

TOMMASO PREVIATO

*Geografie del sacro e salvaguardia ambientale.
Un'applicazione dell'ecologia di genere alle comunità etniche
della frontiera sino-tibetana*

Il presente saggio, articolato in due sezioni, affronta la questione ambientale dall'angolatura dell'immaginario religioso e delle tradizioni indigene degli altopiani. Si concentra, in particolare, sulle dinamiche centro-periferia così come si manifestano all'intersezione fra credenze popolari (scandite da Buddismo lamaista, pratiche culturali e riti sciamanico-animisti), appartenenze di genere (nel matriarcato e/o in strutture sociali che contemplano trattamenti più egualitari fra i sessi) ed identità etnica (con specifico riferimento alle minoranze tibetana e mosuo della provincia cinese dello Yunnan).

La prima sezione fornisce l'impalcatura teorica e concettuale su cui poggia l'analisi dei casi studio discussi nella parte rimanente del saggio. In questa sezione, si invita a ricalibrare le politiche di sviluppo sostenibile guidate dall'alto e favorire tipologie d'approccio più olistiche che, nel tenere in considerazione l'apporto dato da suddette tradizioni alla conservazione della biodiversità, riconoscano a geografie del sacro e religiosità femminile il peso che meritano.¹ La formulazione di tale ipotesi è sostanziata da una rassegna criti-

¹ L'interpretazione qui fornita di "religiosità" o "religione" si colloca sul solco dell'antropologia di matrice geertziana che attribuisce al termine la seguente accezione: «(1) un sistema di simboli atto a (2) stabilire stati d'animo e motivazioni potenti, pervasive e durature negli uomini (3) attraverso la formulazione di concezioni circa l'ordine generale dell'esistenza e (4) rivestendo queste concezioni con un'aura di fattibilità tale per cui (5) stati d'animo e motivazioni appaiono esclusivamente realistici», Clifford Geertz, *Religion as a cultural system*, in Idem (ed.), *The interpretation of cultures. Selected essays*, London, Fontana, 1993[1973], p. 90. Traduzioni dall'inglese e dal cinese presenti nel testo sono tutte a cura di chi scrive.

ca di metodologie sperimentali alternative alle teorie sul progresso tecnico esogeno, e studi interdisciplinari sull'inclusione di genere e variabili contestuali "extra-economiche" nei programmi di sviluppo e integrazione economica. La seconda sezione è invece una sommaria rivisitazione di documenti amministrativi ed etnografici prodotti da geografi, antropologi ed altri scienziati sociali nel corso dell'ultimo quarto di secolo. I casi ivi contenuti descrivono i modelli d'azione attraverso cui donne indigene di Dêqên (Prefettura Autonoma Tibetana di Diqing, PATD) e Yongning (Contea Autonoma Yi di Ninglang, CAYN) perseguono la tutela dell'ambiente: (1) al fianco di eminenti personalità religiose, prestandosi in cerimoniali tesi a manipolare fenomeni atmosferici e/o appagare entità ultraterrene ritenute responsabili delle miserie dell'uomo e nefandezze della natura; (2) mantenendo in vita antichi tabù per impedire l'impovertimento dell'ecosistema alpino e sostenere la salvaguardia delle sue risorse forestali, fluviali e lacustri. Nelle conclusioni, i dati ricavati da questo apparato di testimonianze empiriche vengono interpretati e commentati intorno all'ipotesi iniziale.

1. Spunti per una riflessione sulla sostenibilità: sapere indigeno, critica femminista e nuovi percorsi transdisciplinari

Un esame della letteratura scientifica recente sui meccanismi di accesso, fruizione e monitoraggio delle risorse, grado di esposizione e vulnerabilità a disastri ambientali, e strategie di mitigazione e risposta a cambiamenti climatici mostra quanto nel mondo contemporaneo permanga una diffusa disuguaglianza di genere che interessa tanto le società industriali quanto quelle cosiddette "tradizionali".² Le fonti indicano inoltre che, soprattutto fra le popolazioni indigene degli altopiani, la conoscenza del territorio posseduta da donne di piccole comunità di villaggio che detengono un certo grado di potere decisionale circa la gestione delle risorse si rivela di grande

² IUCN (International Union for Conservation of Nature), UNDP (United Nations Development Programme), GGCA (Global Gender and Climate Alliance), *Training manual on gender and climate change*, San José, Master Litho, 2009, pp. 107-130, 151-178; Eric Neumayer, Thomas Plümper, *The gendered nature of natural disasters. The impact of catastrophic events on the gender gap in life expectancy, 1981-2002*, «Annals of the Association of American Geographers», 97, 2007, n. 3, pp. 551-566. Per una definizione di società tradizionale, entro la cui categoria includiamo le comunità indigene degli altopiani oggetto di codesto studio, si rimanda a Jared Diamond, *The world until yesterday. What can we learn from traditional societies*, New York, Penguin, 2012, p. 6 (in nota).

aiuto per evitare sprechi e sostenere i segmenti più poveri della società, promuovere l'afforestamento e l'alternanza delle colture, prevenire calamità e incoraggiare l'utilizzo sostenibile degli ecosistemi terrestri.³ Se, teoricamente, la crescente partecipazione femminile ai progetti di cooperazione e sviluppo promossi dalla Banca Mondiale fin dagli anni 1990 avrebbe contribuito a sensibilizzare l'opinione pubblica sul ruolo della donna in materia di tutela ambientale, nella realtà dei fatti il sussistere di vecchi stereotipi sulla presunta incapacità d'azione politica di quest'ultima –specie in contesti in cui le sue responsabilità nei confronti dell'ambiente continuano ad essere confinate alla sfera privata– sembra aver frustrato i tentativi di incorporare la prospettiva di genere nella pianificazione, valutazione ed esecuzione dei progetti stessi.⁴

È sullo sfondo di questo scenario che per iniziativa di Maria Mies e Vandana Shiva ha preso forma la critica “eco-femminista”.⁵ Il movimento che ne è scaturito è stato decisivo non soltanto nel riformulare il rapporto fra ambiente e genere, ma più in generale nel decostruire l'approccio dominante allo sviluppo e con esso tutto l'insieme di quelle conoscenze tecnico-scientifiche che sono appannaggio della modernità industriale, dipinta dalle autrici come di per sé misogina, predatoria ed autolesionista.⁶ Se da una parte, però, esso ha aiutato a chiarire quanto siano talora le medesime politiche di salvaguardia ambientale –come meccanicisticamente concepite nel quadro di suddetti progetti– a causare la perdita inesorabile delle tradizioni locali ed alienare i popoli indigeni dal proprio habitat

³ UNEP (United Nations Environment Programme), *Global gender and environment outlook*, Nairobi, United Nations Environment, 2016, pp. 152-166 (tabb. 2.6.1, e 2.6.7); IUCN et al., *Training manual*, pp. 155-158.

⁴ Eiman Zein-Elabdin, *Development, gender, and the environment. Theoretical or contextual link? Toward an institutional analysis of gender*, «Journal of Economic Issues», 30, 1996, n. 4, p. 931; Arturo Escobar, *Planning*, in Wolfgang Sachs (ed.), *The development dictionary. A guide to knowledge as power*, London, Zed, 2010 [1992], pp. 155-158. Sui binomi “natura-cultura” e “privato-pubblico” che avrebbero plasmato questa visione adulterata delle competenze femminili, si veda Sherry Ortner, *Is female to male as nature is to culture?* in Michelle Rosaldo, Louise Lamphere (eds), *Women, culture, and society*, Stanford, Stanford University Press, 1974, pp. 67-88; Carolyn Merchant, *The death of nature. Women, ecology and the scientific revolution*, New York, Harper, Row, 1980, pp. 1-41, 164-190; Janet Siltanen, Michelle Stanworth, *The politics of private woman and public man*, «Theory and Society», 13, 1984, n. 1, pp. 91-118.

⁵ I propositi del movimento sono esposti in Maria Mies, Vandana Shiva, *Ecofeminism*, London, Zed Books, 1993.

