

ECO-LOGIE IN CONFLITTO: IL «CHIPKO» DA PROTESTA CONTADINA A ICONA AMBIENTALISTA

FEDERICA RIVA

*Department of Anthropology
Università degli Studi di Milano-Bicocca
Laboratorio Expo, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Milano
federicariva@yahoo.it*

Abstract: The article explores different cultural perceptions of food in relation to the environment. 'Farmers' and 'ecologists' are often actors of contrasting ecologies: antithetic visions of the environment, as rural landscape or wilderness, define the right or ban of people to get access to the natural resources as commons in order to produce livelihood. Taking the *Chipko andolan*, movement that hugs (for the strategy of hugging trees in order to prevent them from being cut), as focus for my anthropological analysis, I consider the process of cultural transformation of the peasant protest, born in the Indian Himalayas in the 70's, into an ecologists myth for urban and western audience. The achieved visibility of *Chipko* on a global stage has become a translation of the people's requests for the decentralization of forest management into a conservationist claim to protect trees. Beginning with my fieldwork in Tehri Garhwal (Uttarakhand), I have tried to bring the *Chipko* back to the Himalayan taskscape (Ingold T. 1992) to the everyday relations of the farmers with an environment which not easy to tame. On the other hand, I analysed the rhetorical strategies used by some *Chipko's* spokesmen and that has allowed the appropriation of the movement by the ecologist imaginary. The 'local' and the 'global' are at the very heart of what the movement has become; a continuous interaction between the two that has shaped the actuality of Himalayan landscape.

Keywords: Social movements, Environment, Agriculture, Gender, Access to resources.

INTRODUZIONE

In questo articolo intendo riflettere sul conflitto tra diverse percezioni culturali del cibo a partire da un movimento contadino contro la deforestazione sorto nel Garhwal e Kumaon, le due divisioni del neonato stato indiano dell'Uttarakhand e che comprendono le aree himalayane tra Tibet a Nord, Nepal a Est, e lo stato indiano dell'Himachal Pradesh a occidente. La visibilità internazionale che ha assunto il *Chipko andolan* (movimento che abbraccia, denominazione che si rifà alla specifica strategia di lotta che prevedeva di abbracciare gli alberi impedendone l'abbattimento), diventato simbolo per lotte eco-

ISSN 2283-7949
GLOCALISM: JOURNAL OF CULTURE, POLITICS AND INNOVATION
2014, 1-2, DOI: 10.12893/gjpci.2014.1-2.12
Published online by "Globus et Locus" at www.glocalismjournal.net



Some rights reserved

logiste e conservazioniste in tutto il mondo, può aiutare a comprendere come uno dei principali elementi di conflitto tra diverse concezioni della foresta si giochi intorno al cibo. Le lotte contadine per proteggere la foresta come bene comune per la sussistenza e produzione di cibo quotidiano sono state tradotte dai movimenti ecologisti legati a un contesto urbano e occidentale come volontà conservazionista, di protezione della natura dall'intervento umano. Il movimento contro la deforestazione, disconnesso dal diritto al cibo delle popolazioni locali, è diventato simbolo morale di una simbiosi auspicata tra uomini natura.

Il *Chipko* rappresenta un caso etnografico particolarmente interessante proprio per l'attenzione e il coinvolgimento internazionale che ha suscitato. La sua traduzione urbana e occidentale, soprattutto grazie a personaggi pubblici di fama internazionale come Vandana Shiva¹, gli hanno conferito un forte impatto mediatico non privo, come si evidenzierà nell'articolo, di effetti paradossali a livello locale. Il movimento è diventato arena di conflitto tra diverse *eco-logie* e molteplici visioni della foresta, tra la sua percezione come bene comune per la sussistenza delle popolazioni locali e patrimonio dell'umanità da conservare e difendere dove il vero assente sembra essere il cibo. Per avere risonanza internazionale, il movimento dei contadini e contadine del Garhwal Himalaya si è trovato spogliato delle proprie richieste di giustizia sociale e di sviluppo di un'economia locale basata su di una gestione decentralizzata delle risorse forestali. Intorno al paesaggio himalayano è stato messo in atto un vero e proprio conflitto culturale e politico tra mondo rurale ed ecologista.

