. 1993, *The Malign Encounter, The Chipko Movement and Competing Visions of Nature*, in Baruri T., Apffel Marglin F. (eds.), *Who will save the forest? Knowledge, Power and Environmental Destruction*, Zed Books, London, pp. 80-113.

- Guha R. 1995, *Mahatma Gandhi and the environmental movement in India*, in *Capitalism Nature Socialism*, Volume 6, Issue 3, September 1995, pages 47 – 61.
- Guha R., Martinez Alier J. 1997, *Varieties of Environmentalism, Essay on North and South*, EarthScan, London.
- Gupta Krishna Murti 1992, *Mira behen, Birth Centenary Volume*, Himalaya Seva Sangh, New Delhi.
- Gupta A., Ferguson J.(eds) 1997a, *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham NC.
- Gupta A., Ferguson J (eds) 1997b, *Anthropological Locations, Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Los Angeles.
- Gupta A. 1998, *Postcolonial Developments, Agriculture in the making of modern India*, Duke university press, London.
- Gururani S. 2002 *Construction of the Third World Woman's Knowledge in the Development Discourse*, in *International Social Science Journal*, vol 54 Issue 173, pp. 313-323.
- Hannerz, Ulf, 2001, *La diversità culturale*, trad.it Falcioni R., Il Mulino, Bologna.
- Hirsh E., O'Hanlon (eds) 1995, *The Anthropology of Landscape: perspectives on place and space*, Clarendon Press, Oxford.
- Herzfeld,
- Hobsbawm E. 1987, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino.
- Hough J. 1828, *Letters on the Climate, Inhabitants, Productions, etc. of the Neilgherries*, London.
- Hutchins F. J 1997, *The Magic Mountains: Hill Stations and the British Raj by Dane Kennedy* in *The American Historical Review*, Vol. 102, No. 4 (Oct., 1997), pp. 1214-1215.
- ICIMOD newsletter, n°29, winter 1997, Katmandu.
- Ingold T. 1993, *The temporality of the Landscape*, in *World Archeology*, vol 25, n°2 pp.152-174.
- Ingold T. 2000, *Culture and the Perception of the environment*, in Croll, Parkin (eds), *Bush forest farm: culture, environment and development*, Routledge, London-NY.
- Ingold T. 2001, *Ecologia della cultura*, a cura di Grasseni Ronzon, Meltemi, Roma.
- Jackson C. Pearson R. 1998, *Feminist Visions of Development, gender analysis and policy*, Routledge,

London-New York.

Jackson M. 1983a, *Knowledge of the body*, in *Man* 18, pp. 327-45.

Jackson M. 1983, *Thinking Through the Body, An Essay on understanding metaphor*, in *Social Analysis* 14 (dec) pp.127-149.

Jain M. 1995, *The Abode of Mahashiva, cults and symbology in Jaunsar Bawar in the mid Himalaya*, Indus Publishing company, New Delhi.

Jain S. 1984, *Women and People's Ecological Movement, a Case Study of Women's Role in the Chipko Movement in Uttar Pradesh*, in *EPW*, vol XIX, N° 41, October 13, pp.86-92.

Jenkins T., 1994, *Fieldwork and the Perception of Everyday Life*, in *Man*, New Series, Vol. 29, No. 2. (Jun., 1994), pp. 433-455.

Jewitt S. 2000 *Unequal Knowledges in Jharkhand, India: De-Romanticizing Women's Agroecological Expertise*, in *Development and Change*, Blackwell Publishers, Oxford, pp.961-983.

Joshi M.P., Ranger A.C., Brown C.W (eds) 1994, *Himalaya Past and Present*, Shree Almora Book Depot, Almora.

Kabeer N., 1994, *Reversed Realities. Gender Hierarchies in Development Thought*, Verso, London

Kalland A., Persoon G. (eds) 1988, *Environmental Movements in Asia*, Nordic Institute of Asian Studies, Curson Press, Oslo.