⁶ Maggiori dettagli in Vandana Shiva, *Staying alive. Women, ecology and development*, London, Zed Books, 1989, pp. 14-54.

naturale, dall'altra ha suscitato reazioni contrastanti un po' da tutti i fronti per i seguenti motivi: (1) l'impraticabilità di affidare primariamente a donne la conduzione di programmi per il rafforzamento della resilienza ecologica invocando soltanto la loro innata propensione verso la sostenibilità; (2) la scarsa attenzione data alla specificità storica e socio-culturale degli assetti istituzionali locali in cui queste sarebbero chiamate ad operare; (3) ed, infine, l'aver attribuito lo stato di persistente allerta ambientale in cui verserebbero le economie in via di sviluppo esclusivamente al progresso tecnologico.⁷

Parallelamente al dibattito sul sapere tradizionale è emersa poi la tesi secondo la quale nelle comunità indigene con un'economia prevalentemente rurale e/o montana ogni sensibile variazione dell'organizzazione politico-sociale possa compromettere oltre che le usuali strategie di sussistenza ed i meccanismi d'interazione uomo-ambiente anche i delicati equilibri di genere nell'amministrazione familiare e di questioni di interesse comunitario.⁸ Negli anni, è stato così partorito un vasto corpus di materiali etnografici che sembra aver corroborato questa tesi con ricchi riferimenti alle popolazioni tribali insediate lungo le fasce pedemontane e vallate intermedie ai piedi dell'imponente dorsale himalayana, fra cui quelle della Cina sud-occidentale qui succintamente trattate.⁹ Un tema di grande rilievo che è rimasto finora marginalmente indagato è l'effetto che strutture sociali non patriarcali possono avere sul modo in cui tali popolazioni fanno uso delle risorse ed interagiscono con l'ambiente circostante. Non solo l'intima conoscenza che donne indige-

⁷ Zein-Elabdin, *Development, gender, and the environment*, pp. 929-930, 932-935.

⁸ Il richiamo è qui a quelle alterazioni strutturali causate dall'espansione dell'autorità statale e l'implementazione di programmi di modernizzazione istituzionale e sviluppo indotto, il cui esito varia dal consolidamento delle consuete divisioni di genere all'adozione di modalità di ripartizione del lavoro meno egualitarie.

⁹ Commenti generali in Govind Kelkar, Dev Nathan, *Introduction*, in Govind Kelkar et al. (eds), *Gender relations in forest societies in Asia. Patriarchy at odds*, New Delhi, Sage, 2003, pp. 13-45. Per una riflessione sulle dinamiche di genere nella cultura Han e minoritaria della Cina sud-occidentale, si veda Tamara Jacka, *Approaches to women and development in rural China*, «Journal of Contemporary China», 15, 2006, n. 49, pp. 587-588, 590-591; Shanshan Du, *Gender norms among ethnic minorities. Beyond (Han) Chinese patriarchy*, in Xiaowei Zang (ed.), *Handbook of ethnic minorities in China*, Cheltenham, Edward Elgar, 2016, pp. 249-251, 257-259; Xianghong Feng, *Tourism and prosperity in Miao land. Power and inequality in rural ethnic China*, Lanham, Lexington, 2017, pp. 67-88. Sulla società tibetana, Barbara Nimri-Aziz, *Moving towards a sociology of Tibet*, «The Tibet Journal», 12, 1987, n. 4, pp. 72-86 (*passim*); Charlene Makley, *The violence of liberation. Gender and Tibetan Buddhist revival in post-Mao China*, Berkeley, University of California Press, 2007, pp. 119-121, 152-153, 166-167.

ne hanno del territorio in società matriarcali e/o in ambiti laddove le attribuzioni di genere assumono coloriture meno discriminatorie continua ad essere spesso trascurata, ma la misura in cui credenze popolari e/o forme di culto sciamanico-animiste costituiscano una fonte privilegiata di conoscenza e ispirazione su come l'uomo possa operare sull'ambiente fisico senza per forza distruggerlo appare un tema altrettanto significativo benché ancor meno dibattuto.¹⁰

Uno dei primi ad aver colto l'importanza di credo religioso e fattori extra-economici nei processi di crescita e sviluppo è il sociologo Karl Polanyi per il quale «la religione [...] è importante per la struttura ed il funzionamento dell'economia tanto quanto lo sono le istituzioni monetarie o la disponibilità di quei mezzi [di produzione] che affrancano [l'uomo] dalle fatiche del lavoro manuale».¹¹ Ciononostante, è solo in tempi piuttosto recenti che lo studio combinato di scienze religiose ed ecologiche ha cominciato ad imporsi nei circoli accademici, destando interesse anche presso enti internazionali come il Programma delle Nazioni Unite per l'Ambiente (UNEP) e varie organizzazioni non governative ad esso associate. Questa nuova branca del sapere, che trova i suoi massimi esponenti in Mary E. Tucker e John A. Grim, si configura come un progetto interdisciplinare la cui vocazione è quella di produrre una visione prismatica del

¹⁰ Convengo con la proposta di Huber e Pedersen di sostituire la semplificatoria nozione di “natura” con quella di “conoscenza dell'ambiente” che oltre ad essere priva di stereotipate caratterizzazioni di genere –natura-femminile vs cultura-maschile– fornisce una descrizione più accurata di come l'uomo concepisce il mondo fenomenico, si relaziona ad esso e tenta di intervenire sulle leggi che ne governano il funzionamento. Convengo inoltre con le definizioni di conoscenza suggerite rispettivamente da Barth e Wright: (1) per il primo essa indicherebbe «una delle principali modalità attraverso cui opera la cultura, [ovvero] ciò che l'uomo utilizza per interpretare ed agire sul mondo, [compresi] pensieri e sentimenti, abilità connaturate [all'uomo stesso] come pure il ricorso a tassonomie ed altre formule verbali»; (2) per il secondo, che più propriamente si concentra sulle “geografie della conoscenza”, denoterebbe invece «la somma di ampi e rappresentativi frammenti delle imprese dell'uomo, del suo pensiero, delle sue emozioni e della tecnica» così come di tutte quelle «potenziali esperienze e credenze [...] religiose, scientifiche, filosofiche, estetiche, pratiche o di altra natura», Toni Huber, Poul Pedersen, *Meteorological knowledge and environmental ideas in traditional and modern societies. The case of Tibet*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute», 3, 1997, n. 3, pp. 577-578; Fredrik Barth, *Other knowledge and other ways of knowing*, «Journal of Anthropological Research», 51, 1995, n. 1, p. 66; John Kirtland Wright, *Terrae incognitae. The place of the imagination in geography*, «Annals of the Association of American Geographers», 37, 1947, n. 1, pp. 11, 14.

¹¹ Karl Polanyi, *The economy as instituted process*, in Karl Polanyi et al. (eds), *Trade and market in the early empires. Economies in history and theory*, Glencoe, The Free Press, 1957, p. 250.

potenziale offerto dalle più disparate tradizioni indigene e/o religiose, e dare al contempo impulso alla loro applicazione nel campo di cooperazione, sviluppo e tutela ambientale.¹²

Sulla scorta di questi assunti concettuali e metodologici, nelle pagine che seguono vengono illustrati due casi studio –concernenti rispettivamente le comunità etniche di Yunling (Dêqên) e Lago Lugu (Yongning) nello Yunnan nord-occidentale– in cui pratica religiosa, utilizzo sostenibile degli ecosistemi e presenza femminile nei luoghi decisionali sono intimamente correlati tra loro.

2. Rappresentazioni dell'ecologia indigena fra sensibilità (geo)pietiste, arti magiche e spazi dell'immaginario

Lo Yunnan, una provincia senza sbocchi sul mare con una superficie complessiva di circa 394.000 Km², si erge come un ponte naturale verso l'Asia sud-orientale con la quale condivide un lungo confine terrestre di 4.061 Km. Xishuangbanna, la prefettura più meridionale attigua a Myanmar (Burma) e Laos, ospita oltre 5000 diverse varietà di piante tropicali, pari al 16 % del totale nazionale, e circa un terzo delle specie animali selvatiche.¹³ Altrettanto ricca è la diversità biologica del nord della provincia, che in quanto estensione delle propaggini orientali dell'Himalaya, è invece ricoperta di picchi innevati e massicci rocciosi con un'altitudine media di 4.000 m sopra il livello del mare. A questa sorprendente varietà ambientale si aggiunge poi quella culturale ed etnica che fa della regione un eccellente materiale di studio. La sua reputazione di “museo delle razze” riflette, infatti, una lunga e complessa storia di migrazioni verticali lungo pendii ed alte cime montagnose che nel loro insieme occupano il 94% del perimetro provinciale.¹⁴ Con una popolazione di 45.966.239 abitanti,¹⁵ lo Yunnan riesce così ad ospitare ben 51

¹² Mary Evelyn Tucker, John A. Grim, *Introduction. The emerging alliance of world religions and ecology*, «Daedalus», 130, 2001, n. 4, pp. 2-4, 10-16. Per un'applicazione di questo paradigma alla realtà cinese, si rimanda a James Miller, Dan Smyer Yu, Peter van der Veer (eds), *Religion and ecological sustainability in China*, London, Routledge, 2014.