Utilizzando gli strumenti dell'antropologia ecologica di Tim Ingold (1993; 2000; 2001)², si può interpretare il conflitto tra *eco-logie* come espressione di diverse visioni di paesaggio e di natura. Mentre per i contadini himalayani la foresta è parte integrante delle relazioni che consentono di vivere la montagna come luogo di sussistenza, nelle narrative ecologiste si fa riferimento a una natura che, nel suo valore assoluto, dissociato dalle pratiche quotidiane, si fa espressione di una cultura ideale, di un *telos* morale verso cui reindirizzare la vita di ognuno. La foresta come parte integrante delle pratiche agricole diventa, in una prospettiva ecologista e conservazionista, natura





Foto d'archivio del Chipko.

fatta di oggetti neutrali e valorizzati proprio dalla loro indipendenza e indifferenza nei confronti di un osservatore esterno. L'intento etnografico dell'articolo consisterà nel riportare l'agricoltura, il cibo e la produzione di sussistenza al centro del paesaggio himalayano. A partire dalle pratiche quotidiane di uomini e donne per la produzione di cibo, si proporrà una percezione emica della foresta come elemento cruciale della quotidianità agricola e come contesto di lotta per la decentralizzazione della sua gestione.

Se da una parte il *Chipko* sarà riportato alla sua specificità spazio-temporale, dall'altra si seguiranno le traiettorie della sua internazionalizzazione in un simbolo globale, in un mito appartenente al regno della pura natura, delle essenze e dell'auto-evidenza³. Cercherò di identificare gli stratagemmi retorici messi in atto da quelli che sono diventati portavoce in lingua inglese del movimento e che hanno favorito la sua traslazione su di un palcoscenico internazionale. Il valore comparativo dell'analisi antropologica consentirà di mettere in evidenza come tali strategie narrative non si limitino al contesto himalayano, al contrario possono essere identificate nelle rappresenta-

zioni globali di diverse proteste contadine. Si proporrà quindi l'analisi del caso emblematico del *Chipko* come strumento comparativo di riflessione sui processi di egemonia culturale messi in atto dalle prerogative conservazioniste di alcuni discorsi ecologisti.

Altro aspetto metodologico che ha dato forma all'articolo consiste nell'importanza assunta da una prospettiva di genere nell'analisi del *Chipko* come fenomeno culturale complesso. In parte il genere si è imposto da sé come elemento cruciale per comprendere la storia ed evoluzione del movimento: le sue protagoniste sono soprattutto le donne che si sono progressivamente appropriate dello spazio pubblico di protesta. Proprio per le dinamiche di genere agite localmente, in cui la donna è associata alla sfera domestica, la conquista di visibilità degli interessi femminili sulla foresta all'interno del movimento non è stata scontata ma piuttosto frutto di un faticoso processo di contrattazione. È attraverso la lente del genere che si interpreterà la storia recente dell'agricoltura himalayana, in cui la femminilizzazione delle pratiche sui campi non è stata accompagnata da un riconoscimento sociale del lavoro produttivo delle donne. Solo avvicinandoci alla esasperazione quotidiana delle donne come responsabili di sussistenza, potremo comprendere come il *Chipko*, pur non essendo nato come movimento femminile, lo sia diventato nel tempo.

Dal punto di vista etnografico sono stati particolarmente utili all'analisi che propongo le argomentazioni critiche del femminismo post-coloniale (Mohanty 1991; Spivak 2003; Narayan 1997) che esortano a non fermarsi di fronte alla differenza tra uomini e donne come aspetto fondante delle identità individuali. Le autrici post-coloniali affermano la validità metodologica di identificare nei nostri interlocutori dei "real material subjects of their collective histories" (Mohanty 1991: 53) e a essere consapevoli dell'"explanatory potential of particular analytic strategies" (Mohanty 1991: 55). Ci ammoniscono quindi dal considerare il genere 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. Per non diventare una categoria che rischia di colonizzare la differenza al suo interno, il genere si deve aprire, nell'analisi