Karan P. P. 1994, *Environmental Movements in India*, in *Geographical Review* vol. 84, n° 1 (January) pp. 32-41.

Kates D. (eds), *Transitions, Environments, Translations*, Routledge, New York, London, pp. 273-284.

Kelkar G., Nathan D., Walter P. (eds), 2003, *Gender Relations in Forest Societies in Asia, Patriarchy at Odds*, Sage Publications, New Delhi.

Kennedy D. 1996, *The Magic Mountains: Hill Stations and the British Raj.*: University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Kennedy D. 1991, *Guardians of Edenic Sanctuaries: Pahahris, Lepchas and Todas in the British Mind*, in *Journal of South Asian Studies*, Volume 2 December 1991 , pp. 57 – 77.

Kenny J. T. 1995, *Climate, Race, and Imperial Authority: The Symbolic Landscape of the British Hill Station in India*, in *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 85, No. 4 (Dec., 1995), pp.

694-714.

Khan A. 1994, *Jutha in Trinidad: food, pollution and hierarchy in a Caribbean Diaspora Community*, in *American Ethnologist* vol 21 n.2 (May 194) pp. 245-269.

Krishna S. 1996, *Environmental Politics. People's lives and development choices*, Sage publications, New Delhi.

Kunwar C. 1997, *The emancipated women-folk of Uttarakhand*, HARC and PRIA publications, Dehra Dun.

La Cecla F. 1988, *Perdersi, l'uomo senza ambiente*, Editori Laterza, Roma Bari.

La Cecla F. 1993, *Mente Locale, per un'antropologia dell'abitare*, Elèuthera, Milano.

Lal V. 1997, Review article on *Dale Kennedy, The Magic Mountains: Hill Stations and the British Raj*, in *Capitalism, Nature, Socialism* 8, no. 3 September, pp. 123-132.

L'Alpe, la nuova rivista internazionale di cultura alpina *Donne di Montagna*, n°17, ed. Priuli e Verlucca. Asti.

Lang C. 1909, *Chota Mem, The English bride in India: hints on Indian housekeeping* Higginbotham and Co, Madras.

Latour, *Il culto moderno dei fatticci*, Meltemi, Roma

Lewin E. (ed) 2006, *Feminist anthropology: a reader*, Blackwell Publishing, London.

Lock M., 1993, *Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge*, in *Annual Review of Anthropology*, Vol.22.

Long N., 1996, *Globalization and Localization. New Challenges to Rural Research*, in Moore H.L., *The future of anthropological knowledge*, Routledge, London.

Longstaff T. G 1908, *A Mountaineering Expedition to the Himalaya of Garhwal*, in *The Geographical Journal*, Vol. 31, No. 4 (Apr., 1908), pp. 361-388.

Mahila Samakhya Tehri 2000, *Orat aur Beej*, Mahila Samakhya Publication, Tehri Garhwal.

Malighetti R. 2005, *Oltre lo Sviluppo, le prospettive dell'antropologia*, Meltemi, Roma.

Marchand M., Parpart J., *Feminism/Postmodernism/Development*, Routledge, London.