¹³ Min Cao, Xiaoming Zou, Matthew Warren, Hua Zhu, *Tropical forests of Xishuangbanna, China*, «Biotropica», 38, 2006, n. 3, p. 306.

¹⁴ James C. Scott, *The art of not being governed. An anarchist history of upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 2009, p. 8; Shengyue Wang, Wen Zhang, *Yunnan dili* [Yunnan geography], Kunming, Yunnan Minzu Chubanshe, 2002, pp. 3, 7-8, 34.

¹⁵ Le stime qui riportate sono tratte dal sito internet dell'Istituto Nazionale di

dei 55 gruppi minoritari ufficialmente riconosciuti, ovvero il 13,3% della popolazione etnica di tutto il paese (dati 2010). A differenza di altre province della Cina occidentale, non le è stato purtuttavia conferito uno statuto autonomo.¹⁶

In seno alle società tradizionali di questa peculiare regione, la conoscenza dell'ambiente non è semplicemente la risultante di una serie di fattori tangibili, misurabili e/o quantificabili che pertengono al paesaggio naturale e/o antropico. Essa è soprattutto il riflesso di una dimensione emozionale, (inter)soggettiva ed intrinsecamente morale fondata non tanto sull'osservazione di fatti empirici ma piuttosto su una rete di interrelazioni qualitative fra uomo, elementi naturali ed una sofisticata gerarchia di entità ultraterrene che governerebbero l'azione di quest'ultimi. Ciò appare oltremodo evidente nella tradizione tibetana,¹⁷ ma trova considerevole diffusione anche fra i popoli hmong-mien, kra-dai ed altre culture minoritarie del ceppo tibeto-birmano (i.e. lolo/yi, naze/mosuo, haqniq/ho) che abitano l'altopiano di Yunnan-Guizhou e le foreste sub-tropicali dell'Asia sud-orientale, ove tali interrelazioni sono sorrette da una serie di mutue obbligazioni la cui corretta adempienza è garanzia per il mantenimento di un ambiente stabile e favorevole all'attività umana.¹⁸ Il timore che gli spiriti della natura possano adirarsi a seguito di prolungate attività di debbitura –nel gergo agrario dette anche “taglia e brucia”– è ciò che spingerebbe, per esempio, certe comunità dei gruppi miao-yao e zhuang-dong a piantare nuovi alberi subito dopo il raccolto, all'arrivo di una bimba in famiglia, alla morte di un anziano e/o all'inizio dell'anno lunare. Alcune ricerche pubblicate a partire dagli anni 1950 attestano lo sviluppo di simili sistemi di gestione delle risorse silvestri, nella fattispecie di sempreverdi della famiglia delle cupressaceae e taxodiaceae, presso i dong (kam) di Hunan occidentale, Guizhou e Guangxi, come pure fra

Statistica (NBS) della RPC, <<http://www.cnstats.org/rkpc/>> (ultimo accesso 16-04-2019).

¹⁶ Wang, Zhang, *Yunnan dili*, p. 8.

¹⁷ Huber, Pedersen, *Meteorological knowledge*, pp. 584-585.

¹⁸ Louisa Schein, *The Miao and the feminine in China's cultural politics*, Durkham, Duke University Press, 2000, pp. 214-216, 222-228; Shengji Pei, *Some effects of the Dai people's cultural beliefs and practices upon the plant environment of Xishuangbanna, Yunnan province, Southwest China*, in Karl L. Hutterer, A. Terry Rambo, George Lovelace (eds), *Cultural values and human ecology*, Ann Arbor, University of Michigan, 1985, pp. 331-335; Jianchu Xu, *Yunnan region. Southwest China and montane mainland Southeast Asia*, in Bron Taylor (ed.), *Encyclopedia of religion and nature*, I, London, Continuum, 2008, pp. 1794-1799.

i lahu, gli akha, i kachin (jinghpaw) ed altre popolazioni native di Myanmar, Thailandia e Vietnam i cui motivi messianici-millenaristi servono spesso da pretesto per mantenere il controllo su queste risorse ed ostacolare l'usurpazione statale, talvolta attraverso vere e proprie campagne di resistenza armata.¹⁹

In siffatte circostanze, la pratica religiosa assume duplice valenza: è fonte ultima di conoscenza dell'ambiente e, al tempo stesso, strumento per intervenire su di esso. Culti sciamanico-animisti per la conservazione e l'incremento della resilienza ecosistemica, offerte votive tese ad ammansire le capricciose divinità delle montagne che si crede governino forze della natura, funzioni vitali ed imprese dell'uomo, nonché varie altre forme di devozione che nel complesso definiremo "geopietiste" sono pertanto riuscite a sopravvivere fino ai nostri giorni.²⁰ Come meglio vedremo, questo insieme di pratiche, conoscenze dell'ambiente e manifestazioni più o meno spontanee della pietà popolare vengono non di rado abbinate ad alchimie magico-liturgiche, le quali sono ritenute indispensabili per il sostenta-

¹⁹ Joseph Needham, *Science and civilisation in China*, VI (*Biology and biological technology*), Part III (*Forestry*), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 626; Guoli Dan, *Zhongguo nanfang shaoshu minzu yu linye* [Le minoranze della Cina meridionale e la pratica della silvicoltura], in Pikun He, Dejiang Yu, Weichang Li (eds), *Senlin shumu yu shaoshu minzu* [Flora forestale e minoranze etniche], Kunming, Yunnan Minzu Chubanshe, 2000, pp. 230-231; Nicholas Menzies, Nicholas Tapp, *Fallow management in the borderlands of Southwest China. The case of *Cunninghamia lanceolata**, in Malcolm Cairns (ed.), *Voices from the forest. Integrating indigenous knowledge into sustainable upland farming*, Washington, RFF Press, 2007, pp. 425-427, 432; Scott, *The art of not being governed*, pp. 9, 109, 191-194, 289-293, 306-307, 319 (*passim*).

²⁰ La coniazione del termine "geopietismo" si deve a Wright, il quale sul finire degli anni 1940 teorizzò l'esistenza di una sorta di «sensibilità "soggettiva" alle impressioni suscitate da montagne, deserti, o spazi urbani unita al desiderio intellettuale [di adoperarsi per] risolvere "oggettivamente" i problemi che questi luoghi presentano». Il concetto è stato tuttavia formalmente introdotto ed ulteriormente elaborato soltanto nei decenni successivi per indicare sia il «sentimento di pietà provato nei confronti della (bio)diversità terrestre» che, in senso più ampio, quello rivolto ai propri familiari, la terra natia, il territorio circostante e le divinità venerate per proteggerlo. Negli ultimi anni, esso ha trovato applicazione anche nel campo della (geo)politica ove ha assunto l'accezione di una forma di «credo e adorazione di [quei] poteri che vanno oltre [la materialità] dell'ambiente naturale o antropico». Wright, *Terrae incognitae*, p. 9 (enfasi aggiunta); John Kirkland Wright, *Notes on early American geopiety*, in Idem (ed.), *Human nature in geography. Fourteen papers (1925-1965)*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, p. 251; cfr. Yifu Tuan, *Geopiety. A theme in man's attachment to nature and to place*, in David Lowenthal, Martyn Bowden (eds), *Geographies of the mind. Essays in historical geography in honor of John Kirkland Wright*, New York, Oxford University Press, 1975, pp. 11-12; Gertjan Dijkink, *When geopolitics and religion fuse. A historical perspective*, «Geopolitics», 11, 2006, n. 2, p. 194.

mento dell'economia locale poiché compenserebbero tutta una serie di paure ed angosce collettive: penuria dei raccolti, avversità meteorologiche, deforestazione, avvelenamento idrico, sterilità biologica e/o dei terreni, alta mortalità infantile e/o del bestiame.