antropologica, a un ventaglio di posizionamenti che lo rendono vissuto. Nel contesto del Garhwal, anche all'interno della stessa famiglia, le donne hanno prospettive, interessi, aspirazioni che non possono essere incasellati in un'ideale differenza tra uomini e donne; così come non son fisse nel tempo ma sempre in evoluzione, sensibili come sono alle biografie individuali quanto alle storie familiari e sociali. 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 influiscono sulla possibilità delle donne di agire pubblicamente 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). È indicativo a tal riguardo che, come suggerisce Kumud Sharma (1983: 62), le donne del *Chipko* non sono per niente una categoria generica ma 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 per cui la paura dell'emarginazione e del conflitto all'interno della famiglia è molto più viva.

Infine vorrei evidenziare come sia stato proprio un immaginario di genere a favorire la diffusione e presa emotiva del *Chipko* al di fuori dei confini himalayani, in contesti geografici, culturali ed ecologici radicalmente altri. La fotografia scattata da alcuni giornalisti alle donne che abbracciano gli alberi per impedirne l'abbattimento si è fatta iconografia del movimento a livello internazionale, alimentando la rappresentazione ecologista di un mondo femminile intimamente connesso alla natura e animato da uno spirito conservazionista. Nei discorsi ecologisti che hanno fatto da cassa di risonanza globale per il movimento, le relazioni di genere sono state essenzializzate in due coscienze ecologiche: una cultura maschile di sfruttamento opposta a una femminile vocata alla conservazione e protezione della natura. In tali narrative, le lotte delle donne del Garhwal per un paesaggio di sussistenza perdono la loro concretezza locale e dimensione temporale



per farsi ideale espressione di una relazione fusionale tra donne e natura che si affida a una perfezione astorica e che può muoversi leggera in qualsiasi altro contesto ecologico e sociale.

Gli effetti di ritorno a livello locale della internazionalizzazione del movimento contadino sono stati, come si argomenterà nell'articolo, paradossali. Il vivace dibattito sulla faccia privata e quella pubblica del *Chipko*⁴ fa comprendere come il movimento stesso si sia fatto arena di conflitto tra diverse eco-logie, tra molteplici visioni della foresta e di relazioni appropriate di uomini e donne con essa. La rappresentazione pubblica, che aspirava a dare visibilità ai contadini himalayani rendendoli soggetti mitizzati di un mondo migliore, ha messo in atto un processo di colonizzazione della differenza (Mohanty 1991) esasperando la disapprovazione e il conflitto a livello locale.

L'articolo si basa sul materiale etnografico raccolto durante i periodi di ricerca sul campo, tra il 2001 e il 2014, in alcuni villaggi di Tehri Garhwal, nella geografia di insorgenza del *Chipko*. La partecipazione alla quotidianità con le donne che mi ospitavano mi ha consentito di familiarizzare con la "foresta" a partire dalle pratiche di sussistenza di cui sono le quasi esclusive responsabili. L'esperienza etnografica si è articolata quindi come partecipazione attiva a quella che Ingold definisce *taskscape* (concetto che si basa su di una percezione congiunta del paesaggio, *landscape*, e delle pratiche, *task*), a uno scenario di compiti, attraverso il coinvolgimento attivo nelle relazioni che le donne intessono con il loro ambiente per la produzione di cibo quotidiano. Durante i periodi di permanenza in India ho familiarizzato con una rete di interlocutori che, direttamente o indirettamente, hanno preso parte al *Chipko* e con organizzazioni e movimenti che si identificano come sua "eredità culturale"⁵.

L'intento dell'articolo non è quello di delegittimare politiche ecologiste e ambientaliste che in linea generale condivido. Come antropologa, intendo invece contribuire alla riflessione sulle dinamiche di egemonia culturale messe in atto dai discorsi sulla conservazione e protezione della *natura*, in cui i veri assenti sembrano essere proprio il cibo e il diritto alla sopravvivenza delle comunità contadine.



DONNE, AGRICOLTURA DI SUSSISTENZA E FORESTA

Per comprendere la partecipazione femminile al movimento *Chipko*, aspetto che più di tutti ha colpito l'immaginario ecologista, bisogna cercare di avvicinarsi al paesaggio agrario himalayano e alle dinamiche di genere che sono state messe in atto nel processo di trasformazione dell'economia rurale montana dagli anni '60.