- Marriott M, 1968, *Caste ranking and food transactions, a matrix analysis*, in M. Singer, Cohn S (eds), *Structure and change in Indian Society*, Aldine, Chicago pp. 133-171.
- Marriott M, 1976, *Hindu transactions: diversity without dualism*, in Kapferer B (ed), *Transaction and Meaning: directions in the anthropology of exchange and symbolic behaviour*, Institute for for the Study of Human Issues, pp. 109-142.
- Marriott M. 1989, *Constructing an Indian Ethnoscology*, in *Contribution to Indian Sociology* 23 n 1, pp.1-39
- Mauss M. 1965. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi
- Mehta M. 1996, *Our Lives are not Different from that of Our Buffaloes, Agricultural change and gendered spaces in a central Himalayan valley*, in Rocheleau, Slayter, Wangari (eds), *Feminist Political Ecology, global issues and local experiences*, Routledge, London New York, pp. 181-207.
- Merlau-Ponty 2002 (ed. originale 1945), *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano
- Mies M, Shiva V. 1993, *Ecofeminism*, Zed Books, London
- Mira behn, *Something wrong in the Himalaya*, in Save Himalaya , Silyara p. 5-10
- Mira behn 1992, articles collected in *Khadi Gramodyog* 39 (2), november
- Mira behn, 1960, *the Spirit's Pilgrimage*, Longmans, London.
- Mitra A 1993, *Chipko, an unfinished Mission'* in Down to Earth, April 30, CSE, New Delhi
- Mohanty C., Russo A., Torres L. (eds) 1991, *Third world Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press
- Moore H.L 1988., *Anthropology and Feminism*, Polity Press-Blakwell, Cambridge.
- Moore H.L 1988., *A Passion for difference: essays in anthropology and gender*, University of Minnesota Press.
- Moore H.L. 1996, *Space, Text and Gender. An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*, the Guilford press, New york-London.
- Moorcroft W.1831, *Papers of the Late Mr. William Moorcroft* in Journal of the Royal Geographical Society of London, Vol. 1, pp. 233-247.
- Mukul P. 1993, *Villages of the Chipko Movement*, in *Economic and Political Weekly*, April 10, pp. 617-

621.

Mountaineer, 1860 *A Summer Ramble in the Himalayas*, London

Punjab Government 1888, *Gazetteer of the Simla District*, Calcutta

Mumm A. L. 1909 , *Five Months in the Himalaya: A Record of Mountain Travel in Garhwal and Kashmir*, in *The Geographical Journal*, Vol. 34, No. 4 (Oct., 1909), pp. 442-443.

Nash J. (ed) 2004, *Social Movements, an Anthropological Reader*, Blackwell.

Nederveen Pieterse, J. 1998, *My Paradigm or Yours? Alternative Development, Post-Development, Reflexive Development?*, in *Development and Change* 29(2), pp. 343–73.

Negi S.S. 1994, *Garhwal, the Land and People*, Indus Publishing Company, New Delhi

Negi R.S. 1998, *Subsistence Strategies and Enviroment Management*, in Saraswati B, *The cultural dimension og ecology*,IGNCA and D.K. Printworld pvt.ltd, new Delhi.

Orman C., Roseman (eds.), *The performance of Healing*, Routledge, London, pp. 59-87.

Saklani A.,1987, *The History of a Himalayan Princely State: Change, Conflicts and Awakening: An Interpretative History of Princely State of Tehri Garhwal, UP, 1815 to 1949 AD*. Durga Publications, Delhi.

Shieffelin E.1998, *Problematizing Performance*, in Hoges-Freeland (eds), *Ritual Performance*,

Media. ASA Monographs, 35, Routledge, London.

Peet R. Watts 1996, *Liberation Ecologies Environment, Development, Social Movements*, Routledge , London NY.

Peteet J 1994, *Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian Intifada: a cultural politics of Violence*, in *American Ethnologist* 21(1), pp. 31-49.

Plucknett D., Donald N., Nighel J.H. Smith 1981, *Agricultural Research and Third World Food Production*, Science 217 n 4556:215-220.

RACHNA-SBMA 2000, *Mountains and People*, vol.1 issue N° 2 Mar-may 2000, Dehra Dun.

Rangan H. 2000, *Of Miths and Movements, Rewriting Chipko into Himalayan History*, Oxford University Press, New Delhi.