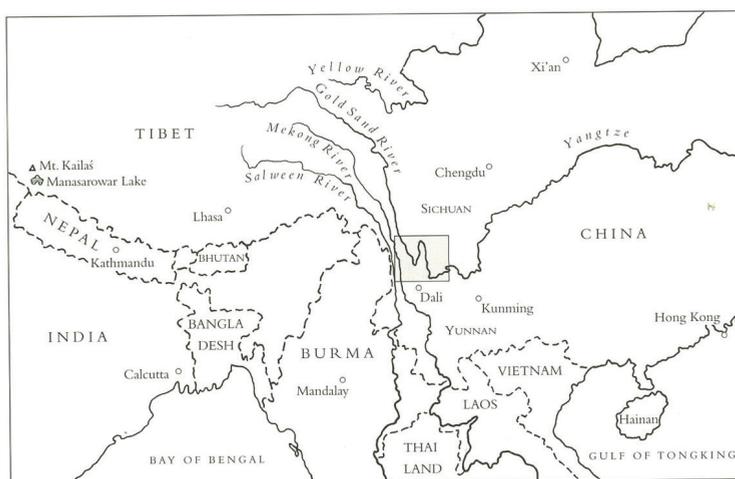


Fig. 1. Yunnan nord-occidentale (area evidenziata)

Fonte: Oppitz, Hsu (eds), *Naxi and moso ethnography, Introduction*, 1998, p. 10.

Seguendo le traiettorie di queste rappresentazioni dell'ecologia indigena e specificità identitarie etnico-culturali di cui questa è emanazione, uno sarebbe inevitabilmente portato a chiedersi se l'esame delle interazioni uomo-ambiente sia destinato ad esaurirsi alla constatazione degli ormai già noti fattori biotici e abiotici il cui squilibrio comporterebbe la perdita di biodiversità, o debba altrimenti allargarsi all'interpretazione della religiosità latente in modo da arricchire il dibattito sulla sostenibilità ambientale con nuove considerazioni sui risvolti etico-morali dello sviluppo e possibili alternative al paradigma antropocentrico. Un altro importante interrogativo che tocca trasversalmente la questione è quello del ruolo della donna nella conservazione degli ecosistemi alpini, ed in particolare il modo in cui la sua esperienza (soggettiva) del territorio possa essere oggettivizzata, tradotta in "capitale" ed infine impiegata per far fronte alle carenze della scienza moderna, (ri)negoziare le condizioni di sviluppo e/o osteggiare eventuali ingerenze esterne. È intorno a

codesti quesiti che si collocano i seguenti casi studio sulle comunità tibetana e mosuo.

2.1. *Venerazione delle montagne, processioni rogatorie e letture soprannaturali dei fenomeni atmosferici fra i tibetani di Diqing*

Secondo l'antico sistema di credenze popolari proprie dello sciamanesimo *bönpo* e nei secoli confluite all'interno del Buddismo lamaista, il mondo fisico sarebbe abitato da diverse classi di divinità capaci di esercitare un certo controllo su fenomeni climatici ed ambientali. Appartengono a questa categoria gli spiriti delle montagne (*yul-lha*), delle acque (*klu*) e del sotto-suolo (*sa-dak*), le quali al pari degli esseri umani sarebbero soggette alle leggi di retribuzione karmica. Si reputa che al fine di assicurare un equilibrato rapporto fra uomo e ambiente questi spiriti debbano essere appagati e/o tenuti a bada tramite adeguate funzioni culturali o sacrificali, cerimonie di purificazione, formule di invocazione ed altre tecniche propiziatorie.²¹ Tali funzioni vengono generalmente svolte da *trulku* (lit. lama reincarnati), specialisti rituali e, fino alla storia recente, maestri tantrici di varia affiliazione settaria le cui abilità magiche godono di indubbio credito presso le comunità di villaggio della PATD e limitrofi.²² Qui, come in tante altre aree a maggioranza tibetana dentro e fuori dalla Repubblica Popolare Cinese (RPC), queste personalità sono chiamate ad intercedere con suddette entità nell'interesse delle comunità stesse affinché queste possano scampare situazioni di crisi (i.e. carestie, epidemie, disastri naturali) o garantirsi i necessari mezzi di sussistenza (buona riuscita delle seminagioni, stato di salute, prosperità economica). Ciò che tuttavia fa di questa regione di poco più 400.000 abitanti, ed in particolare della Contea di Dêqên,²³ un

²¹ Huber, Pedersen, *Meteorological knowledge*, pp. 584-585; Réne de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and demons of Tibet. The cult and iconography of the Tibetan protective deities*, The Hague, Mouton & Co., 1956, pp. 467-480.

²² Il caso più significativo è quello di Khamtrül Ngak'chang Yeshe Dorje (1926-93), *rinpoche* originario dell'odierna Contea di Markham (Prefettura di Chamdo, Regione Autonoma del Tibet) a solo qualche centinaio di chilometri a nord di Diqing. Uno dei sommi esponenti del tantrismo Nyingmapa, a partire dagli anni 1960 servì come meteorologo dell'attuale Dalai Lama presso il Dipartimento per gli Affari Religiosi e Culturali del Governo Tibetano in esilio a Dharamshala. Approfondimenti sulle sue vicende biografiche e poteri di controllo sulle precipitazioni in Marsha Woolf, Karen Blanc, *The rainmaker. The story of venerable Ngagpa Yeshe Dorje rinpoche*, Boston, Sigo, 1994, pp. 25-34, 49-52, 57-59.

²³ NBS <<http://www.cnstats.org/rkpc/>> (ultimo accesso 16-04-2019). Le cifre si riferiscono al censimento ufficiale della popolazione cinese per composizione

caso di studio piuttosto unico nel suo genere è la combinazione dei seguenti fattori: (1) racchiusa all'interno del bacino idrografico di tre maggiori sistemi fluviali [Fig. 1] – Jinsha (Yangtze superiore), Lancang (Mekong) e Nu (Salween) – la PATD è annoverata come uno dei luoghi più ricchi di biodiversità al mondo ed in quanto tale è stata inserita nella “Shangrila Ecological Tourism Zone” (2001) e nella lista dei patrimoni UNESCO sotto la voce “Three Parallel Rivers National Park” (2002); (2) ivi sorge una delle cime più alte della catena dei Monti Hengduan e delle otto più importanti montagne sacre della tradizione tibetana, l'imponente Khawa Karpo (6740 m), che ospitando la sede di un omonimo dio guerriero celebrato nell'epopea *Re Ge-sar di Gling* è da sempre meta privilegiata di pellegrinaggio e, più attualmente, anche di esplorazione scientifica; (3) sussistono inoltre forme cultistiche caratterizzate da un marcato richiamo al simbolismo femminile, le quali si manifestano tanto nella geografia sacra – attestata dalla venerazione di picchi montuosi associati a dee o figure mitologiche come ad esempio Mianzumu (6054 m) e Balagezong (5545 m), rispettivamente consorte e figlia di Khawa Karpo – quanto nella realizzazione di rituali (inclusi malefici e/o sacrifici espiatori) in cui praticanti donne fungono da intermediario.²⁴

etnica e relativa distribuzione territoriale al 1° novembre 2010. Dèqèn è una delle tre contee che compongono la PATD. Le altre due sono la Città-contea di Shangrila (nella porzione orientale della PATD) e la Contea Autonoma Lisu di Weixi (a sud-ovest). Insieme contano una popolazione etnica di 326.789 individui (81,66% sul totale), di cui i tibetani rappresentano il gruppo più numeroso (129.496, equivalente al 32,36%).