La terra coltivabile, nonostante rappresenti la risorsa primaria per la sussistenza degli abitanti del Garhwal, è un bene scarso: corrisponde solo al 9% della superficie, di cui solo l'11% è irrigato, il 64% del quale da fonti naturali. 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 suddivisione della proprietà tra figli maschi, ha portato alla parcellizzazione eccessiva dei terreni riducendo la proprietà media familiare a meno di un ettaro. I piccoli appezzamenti sono ulteriormente suddivisi in base alla loro altitudine, alla disponibilità di risorse idriche, alla vicinanza ai villaggi, alla prossimità alla foresta, alle tipologie di fertilità e alla facilità di concimazione. Nella divisione della proprietà terriera intervengono quindi le qualità del terreno quanto l'accesso alle risorse "di supporto", come corsi d'acqua a valle o foresta nelle parti più elevate. È così che una visione verticale del paesaggio agricolo porta a una suddivisione delle proprietà ereditate tra fratelli in una miriade di piccoli appezzamenti, distanti anche chilometri l'uno dall'altro. Proprio per la scarsità di terra coltivabile, la disponibilità di risorse forestali è un aspetto cruciale per lo svolgersi della vita quotidiana nei villaggi di montagna. La foresta è fondamentale per l'approvvigionamento di combustibile per scopi domestici, sociali e rituali, legna per la costruzione di attrezzi agricoli, abitazioni e 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 dipendono anche oggi in modo cruciale dall'accesso alla foresta.



Il bestiame (*pashu*) rappresenta un elemento irrinunciabile dell'agricoltura integrata di montagna, nonostante i cambiamenti intervenuti negli ultimi decenni che hanno profondamente trasformato le relazioni sociali di allevamento. Il bestiame è a tal punto intrecciato alla produzione agricola da diventare un importante indicatore dello status familiare: gli animali provvedono alla trazione dell'aratro (la piccola dimensione delle proprietà e la pendenza dei campi rende impossibile la meccanizzazione), assicurano la disponibilità familiare del latte e dei suoi derivati e forniscono 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 la foresta, gli animali, il lavoro quotidiano e la terra costituiscano un tutt'uno nelle strategie agricole montane, dove ogni elemento risulta ugualmente indispensabile e 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, è generalmente ammucchiata vicino alla stalla dove quotidianamente è sparsa 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 sono rimosse dalla stalla, ammucchiate e lasciate decomporre fino a quando saranno 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 possono far comprendere, inoltre, come l'alterazione di una sola delle variabili implicate possa influire sull'efficacia dell'intervento umano. Come scrive 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, di-



pendono dalla foresta e dalla terra a pascolo. Il bestiame, inoltre, converte i prodotti forestali in concime e fornisce energia di movimento 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, principali consumatori dei prodotti agricoli, contribuiscono al paesaggio agricolo integrato per mezzo della potatura secca della foresta, la costruzione di terrazzamenti, canali d'irrigazione e l'allevamento.

Le svolte dell'economia agricola locale sono spesso ricondotte dagli abitanti delle aree himalayane agli anni '60, quando s'iniziò a costruire la rete stradale che avrebbe collegato le montagne alle adiacenti aree urbane di pianura facendo crescere il flusso di materie prime ma anche il commercio di prodotti agricoli. La sempre più massiccia migrazione maschile divenne, a partire dagli anni '60, una strategia comune per far fronte ai nuovi bisogni famigliari (Bora 1996).

Il flusso di materie prime forestali e di uomini dalle montagne del Nord dell'India verso le aree urbanizzate della pianura gangetica, costituiscono il fulcro da cui partire per comprendere gli aspetti antropologici dell'insorgenza del movimento *Chipko* nel paesaggio himalayano come fenomeno prevalentemente femminile.

Fino alla fine degli anni '50 l'economia agraria locale era per lo più orientata alla sussistenza familiare; i sistemi di produzione dipendevano completamente da supporti all'agricoltura (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 richiedevano, infatti, notevole flessibilità e collaborazione tra tutti i componenti della famiglia allargata, giovani ed anziani, uomini e donne.