- Rangan H. 1996, *From Chipko to Uttarakhand* in Peet R. Watts M. (eds), *Liberation Ecologies, Environment, Development, Social Movements*, Routledge, London NY.
- Rawat A.S. 1983, *Ecological Issues in the Kumaon Himalay, Past and Present*, in *Ecology and Man in the Himalaya*,
- Richards P., 1993, *Cultivation: knowledge or Performance?*, in Hobart M (ed), *An anthropological Critique of Development*, Routledge, London
- Rist, 1997, *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Riva F. 2002a, Reportage da Tehri. La diga che sommergerebbe la storia di un popolo” in *Carta*, anno IV , n.18.
- Riva F. 2002b, *Sviluppo a che costo?*, in *Marea*, giugno.
- Riva F. 2005 *Contadine senza aratro, pratiche agricole e relazioni di genere nel Garhwal Himalaya*, in *Sopra il Livello del Mare*, Numero 21.
- Riva F. 2006a, *Donne, ambiente e politiche dello sviluppo nel Garhwal, tra pratiche locali e icone globali*, in **CREAM, n°5**. Università Milano Bicocca, Gennaio
- Riva F. 2006, *Kisan Kaun ? Donne e campi di sapere nel Garhwal Himalaya*, in *ERREFFE, LaRicerca Folklorica*, n°53, pp.99-114
- Riva F. 2009, *Dubri, Movimento e pratiche della località in un rituale agricolo*, In *Achab, Rivista di Antropologia*, numero XIII.
- Rocheleau, Slayter, Wangari (eds).1996, *Feminist Political Ecology, global issues and local experiences*, Routledge, London New York.
- Sachs W (a cura di) 1997, *Dizionario dello sviluppo*, trad.it. di Giovagnoli M, EMI, Bologna.
- Said E. 1991 (ed or. 1978), *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino,
- Saklani A., 1987, *The History of the Himalayan Princely State, Change, Conflict and Awakening*, , Durga Publications, New Delhi.
- Samal P.K., Dhyani P.P. 2006, *Gender in the management of indigenous knowledge: reflection from Indian central Himalaya*, in *Current Science* 91(1):104-108.
- Sati M.C., Juyal R.P. 2008. *A gender approach to sustainable Rural Development of Mpuntains in*

Mountain Research and Development vol 28 n. 1 febbraio 2008 pp 8-12

Sax W., 1990, *Village Daughter, Village Goddesses: Residence Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, in *American Ethnologist*, vol.17, n 3, (August 1990), pp.491-512

Sax W. S. 1991, *Mountain Goddess. Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Oxford University Press, Oxford.

Sax W. S. 2000, *Residence and Ritual in the Garhwal Himalaya, Himalaya Past and Present*, IV (1993-1994): 79-114.

Sax W. 2002, *Dancing the self, personhood and performance in the pandav Lila of Garhwal*, Oxford University Press, Oxford, New York.

Sax W. 2003, *Divine kingdoms in the Central Himalayas* in Steinkellner 2003, *Sacred Landscape of the Himalaya*, Austrian Academy of Science Press, Vienna.

Schieffelin E., 1985, *Performance and the Cultural Construction of Reality*, in *American Ethnologist*, vol.12, N°4, pp.707-725

Schieffelin E. 1996, *On failure and Performance, Throwing the Medium out of the Séance*, in *Lade Media*, Routledge, London, pp-194-207

Scott J. C.1976, *The moral economy of the peasant rebellion and Subsistence in the South East Asia*", Yale University Press

Scott J. C. 1985, *Weapons of the Weak: Everyday forms of Peaseant resistance*, Yale University Press-

Scott J. C., 1998, *Seeing like a State, How certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press.

Sharma K., 1983, *Women in struggle. A case study of the Chipko movement*, in CWDS, Samya Shakti, Journal of women's Studies, vol.1, New Delhi.

Shiva V., Ramprasad V., Pandurang H, Krishnan O., Holla-Bhar R. 1995, *The Seed Keepers*, RFSTE, New Delhi.

Shiva V. , Ramprasad V. 1993, *Cultivating Diversity*, RFSTE, New Delhi.

Shiva V. 1995, *Monoculture della mente*, trad it. Ricoveri G., Bollati Boringhieri, Torino.