²⁴ Secondo le stime, nella catena dei Monti Hengduan si concentrerebbe più dell'80% delle specie animali e vegetali dell'intero altopiano del Tibet. Fra i confini amministrativi della PATD – in una area pari allo 0,2% del territorio nazionale ed al 3% di quello della provincia dello Yunnan – si conterebbero invece oltre 6000 varietà di piante selvatiche distribuite entro 22 diverse fasce microclimatiche, 173 tipi di mammiferi, 414 di volatili, 59 di rettili, 36 di anfibi e 76 di pesci. Jianzhong Ma, *Dangdai zangqu de shengwu duoyangxing yu minzu wenhua* [Introduzione. Biodiversità e cultura etnica nel Tibet contemporaneo], in Meiguo Daziran Baohu Xiehui et al. (eds), *Zangzu wenhua yu shengwu duoyangxing baohu* [Cultura tibetana e protezione della biodiversità], Kunming, Yunnan Keji Chubanshe, 2005, pp. 3-4; UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization), *World heritage nomination - IUCN technical evaluation - Three parallel rivers of Yunnan protected areas (China), ID No. 1083 bis (Paragraph 41, communique 7B.27)*, Paris, World Heritage, 2017, pp. 1-5; Xiaosong Wang, *Zangqu shenshan chongbai yu shengtai baohu* [Culto delle montagne e tutela dell'ecosistema nelle aree tibetane], in Meiguo Daziran Baohu Xiehui et al. (eds), *Zangzu wenhua*, pp. 75-77, 80 (tab. 1); Chris Coggins, Gesang Zeren, *Animate landscapes. Nature conservation and the production of agropastoral sacred space in Shangrila*, in Emily T. Yeh, Chris Coggins (eds), *Mapping Shangrila. Contested landscapes in the Sino-Tibetan borderlands*, Seattle, University of Washington Press, 2014, pp. 218-221;

Il percorso devozionale che prende avvio dalla cittadina di Yunling e sale verso Khawa Karpo attirando una media di 20.000 pellegrini all'anno prevede una tappa alle fonti di Yubeng, le cui acque si reputa abbiano straordinarie proprietà benefiche e curative.²⁵ Durante la circumambulazione della vetta, che richiede almeno quindici giorni per il circuito esterno ed una settimana per quello interno, i devoti sono soliti offrire un rametto di *cupressus duclouxiana*, una varietà di pianta arborea della famiglia delle conifere che cresce soltanto in questa regione e trova largo impiego come incenso aromatico in diversi tipi di rituali. Per sostenere la preservazione di questa ed altre specie selvatiche, la gente del posto aderisce alla cosiddetta *ri-rgya sdom-pa* (lit. chiusura dei passi montani) – un'usanza plurisecolare secondo la quale un delegato dell'autorità religiosa sovrintende ad una solenne cerimonia di demarcazione dei confini che impone non solo il divieto di attività quali il taglio della legna, la raccolta di piante medicinali e la caccia al di sopra di una determinata altitudine, ma in alcuni casi precluderebbe l'attività umana in toto.²⁶ Un funzionario del Partito Nazionalista Cinese (KMT) che visitò le aree del Kham alla frontiera sino-tibetana durante la tarda età repubblicana (1928-49) descrive queste proibizioni nel modo seguente:

A causa delle convinzioni religiose [dei popoli autoctoni], le erbe officinali ed i più svariati prodotti [di derivazione animale] come *ophiocordyceps sinensis*, piante liliaceae, muschi, pelli di volpe, di lince e zibellino, velluto di corna d'alce, bile d'orso ed altre categorie estremamente preziose che si trovano nelle montagne [di Dêqên] sono tutte soggette a particolari restrizioni. La maggior parte delle foreste sui pendii montani sono rese inaccessibili da lama, *tusi* (capi indigeni) e autorità pubbliche, che oltre alla "chiusura dei passi" (*fengshan*) prescrivono il divieto di caccia e deforestazione. Le strate-

Ralph Litzinger, *The mobilization of nature. Perspectives from Northwest Yunnan*, «The China Quarterly», 178, 2004, pp. 496-497.

²⁵ Nel 2001, il numero totale di visite stimate per l'intera PATD ammontava a 1.284.666 fra cui quasi esclusivamente devoti, escursionisti e turisti di nazionalità cinese, Litzinger, *The mobilization of nature*, p. 489.

²⁶ Jiayi Guo, *Fazhan de fansi. Lancangjiang liuyu shaoshu minzu bianqian de renleixue yanjiu* [Ripensando lo sviluppo. Indagine antropologica sull'adattamento culturale delle minoranze etniche del bacino del Mekong], Kunming, Yunnan Renmin Chubanshe, 2008, pp. 175-177; Lun Yin, *Qihou renleixue* [Antropologia del clima], Beijing, Zhishi Chanquan Chubanshe, 2015, pp. 215-216; Toni Huber, *Territorial control by sealing (rgya sdom-pa). A religio-political practice in Tibet*, «Zentralasiatische Studien», 33, 2004, pp. 128-129, 146.

gie di sussistenza di questi popoli non possono che essere influenzate da tali imposizioni.²⁷

Lontano dall'essere una manovra politica volta unicamente ad ottimizzare lo sfruttamento delle risorse, il divieto scaturisce in realtà dalla stipulazione di un rapporto contrattuale fra comunità (ospite) e divinità delle montagne (ospitante).²⁸ Nelle odierne località di Yubeng e Mingyong –entrambe sotto la giurisdizione di Yunling, nella porzione centro-meridionale della contea– esso si applica a tutte le fasce montane di altitudine superiore a 3000-3400 metri. Il confine può essere contrassegnato nelle più disparate maniere, ma di solito non è mai netto né stabile, e va in ogni caso periodicamente emendato, convalidato e/o comprovato tanto dall'impegno morale quanto da prassi sociale e rituale. A Yubeng, per esempio, è marcato da due grosse pietre, una di colore chiaro raffigurante la pacifica Dölma Bianca da un lato, ed una scura ad incarnare l'aspetto terrifico della stessa entità bodhisattvica (Dölma Verde) dall'altro. Queste attribuzioni di genere, oltre ad essere iscritte sul territorio con simboli che rimandano alle molteplici, apparentemente contraddittorie, manifestazioni della presenza divina, si ritrovano anche nelle sequenze cerimoniali. Tanto è vero che alle donne non è concesso scalare ed offrire omaggio alle montagne ove risiedono divinità maschili tranne che in corrispondenza del capodanno lunare (*lo-sar*), soltanto se accompagnate da un maschio adulto della famiglia. Nella restante parte dell'anno, possono invece farlo dall'altare di casa o dagli appositi santuari dei villaggi a valle, poiché il loro incarico primario è l'espletazione dei rituali per gli spiriti *klu* –l'equivalente dei *nāga* della cosmologia vedica– in prossimità della foresta o di corsi d'acqua, stagni, pozzi e risorgive. È in questi luoghi che, sotto la supervisione di un *trulku*, si radunano con cadenza regolare per le cerimonie di rogazione della pioggia che, similmente a quelle un tempo osservate nell'ambito della tradizione cristiano-cattolica, vengono indette con il fine di garantire un buon raccolto e curare malattie karmiche.²⁹

²⁷ Ju'an Huang, *Yunnan Degin shezhiju shehui diaocha baogao* [Rapporto di lavoro sulla creazione di uffici amministrativi nella Contea di Dêqên, Yunnan], in Zhang Yuxin, Zhang Shuangzhi (eds), *Tang Song Yuan Ming Qing zangshi shiliao huibian* [Fonti storiche sulla gestione degli affari tibetani durante le dinastie Tang, Song, Yuan, Ming e Qing], 94, Beijing, Xueyuan Chubanshe, 2009, p. 455.

²⁸ Chris Coggins, Tessa Hutchinson, *The political ecology of geopietry. Nature conservation in Tibetan communities of Northwestern Yunnan*, «Asian Geographer», 25, 2006, n. 1-2, pp. 93, 99.

²⁹ *Ibidem*, pp. 95, 97; cfr. Emily Woodhouse, Martin A. Mills, Philip J. K.