Il momento di svolta è spesso fatto risalire agli anni '60, con la costruzione di una rete stradale che giunse al suo culmine negli anni '80 quando la maggioranza delle famiglie introdusse 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. È in questo periodo che si è accentuata la dipendenza delle famiglie contadine dal mercato dell'agrochimica per le risorse necessarie ad avviare la produzione annuale e l'emigrazione maschile diventò una strategia economica indispensabile per colmare la distanza crescente tra la produzione di sussistenza e i bisogni di consumo (Bora 1996).

Si può quindi immaginare come la trasformazione delle dinamiche demografiche connesse alla migrazione maschile abbia modificato le relazioni lavorative che sostengono il fragile equilibrio dell'economia rurale himalayana. Studi sulla realtà economica del Garhwal Himalaya hanno messo in evidenza (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 una 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 sempre più è venuta a rappresentare un serbatoio di manodopera infinitamente espandibile.

Oggi le donne sono le effettive abitanti dei villaggi di montagna; sono loro che, esclusa l'aratura che rimane mansione esclusivamente maschile, svolgono il lavoro sui campi durante l'intera annualità colturale. Inoltre si occupano della trasformazione delle materie agricole per la produzione di cibo, 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 rimesse degli uomini emigrati, l'agricoltura di sussistenza, così come la partecipazione attiva al paesaggio rurale montano, sono diventate responsabilità di una comunità quasi esclusivamente femminile. 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, tra un'economia monetaria di accesso per lo più maschile e pratiche di sussistenza, onere ormai esclusivamente femminile.

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 destinata anche al mercato, dalle bufale. La trasformazione nelle dinamiche di allevamento può essere in parte attribuita 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. È il foraggio che deve essere 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. Lo sfruttamento eccessivo delle aree foraggere e della foresta adiacente ai villaggi fanno sì che il lavoro di raccolta sia particolarmente esasperante soprattutto nel periodo invernale: le donne devono compiere tragitti sempre più lunghi per ottenere il foraggio necessario, da integrare con i residui agricoli.

Oltre all'emigrazione degli uomini, le donne più anziane (in una posizione di potere rispetto alle nuore) riconoscono nel passaggio dalla famiglia allargata a quella nucleare un importante elemento sociale che ha cambiato il lavoro sui campi. Non solo per quanto riguarda le trasformazioni delle colture, scandite da ciclicità temporali, ma anche nei termini meno quantificabili di fatica percepita, di solitudine nella realizzazione dei lavori, di svalutazione delle competenze quotidiane. Un altro aspetto da tenere in considerazione per avvicinarsi ai sentimenti col-



lettivi che hanno portato alle proteste del *Chipko*, è il flusso di materie prime dalle montagne alle aree urbanizzate di pianura. Nel 1962, 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, s'iniziò a sviluppare una rete di strade per facilitare il controllo militare nell'area di confine. La "connessione" delle aree himalayane con i distretti di pianura portò a una crescente pressione sulle risorse forestali, facilitando l'esportazione, legale o illegale, da parte di agenzie governative quanto d'impres private dell'Uttar Pradesh⁶. Legna, e altre materie prime come il calcare utilizzato per produrre il cemento, magnesio e potassio per arrivare a metalli rari, furono oggetto di uno sfruttamento intensivo da parte delle industrie estrattive. Il flusso gravitazionale delle materie prime, dalla montagna alla pianura industrializzata radicalizzava il senso di marginalità economica delle popolazioni montane e dell'ingiustizia sociale nella gestione centralizzata delle risorse forestali. 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 un'economia percepita come esterna e competitiva. Inoltre, la dipendenza dell'agricoltura di sussistenza dalle risorse forestali faceva percepire in modo inequivocabile e soprattutto alle donne, il conflitto d'interessi tra diverse modalità e diritti d'uso delle risorse locali. L'ingiustizia sociale assumeva una dimensione spazializzata ed ecologica rendendo evidente il conflitto d'interessi tra bisogni connessi ad un'economia agricola e la gestione commerciale della foresta a cui, tra l'altro, la popolazione dell'Uttarakhand non aveva accesso.