Shiva V. 2002,, *Terra Madre, Sopravvivere allo sviluppo*, Utet, Torino.

Shivaramakrishnan K. 1995, *Colonialism and Forestry in India*, in *Comparative Studies in Society and*

History, vol. 37, n 1, Cambridge University Press, pp- 3-40.

Shuttleworth L. 1922, *Border Countries of the Punjab Himalaya*, in The Geographical Journal, Vol. 60, No. 4 (Oct., 1922), pp. 241-264.

SIDH 2003, *Jaunpur*, Society for Integrated Development in the Himalaya, Mussourie.

Singh Rawat A. 1983, *Garhwal Himalaya, A Historical Survey. Political and Administrative History of Garhwal 1815-1947*, Eastern Book Linkers, Delhi.

Sisodia V. and Sisodia A. 1975, *Socio-economic development of Garhwal Himalayas: problems and prospects*, Oxford University Press, New Delhi.

Smythe F.S. 1937, *The Valley of Flowers*, Natraj, Dehra Dun

Stakman E., Bradfield R., , Mangeldsdorf P. 1967, *Campaign against hunger*, Belknap Press, Cambridge.

Strachey J. 1851, *On the Physical Geography of the Provinces of Kumaon and Garhwal in the Himalaya Mountains, and of the Adjoining Parts of Tibet* in Journal of the Royal Geographical Society of London, Vol. 21 (1851), pp. 57-85.

Stutley M. 1980, *Dizionario dell'Induismo*, Ubaldini Editore, Roma.

Tambiah S. J. 1995, *Rituali e culture*, il Mulino.

Tilman H.W. 1939, *Peaks of the Assam Himalaya* , in The Geographical Journal, Vol. 94, No. 5 (Nov. 1939), pp. 402-404.

Truman H.S 1949 , *Inaugural address* in documents on American Foreign Relations, Princeton University Press, Connecticut.

Turner A. 2000, Embodied ethnography. Doing culture", *Social Anthropology*, vol. 8, n. 1.

UN Report of the Conference *The Application of Science and Technology for the benefit of less developed Areas* vol. 2, Natural Resources, United Nations, New York.

Van der Ploeg J.D.1993, *Potatoes and Knowledge*, in Hobart M (ed), *An anthropological Critique of Development*, Routledge, London.

Van der Pleog J. D. 2008, *I nuovi contadini, le campagne e le risposte alla globalizzazione*, trad it di Ventura, Milone, Donzelli editore, Roma.

Vasavi A.R. 1994, *Hybrid Times Hybrid People: Culture and Agriculture in South India*, in Man 29, n

2, pp. 289-323.

Viazzo P. 2001, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI sec a oggi*. Carrocci, Roma.

Waddell M. L. A. 1899, *Among the Himalayas*, Archibald Constable, London.

Walton H.G. 1910, *British Garhwal. A gazetteer*, vol. XXXVI of the *District Gazetteer of the united provinces of Agra and Oud*, Allahabad.

Weber 1988, *Hugging the trees the story of the Chipko movement*, Viking Press, New Delhi.

Wenger E. 1998, *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*, Cambridge University Press.

Wenger E., McDermott, Snyder, W.M. 2002, *Cultivating Communities of Practice*, HBS press .

Wood G., 1985, *The Politics of development policy labelling*, in: *Development and change*, vol.16, p.347-373.

Wikan U. 1993, *Beyond the words. The power of resonance*, in G. Palsson (ed), *Beyond boundaries, Understang Translation and Anthropological Discourse, Berg, London*, pp.184-209

Yapa L., 1993, *What are Improved Seeds? An Epistemology of the Green Revolution*, in *Economic Geography*, Vol.69, N°3, *Environment and Development*, Part 1, pp.254-273..

Zimmermann F. 1987, *The jungle and the aroma of meat: an ecological theme in Hindu Medicine*, University of California Press, Berkeley.