Analoghe cerimonie vengono svolte dai lama del vicino monastero di Ganden Yangcan Phuntshogling per liberare la comunità dal fardello di improvvise gelate, tempeste di neve, grandine e colate di fango o detriti.³⁰ Con l'arrivo dell'estate, uomini e donne di suddette località prendono parte alle consuete processioni espiatorie ed attraverso intense sedute di orazione collettiva –durante le quali viene bruciato incenso, recitati sutra ed appese bandiere di preghiera (*rlung-rta*)– chiedono perdono alle divinità locali per aver tagliato più alberi del dovuto, portato il bestiame al pascolo oltre il confine ed altre mancanze.³¹

Oltre a scatenare la furia divina sotto forma di improvvisi disastri ambientali, mali incurabili ed eventi avversi di varia natura e gravità, varcare il confine può comportare anche una sanzione di tipo pecuniario, solitamente comminata da un consiglio di anziani che, di concerto con *tusi* e autorità religiose, sovraintende all'equilibrio sociale e dell'ecosistema. L'irrogazione di sanzioni ai trasgressori –una pratica in uso fino all'istituzione della RPC, abbandonata per tutto il trentennio maoista (1949-76) e riabilitata soltanto nei primi anni 1980– si estende alla maggior parte dei villaggi di Dêqên. Nel caso di Yubeng e Mingyong, consiste in genere nel pagamento di una somma di denaro, ma fino a qualche tempo fa poteva essere anche un indennizzo in forma di granaglie. Negli ultimi anni, queste misure sono state accostate da nuovi meccanismi legali che per il momento sembrano non aver intaccato più di tanto il vecchio sistema di controllo. Ciononostante, rimane ancora poco chiaro l'impatto delle lobby dell'industria forestale sull'economia locale a causa dei repentini cambi di marcia dell'amministrazione statale che dalla metà degli anni 1990 continua ad alternare una politica alquanto permissiva in materia di commercio del legname alla chiusura coatta degli stabilimenti per la sua lavorazione e/o all'applicazione di divieti incondizionati di disboscamento sulla maggior parte delle aree tibetane lungo il corso superiore dello Yangtze.³² Emblematico

McGowan, E. J. Milner-Gulland, *Religious relationships with the environment in a Tibetan rural community. Interactions and contrasts with popular notions of indigenous environmentalism*, «Human Ecology», 43, 2015, pp. 299-300.

³⁰ Yin, *Qijou renleixue*, p. 190.

³¹ Guo, *Fazhan de fansi*, pp. 184-185.

³² Zhongyun Zhang, *Yunnan zangzu de shenshan xinyang yu cunmin shengji fangshi yanjiu. Yi Yubeng wei li* [Culti delle montagne sacre e strategie di sostentamento fra i tibetani dello Yunnan. Caso di studio sul villaggio di Yubeng], in Meiguoz Daziran Baohu Xiehui et al. (eds), *Zangzu wenhua*, pp. 135-136. I dati forniti dall'ufficio forestale e comprovati dall'amministrazione locale parlano di un mercato che prima del

è l'episodio del consiglio di Yubeng che qualche anno fa avrebbe respinto la proposta di una di queste lobby interessata ad acquistare un appezzamento di terreno boschivo ove crescono cipressi ed altre specie centenarie. Queste piccole vittorie vanno nondimeno lette alla luce dei più recenti sviluppi di un altro tipo di industria, quella del turismo sessuale, che speculando sulla presunta "dissolutezza dei costumi" delle donne indigene attrarrebbe un numero considerevole di avventurieri da tutta la Cina – un problema che non riguarda solo Diqing ma un po' tutte le aree etniche dello Yunnan, principalmente quelle dai di Xishuangbanna e mosuo di Yongning.³³

2.2. *(Co)scienza animista e collettivismo consanguineo nel matriarcato mosuo di Ninglang*

La cultura mosuo, che secondo il sistema di classificazione etnolinguistica ufficialmente adottato dalla RPC è raggruppata sotto quella naxi, può dirsi a tutti gli effetti una delle ultime culture matriarcali esistenti al mondo. Distribuita fra le contee autonome di Ninglang, Yanyuan e Muli –rispettivamente sulla riva meridionale, orientale e settentrionale del Lago Lugu o *xienami* (lit. Lago Madre) come chiamato nell'idioma locale– la popolazione mosuo censita ammonta a circa 40.000 individui, di cui quasi la metà trova dimora sulla piana di Yongning nella CAYN – 17.179 su un totale di 248.057 abitanti (dati 2006).³⁴ Le statistiche indicano che sebbene nell'arco di poco più di un secolo in seno alla società mosuo vi sia stato un incremento demografico di appena il 30% –di fatto il più basso mai registrato in Cina– la CAYN presenta oggi un rapporto numerico pressoché unitario fra i sessi, con uno scarto di appena 10.138 in favore degli uomini e suddetto gruppo figurante come il terzo più popoloso della contea dopo yi (156.518) e han (47.341).³⁵

divieto dell'agosto 1998 era in grado di generare fino a 366 milioni di RMB l'anno (pari ad oltre l'80% del GDP dell'intera prefettura) a cui andrebbero poi aggiunti 58 milioni di RMB in imposte statali e diritti di monopolio sul prelievo del legname. Per maggiori informazioni, si veda Ben Hillman, *Paradise under construction. Minorities, myths and modernity in Northwest Yunnan*, «Asian Ethnicity», 4, 2003, n. 2, pp. 175-176 (note 3, e 5).

³³ *Ibidem*, p. 183; Guo, *Fazhan de fansi*, pp. 188-189.

³⁴ Guangying Yang, Zhong Feng, Guoqing Xiong (eds), *Ninglang yizu zizhixian gaikuang* [Panoramica generale della Contea di Ninglang], Beijing, Minzu Chubanshe, 2008, p. 10.

³⁵ *Ibidem*; Yan Yan, Zixin He, Jing Duan, Ding Ding, Suping Zhang, *Analysis of the role of the Mosuo culture in local environmental protection in Lugu lake region*, «Inter-

Studi più o meno recenti concordano sul fatto che il buono stato di conservazione in cui versa l'ecosistema di questa remota regione lacustre abbarbicata sulle pendici orientali dell'Himalaya ad un'altitudine media di 2600 metri sia il risultato di una singolare combinazione di fattori che, oltre alla scarsa crescita demografica, all'organizzazione matriarcale dei rapporti di produzione ed al relativo isolamento geografico, comprenderebbe anche i culti animisti dei *ndaba* (lit. esperti di incantesimi) parte dei quali, fino alla fondazione della RPC (ottobre 1949), erano donne.³⁶

Come per i tibetani della vicina PATD ed altre culture minoritarie nella stessa CAYN, pratica religiosa e rispetto dell'ambiente sono saldamente connessi l'una all'altro. La spiritualità *ndaba*, in sé cosmocentrica, poggia infatti sulla convinzione che ogni organismo presente in natura sia dotato di spirito. La materia animata o inanimata appartenente ai tre regni minerale, vegetale ed animale, unita a quell'insieme di fenomeni fisici e forze primordiali della natura (i.e. fuoco, tuoni e fulmini) che si scatenano su di essa, è considerata emanazione della quintessenza divina che permea l'universo, ed in quanto tale viene venerata, temuta e qualora necessario placata tramite opportuni cerimoniali. Vigono inoltre una serie di tabù che nel complesso contribuiscono a conservare la biodiversità. Appartengono a questa categoria il divieto di taglio e/o uso indiscreto di legna da ardere nelle montagne sacre e vicino a siti funerari, la prassi di non arginare e/o inquinare le acque del lago con escrementi o scarti di vario genere, nonché il divieto assoluto di caccia sulla Vetta del Leone (*seng-ge dkarmo*, lit. leonessa bianca) cui è associata la Dea Gemu, patrona di Yongning.³⁷ Sebbene in passato l'applicazione di

national Journal of Sustainable Development and World Ecology», 15, 2008, n. 1, p. 52.

³⁶ Hua Cai, *A society without fathers or husbands. The Na of China*, New York, Zone, 2001, p. 99. *Ndaba* si riferisce sia a colui/lei che durante le cerimonie recita formule magico-rituali apprese e trasmesse oralmente, che alla tradizione religiosa di cui costui/ei è incarnazione. Chiarimenti etimologici in Joseph F. C. Rock, *Contributions to the shamanism of the Tibetan-Chinese borderland*, «Anthropos», 54, 1959, n. 5-6, p. 805, citato in Christine Mathieu, *The Moso Ddaba religious specialists*, in Michael Oppitz, Elisabeth Hsu (eds), *Naxi and Moso ethnography. Kin, rites, pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998, pp. 209, e 232, nota 1). Ad oggi se ne contano non più di una ventina, di cui soltanto un paio sarebbe in grado di interpretare queste formule, cfr. Liu Chen, *Mosuoren dabajing ji qi wenhua neihan* (Le fonti *ndaba* dei mosuo e loro significati culturali), «Minzu Wenxue Yanjiu» (Rivista di studi sulla letteratura etnica), 2011, n. 2, p. 157, nota 1.