IL "CHIPKO", DIRITTO LOCALE ALLA FORESTA

La scintilla della rivolta si può rintracciare nel 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)⁷ nel distretto di Chamoli di poter abbattere dieci frassini. Un legno, quello del frassino, che per le sue caratteristiche di leggerezza, è usato per la costruzione di gioghi leggeri adattati alla razza di buoi montani, molto più piccoli rispetto a quelli di pianura. La richiesta della cooperativa di Gopeshwar non fu accettata dal Dipartimento forestale che, invece, conferì l'appalto per l'abbattimento di 300 frassini alla Simonds Company, una ditta manifatturiera di Allahabad (Uttar Pradesh) per la costruzione di mazze da cricket. È in questa precisa occasione che il senso d'ingiustizia sociale e di conflitto di interessi nella gestione della foresta percepito dagli abitanti delle colline himalayane raggiunse il suo culmine: da un lato, la foresta intesa come parte integrante dell'agricoltura montana e della sussistenza locale, dall'altro gli interessi per le materie prime da parte di compagnie private provenienti dalle aree ecologiche di pianura.

Nel 1973 la protesta si era estesa a più di un centinaio di villaggi: gli abitanti esasperati dalle politiche del dipartimento forestale si unirono alle richieste della DGSM e marciarono fino al villaggio dove la Simonds Company aveva ottenuto l'appalto per l'abbattimento dei cento frassini. In tale occasione, 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 Chamoli, che propose di impedire alle lame di toccare gli alberi abbracciandoli.

Nell'aprile 2006 contattai Anupam Mishra, intellettuale e ambientalista gandhiano 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 gli 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. 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 visibilità 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. Sull'onda dell'urgenza e dell'emotività la proposta 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 il termine *angwaltha*, nacque il movimento sociale *Chipko*, che enfatizzò il carattere pubblico e programmatico della rivolta e che ottenne, a partire da quel momento, il primo atto di auto-riconoscimento collettivo sotto un nome e una strategia.

Questo fu il primo atto di protesta a partire dal quale il dipartimento forestale dell'Uttar Pradesh 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. Per non alimentare le manifestazioni di protesta, fu revocato il permesso all'impresa di Allahabad e il diritto d'uso degli stessi alberi fu conferito alla cooperativa del distretto di Chamoli. L'intento governativo consisteva nel 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 limitare la diffusione 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, a un'ottantina di km da Gopeshwar. 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, a un'ulteriore ritirata.

Le strategie di diffusione proprie della genesi del movimento si affidavano al passaparola, alla costruzione di reti di protesta e disobbedienza civile sul territorio montano passando di villaggio in villaggio e dirette a una ridefinizione delle stesse priorità statali portando l'attenzione sui bisogni del settore agricolo di sussistenza. Le retoriche governative cercarono di ridurre il *Chipko* a un ostinato atteggiamento regionalista. L'Himalaya, seguendo le parole dell'allora ministro Hemvati Nandan Bahuguna, non apparteneva ai pochi villaggi che si trovavano sulle sue pendici. 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 era riportata a un'attitudine anti-nazionalista, 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 a un'economia morale (Guha 1989: 100) di approvvigionamento.

L'evoluzione del *Chipko* può essere messa in relazione anche alla serie di alluvioni che colpirono la valle dell'Alaknanda nel 1973. Prima di allora, si riconosceva nella gestione equa e sostenibile della foresta la possibilità di una vita migliore per gli abitanti delle montagne. In se-

guito alle violenti alluvioni, si fece progressivamente strada la consapevolezza collettiva che il mantenimento di un manto forestale in buone condizioni costituisse la precondizione stessa per qualsiasi tipo di insediamento umano. Il fiume Alaknanda, che costituisce uno dei principali tributari del Gange, inondò cento km quadrati di terra, spazzando via case, ponti e rendendo impraticabile una decina di km di strada rotabile. Le inondazioni e le frane, che portarono con sé persone e animali, distrussero non solo il raccolto annuale ma la possibilità di utilizzo delle aree coltivabili a valle e dei sistemi d'irrigazione.