³⁷ Joseph F. C. Rock, *The ancient Na-khi kingdom of Southwest China*, II, Cambridge, Harvard University Press, 1947, pp. 418-419; Dazhu Li, *Daba wenhua. Mo-*

codesti tabù fosse primariamente circoscritta ai mesi di *ri-rgya sdom-pa*, chi li contravveniva andava in contro a gravi sanzioni morali, sociali e/o monetarie. Non bisogna poi dimenticare il fatto che i boschi di querce, pini e numerose varietà floreali, come pure cervi, orsi, leopardi, goral, bharal ed altre rare specie di fauna selvaggia che fino alla prima metà del secolo scorso si era soliti trovare sulle valli, erano considerati simbolo di purezza, regalità e ricchezza spirituale, e conseguentemente salvaguardati. Si reputa che le regole che proibivano il disboscamento in questi luoghi di culto fossero così ferree che ancora adesso circolano aneddoti su uno sfortunato giovane che ebbe un dito amputato come espiazione per aver abbattuto un albero. In diversi casi, con ogni probabilità a causa dell'influenza del Buddismo tibetano sulla regione, la violazione di queste norme comportava una castigazione divina per l'intera comunità, che si vedeva in tal modo assalita da violente intemperie con ripercussioni su coltivazioni ed allevamenti. Chi profanava la foresta per procurarsi legname illegalmente viveva col timore di esser presto colto dalla morte, di perdere la facoltà di procreare, o di aver condannato i propri cari a tremende epidemie.³⁸ Tutto ciò lascia intendere l'esistenza di un nesso di fondo fra paesaggio naturale e antropico, mondo terreno ed ultraterreno, corpo individuale e sociale, nonché la possibilità di trasferire agevolmente siffatti registri uno nell'altro.³⁹

A questo "collettivismo metafisico" si aggiunge infine quello dell'organizzazione familiare incentrato sulla figura della matriarca *dabu* che, lungi dal significare il mero rovesciamento dell'autorità patriarcale con l'instaurazione di un dominio sessista di segno opposto, si fa invece portavoce di un modello di convivialità per cui le decisioni vengono prese all'unanimità dai membri di un consiglio di villaggio, l'esercizio dell'autorità è concordato da entrambi i sessi, ed i mezzi di produzione (i.e. terra, bestie da soma, attrezzi da lavoro e manovalanza) vengono ripartiti tramite alleanze cooperative

suoren de shengming zhixue [Cultura ndaba. Il sistema filosofico dei Mosuo], Chengdu, Sichuan Minzu Chubanshe, 2015, pp. 83-99, 154-157; Yan et al., *Role of the Mosuo culture*, p. 51.

³⁸ Pikun He, *Zhongguo shaoshu minzu yu shengtai baohu* [Minoranze etniche cinesi e salvaguardia ecologica], in He et al. (eds), *Senlin shumu*, p. 52; Zhonghua He, *Forest management in Mosuo matrilineal society, Yunnan, China*, in Kelkar et al. (eds), *Gender relations*, pp. 160-161.

³⁹ Sui modi di trasposizione di questi registri con riferimento alle coppie sterilità-fecondità e aridità-fertilità, si rimanda a Françoise Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, tr. it. Roma, Edizioni Laterza, 2010 [1996], pp. 59-68 (*passim*).

e meccanismi di mutuo soccorso (*idi*). Pur avendo ormai perso la loro importante valenza simbolica e sacra, le anziane *dabu* restano il fulcro della vita sociale ogni aspetto della quale –dalla coltura dei campi alle responsabilità domestiche e comunitarie, dalle varie forme di consumo quotidiano alla condivisione di spazi e proprietà dei beni fino all’assegnazione del patrimonio ereditario– è mediato da una fitta rete di relazioni sociali fondate sulla consanguineità che nel complesso migliorerebbero la resa agricola e distribuirebbero le risorse in modo più equo ed efficiente.⁴⁰

Attualmente, le famiglie matrilineari costituiscono nominalmente il 90% del totale dei nuclei familiari residenti a Yongning, ivi comprese quelle in cui vige un sistema di tipo “ibrido” che non prescinde da elementi patriarcali (dati 1999). Non lontano dal centro di Yongning, esistono cioè malgrado alcuni villaggi –come quello di Labei nella valle del Fiume Jinsha– con strutture organizzative fondate interamente su filiazione patrilineare e virilocalità.⁴¹ Questi elementi sono per lo più ascrivibili ai ripetuti tentativi statali di assorbire i domini mosuo entro l’amministrazione imperiale Ming-Qing (1368-1911) che nei secoli si adoperò per cooptare membri dell’élite indigena, selezionare fra essi i propri rappresentanti *tusi* e favorire in tal modo la penetrazione di un apparato politico-ideologico ispirato alla dottrina confuciana e compiacente agli interessi dell’amministrazione stessa. Non solo tale apparato impose l’istituto della famiglia a conduzione patriarcale, ma facendo gravare su di essa vincoli padronali ed oneri di corvée alla lunga non fece altro che penalizzare le donne, le quali si trovarono gradualmente escluse dalla gestione della proprietà ed il cui reale potere decisionale all’interno della comunità andò così affievolendosi. Un altro importante fattore che ha portato alla formazione di un sistema ibrido è l’imposizione della monogamia, particolarmente incoraggiata durante la

⁴⁰ Lamu Gatusa, *Matriarchal marriage patterns of the Mosuo people of China*, in *Society of peace. Proceedings of the second world congress on matriarchal studies*, Center for the Study of Gift Economy, San Marcos and Austin, 29-30 September, 1-2 October 2005, pp. 240-248 <<http://www.second-congress-matriarchal-studies.com/gatusa.html>> (ultimo accesso 18-11-2018); Cai, *The Na of China*, pp. 122-125, 171-175; Chuan-kang Shih, *Genesis of marriage among the Moso and empire-building in late imperial China*, «The Journal of Asian Studies», 60, 2001, n. 2, p. 385. Un quadro sintetico sulle determinanti economiche, sociali e politiche dei sistemi matriarcali è offerto in Heide Göttner-Abendroth, *Matriarchal studies. Past debates and new foundations*, «Asian Journal of Women’s Studies», 23, 2017, n. 1, pp. 4-5.

⁴¹ He, *Forest management*, pp. 147, 153; Mathieu, *Ddaba religious specialists*, p. 209.

Rivoluzione Culturale (1966-76), che vide molte di esse costrette a rinunciare all'usanza di avere rapporti affettivi basati su cosiddette "visite furtive" (*nana sésé*), matrimonio per rapimento e/o coabitazione senza matrimonio (*tì dži jì mao the*).⁴² È nella cornice di queste trasformazioni che la presenza statale nell'economia della regione è divenuta sempre più invasiva. Ciò è assai evidente nella lucrativa industria forestale, ove fino all'inizio degli anni 1980 la proprietà privata e/o collettiva a gestione comunitaria dei terreni boschivi era pressoché inesistente. Degna di nota è l'elevata frequenza di incendi registrata nel periodo in cui la statalizzazione dei terreni raggiunse il suo picco: fonti attendibili stimano che fra il 1959 ed il 1983 siano divampati 5824 incendi e andati distrutti ben 218.000 ha di foresta, con una perdita media annua di 650 ha.⁴³ A questi disastrosi sviluppi si è aggiunta poi l'accresciuta affluenza turistica che dal 1992 in località minori come Luoshui –avente solo qualche centinaia di residenti fissi– ha già superato 80.000 visitatori l'anno, molti dei quali giovani maschi alla ricerca di prestazioni sessuali. La combinazione di ognuno di questi fattori non solo sta riducendo la cultura mosuo a merce di scambio con conseguenze deleterie per i tradizionali equilibri socio-biologici ma, esercitando sempre più pressione sulle limitate risorse dell'ecosistema, è causa principale del suo irreversibile deterioramento.⁴⁴ Se infatti si considera che nel 1989 l'intera Contea di Ninglang presentava un'area boschiva pari a 265.333,33 ha ed un rapporto medio di ettari pro capite di 1,32 –all'epoca il più alto in tutto il paese– il fatto che solo qualche anno più tardi ne era già stato esaurito più di un quarto (circa 66.700 ha), ossia l'equivalente di 3.619.000 m³ di legname, è indice di quanto l'ecosistema non sia più in grado di soddisfare la continua domanda di materie prime da impiegare in loco nel settore edilizio od altri mercati.⁴⁵ Benché nel corso degli anni a livello comunitario siano state avviate svariate iniziative tese a contrastare questa tendenza e discreti risultati siano stati ottenuti nelle attività di bonifica e rinverdimento di aree col-

⁴² Cai, *The Na of China*, pp. 185, 385-395; Chuan-kang Shih, *The Moso. Sexual union, household organization, ethnicity and gender in a matrilineal duolocal society in Southwest China*, Stanford University, Ph.D. Thesis, 1993, pp. 85, 99, citato in Christine Mathieu, *A history and anthropological study of the ancient kingdoms of the Sino-Tibetan borderland. Naxi and Mosuo*, Lewiston, Edwin Mellen, 2003, pp. 241-243, 399.