Come scrive Guha (1993: 98), "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". 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 d'interi tratti di foresta da parte del dipartimento forestale. La gestione forestale metteva in discussione in modo radicale la possibilità degli abitanti di vivere un ambiente in continuo deterioramento oltre che a rendere sempre più ridondante il loro diritto d'uso consuetudinario della foresta.

DONNE IN MOVIMENTO

La visibilità delle donne all'interno del movimento fu rafforzata dai pregiudizi di genere del dipartimento forestale che non le considerò come possibili soggetti di lotta e opposizione alle politiche governative. Le proteste, nell'ottica del dipartimento forestale, dipendevano esclusivamente dalla presenza maschile. Per facilitare il taglio di 2451 alberi dati in appalto nel villaggio di Reni, gli uomini 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. Reni si trova lungo il confine tibetano e sovrastante la vallata dell'Alaknanda, un'area devastata dalle inondazioni e frane che hanno colpito il Garhwal negli anni '70. Le don-



ne non furono mai considerate potenziali soggetti collettivi di “disturbo pubblico”, né dal dipartimento forestale, né dai loro stessi uomini. 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 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 Devi⁸, la donna bothia che guidò la protesta a Reni, “it was not a question of 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, studiosa indiana di politiche ambientali e che ha documentato le proteste himalayane per il quotidiano nazionale *Hindustan Times*, mi raccontò come questo evento fu mediatizzato. L’arrivo dei fotoreporter delle più importanti testate giornalistiche indiane, creò l’icona delle donne che abbracciano gli alberi. L’immagine (vedi p. 3) 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.

Per comprendere la presenza mediatica, nazionale quanto internazionale, e l’attenzione del governo indiano alle proteste del *Chipko*, bisogna tener presente del momento storico particolare in cui si diffondono. Con la con-

ferenza ONU che si tenne a Stoccolma nel 1972, le politiche ambientali divennero una questione globale; la conservazione e il miglioramento dell'ambiente umano furono per la prima volta considerati aspetti ineludibili per politiche di sviluppo sostenibile. Indira Gandhi, allora primo ministro indiano, fu l'unico capo di governo che prese parte attivamente al summit, dimostrando non solo sensibilità ecologica ma anche riconoscendo alla gestione ambientale un ruolo cruciale per lo sviluppo della nazione indiana. Negli stessi anni Indira Gandhi, intervistata dalla rivista *Nature*, prese posizione sul *Chipko*, condividendone quelli che secondo lei erano i suoi intenti conservazionisti: "if it is that trees should not be cut, I'm all for it", affermò l'allora primo ministro. "That trees are important in themselves (...) the cutting of trees has immediately brought havoc because it has increased our drought, it has increased our floods and it has made vast areas much more difficult to live in". Sull'onda dell'attenzione politica, mediatica e dell'opinione pubblica sulle questioni ambientali, la partecipazione femminile al *Chipko* costituì una svolta per la visibilità del movimento che non poteva più essere ridotto al risentimento di qualche impresa locale per il mancato accesso alle materie prime. La determinazione delle donne dei villaggi per la difesa della foresta fece breccia sulla neonata coscienza ecologista nazionale quanto globale e s'incontrò con le politiche conservazioniste del governo centrale. L'opposizione delle donne ebbe una risonanza pubblica tale 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. Nel 1979, il comitato confermò la natura ecologicamente fragile dell'area raccomandando l'interruzione delle attività di disboscamento. A questo punto, il governo centrale 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 dei villaggi himalayani che, in nome del *Chipko*, scesero in campo opponendosi attivamente alle attività di disboscamento. Da quel momento le donne divennero interlocutrici attive del *Chipko* e iniziarono a essere considerate dalla leader-