⁴³ Yang et al., *Ninglang yizu zizhixian gaikuang*, p. 126.

⁴⁴ Eileen R. Walsh, Margaret B. Swain, *Creating modernity by touring paradise. Domestic ethnic tourism in Yunnan, China*, «Tourism Recreation Research», 29, 2004, n. 2, pp. 61-64; He, *Forest management*, pp. 150-151, 165.

⁴⁵ He, *Forest management*, p. 149.

pite da intensa deforestazione, in specie nel villaggio di Zhengbo, il consolidarsi di nuovi meccanismi di coordinamento istituzionale che vedono lo stato come esclusivo fornitore di servizi in settori precedentemente affidati alle singole famiglie sembra aver fortemente eroso il tradizionale sistema valoriale, di divisione del lavoro, ed i canali di accesso alle risorse.⁴⁶

3. Conclusioni

Quando osservata dalla prospettiva dell'immaginario indigeno, la conoscenza dell'ambiente si rivela la risultanza di una molteplicità di variabili contestuali che oltre alle note componenti biotiche e abiotiche del territorio include anche tutte quelle variabili, in sé non quantificabili, che fanno del rispetto dell'ecosistema una sorta di sacralità immanente cui l'uomo è chiamato a sottoporsi senza eccezioni né deroghe. Questo studio ha dimostrato che la loro omissione può facilmente tradursi nella vanificazione degli sforzi finora compiuti nel campo della pianificazione e dell'attuazione dei programmi di sviluppo che rischiano così di mancare i risultati sperati sia in termini di equità sociale che di impatto ambientale. In aggiunta, l'analisi dei casi studio sopra riportati suggerisce quanto una maggiore valorizzazione del ruolo della donna all'interno di piccole comunità alpine ove già sussiste un'organizzazione sociale piuttosto scevra da disparità di genere aiuterebbe non solo a ridare alle comunità stesse maggiore confidenza nel proprio sistema di valori, credenze e pratiche sociali, ma anche ad accrescere la resilienza dell'ecosistema.

Conclusioni più generali sulle intrinseche contraddizioni degli approcci esogeni allo sviluppo e all'integrazione regionale sono infine deducibili da siffatta analisi. I casi selezionati ci insegnano che nel mondo globalizzato e verticalmente integrato in cui viviamo oggi la retorica della sostenibilità –specie se imbevuta di richiami a sapere indigeno ed uguaglianza di genere– non è più semplicemente emanazione di un'attitudine e/o consapevolezza verso la questione ambientale, ma è diventata sempre più uno strumento di (ri)posizionamento strategico nelle mani di: (1) istituzioni governative, enti finanziatori e lobby industriali, da una parte; (2) gruppi minoritari con scarsa o nulla rappresentanza politica, dall'altra. Per i primi,

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 170-171; Siobhán M. Mattison, *Economic impacts of tourism and erosion of the visiting system among the Mosuo of Lugu lake*, «The Asia Pacific Journal of Anthropology», 11, 2010, n. 2, p. 172.

essa si profila come un'operazione di deterritorializzazione legittimata dagli organi dello stato ed intesa a rafforzare la penetrazione economica su aree (geo)politicamente importanti e/o ricche di risorse. Per i secondi, costituisce invece uno dei tanti espedienti attraverso cui identità periferiche vengono (ri)negoziata in risposta alle persistenti istanze di centralizzazione. Tali identità, come si è visto, assumono sovente polisemiche valenze religiose e/o simboliche che si iscrivono sul paesaggio variando sensibilmente a seconda dei contesti. Quali fra esse saranno destinate a perdurare nel medio e lungo termine dipende in buona parte dall'abilità dei gruppi in questione di (ri)portare in vita conoscenze offuscate dall'incalzare di strutture statali e territoriali moderne, senza al contempo rinunciare ad appartenenze etnico-tribali e raggruppamenti di tipo orizzontale in cui l'accesso alle risorse avviene su basi egualitarie, il benessere materiale è sostenuto da principi etici estranei alle logiche di mercato e l'equilibrio bio-sociale idealmente modellato su quello eco-ambientale.

Abstract: Prendendo come caso di studio le società tibetana e mosuo dello Yunnan nord-occidentale, il saggio esamina le ricadute che integrazione economica e politiche territoriali possono avere sui delicati equilibri ecologici e le strategie di sussistenza di piccole comunità etniche sulle pendici dell'altopiano himalayano. Attenzione particolare è rivolta a quell'insieme di credenze, pratiche culturali e rituali che scandiscono percezione, comprensione e modalità di rappresentazione dell'ambiente naturale, nonché al ruolo svolto da donne indigene nella conservazione della biodiversità. Il saggio contribuisce così a gettare luce sulle differenze di genere nell'accesso, la gestione e l'utilizzo delle risorse di ecosistemi alpini laddove le interazioni uomo-ambiente sono regolate da una combinazione di tabù a sfondo religioso, meccanismi di coordinamento di tipo orizzontale, soluzioni eco-sostenibili e relazioni più paritarie fra i sessi.

In this paper, the environmental tensions brought about by economic integration and increased state's encroachment over the ecologically fragile communities of the Himalayan Plateau are examined through the lens of Kham Tibetan and Mosuo minorities of northwestern Yunnan. Special attention is paid to folk beliefs and worship patterns that shape perceptions, understandings and representations of the natural environment, as well as to the role played by indigenous women in preserving biodiversity. By so doing, the paper sheds light on the gendered nuances of resource utilization, management and allocation in upland forest ecosystems where man's relation to nature is put in balance by a combination of religiously motivated taboos, non-hierarchical social arrangements, eco-sustainable solutions and relatively high levels of gender equality.

Keywords: donne indigene, pratica religiosa, tutela ambientale, sviluppo economico, strategie di sussistenza; indigenous women, religious observances, environmental protection, economic development, livelihood strategies.

Biodata: Dottorato nel dicembre 2012 con un programma di cotutela presso Università Sapienza di Roma (Civiltà, Culture e Società dell'Asia e dell'Africa) e Minzu University of China (Etnologia), Tommaso Previato è ricercatore postdoc all'Istituto di Storia e Filologia dell'Accademia Sinica (Taiwan) ed assistente editoriale per *Ming Qing Studies*. I suoi interessi di ricerca si rivolgono all'antropologia della Cina occidentale, in particolare alla trasmissione di culti eterodossi lungo i cosiddetti "Corridoi Etnici". Alcune delle sue pubblicazioni recenti riguardano le confraternite sufi del Gansu di tarda epoca Qing, e più in genere la storia dell'Islam in Cina. Attualmente collabora con Ming-ke Wang al progetto "Scapegoats and Poisoned Cats: The Social Roots of Collective Fear, Mistrust and Violence" (MOST 105-2420-H-001-007-MY4); (tommaso.previato@gmail.com).

Tommaso Previato holds a joint Ph.D. degree from Sapienza University of Rome (Institute of Oriental Studies) and Minzu University of China (School of Ethnology and Sociology). He is an historically minded ethnologist who currently serves as Postdoctoral Fellow at Academia Sinica's Institute of History and Philology (Taiwan), and Assistant Editor at *Ming Qing Studies*. His research interests lie on the anthropology of western China, in particular of the so-called "Ethnic Corridors", with a focus on religious networks and the transmission of heterodox cults. Some of his findings relate to Sufi sectarianism in mid- and late-Qing Gansu, and broadly to the history of Islam in China. More recently, he is taking on a new intellectual endeavor in the comparative study of early modern heresies which is aimed at expanding the existing canon of theories on witchcraft and ritual practice, as well as of gender-based approaches to violence, fear and scapegoat making (tommaso.previato@gmail.com).