ship maschile un elemento determinante per un effettivo impatto del movimento sulle politiche governative. Le relazioni di genere all'interno del movimento assunsero nuove dinamiche in seguito agli accadimenti nella valle del Pindar. "While in Reni the protest was against a timber contractor", sostiene Agarwal, un noto ambientalista indiano che fondò il CSE (Centre for Science and Environment) di Delhi, "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" (Agarwal A. 1982). Nel caso di Dogri Pantoli il conflitto di genere si manifestò in termini d'interessi divergenti quando gli uomini per mezzo del *gram panchayat*⁹ decisero di cedere allo stato l'unica area di foresta vicina al villaggio per convertirla in un allevamento intensivo di patate destinate alla vendita¹⁰. L'esclusione delle donne dalle decisioni riguardanti la foresta si scontrava con il loro ruolo di gestione effettiva delle risorse nelle attività quotidiane: erano loro infatti le 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 A. 1982). 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 del governo indiano che interruppe il progetto e dichiarò illegale l'abbattimento degli alberi. Il conflitto di genere a livello locale, invece, s'inasprì. Come riferisce Shobita Jain (1984), "subsequently, women leaders in the village were defamed and asked not to attend further meetings".

Fu da Dogri Pantoli che il conflitto d'interessi tra uomini e donne, le loro diverse priorità di lotta, si resero evidenti all'interno del *Chipko*, un movimento che, nonostante l'elevata partecipazione femminile, era comunque dominato da rappresentanti maschili. È fondamentale non sottovalutare il ruolo dell'ideologia di genere nel determinare i confini sociali e politici della partecipazione pubblica femminile al *Chipko* (Krishna 1994, Sharma 1983,



Jain 1984) così come ad altri movimenti sociali. 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 donne all'interno della stessa agenda del movimento himalayano. Le donne, dall'inizio partecipanti silenziose, hanno trovato progressivamente fessure di spazio pubblico in cui esprimere la loro visione di foresta a partire dalle pratiche di sussistenza di cui erano prime responsabili. Foraggio, legna da ardere e il rimboscamento come metodo di prevenzione da frane furono le priorità che le spinsero a sfidare le autorità pubbliche, al di là delle richieste economiche e politiche che avevano costituito il cuore del movimento fino ad allora.

LEADERSHIP GANDHIANE IN CONFLITTO

Per avvicinarsi alla progressiva trasformazione del *Chipko* da pratica locale di protesta contro le politiche forestali a icona ambientalista globale, è importante riconoscere le diverse narrative gandhiane che hanno animato il movimento portandolo lungo direzioni e a richieste tra loro incompatibili. Il gandhianesimo come approccio rivoluzionario¹¹ alle questioni ambientali, socio-economiche e di sviluppo dell'India fu la prospettiva che ispirò entrambi i leader del movimento: 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 internazionale¹².

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 ingiuste¹³. 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 rhetoric of betrayal" (Guha 1997: 15). L'etichetta di movimento gand-

hiano, soprattutto per quanto riguarda la partecipazione popolare, è inappropriata. Come ho cercato di evidenziare tracciando le linee di diffusione del movimento, il ruolo svolto dalle ideologie è 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 e la precisa immagine di paesaggio rurale avanzata dal mahatma, hanno profondamente ispirato l'attivismo sociale dei due principali leader del movimento. 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 è riconosciuta nella immagine di villaggio himalayano come paesaggio alternativo all'industrializzazione, alle forme di colonizzazione moderna come sistematici processi di sfruttamento economico, sociale e ambientale. Come evidenziò lo stesso Gandhi (Harijan 23/6/46) per mezzo di una metafora efficace: "the blood of the villages is the cement with which the edifice of the cities is built". Lo sviluppo industriale dell'India post-indipendente, secondo Gandhi, 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 colonialista¹⁴. 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 loca-



li. “My idea of village swaraj”, scrive 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 dependence is a necessity”. 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.

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. Nell’economia gandhiana non si tratta di un’opposizione ideologica tra forme di produzione agrarie e 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.

Nelle pratiche gandhiane si può rintracciare la genealogia dell’ambientalismo del *Chipko*; sia Sunderlal Bahuguna che Chandi Prasad Bhatt, le due anime diverse del movimento, si considerano attivisti gandhiani e il *Chipko* espressione a della lotta dei villaggi himalayani per la sopravvivenza in una geografia nazionale. Il ritorno a uno spazio ecologico della cultura del villaggio prende però nei due casi direzioni divergenti se non opposte nei loro effetti tracciando i destini antagonisti del *Chipko*.

Bhatt rappresenta “la faccia privata” del *Chipko*, più intimamente connessa alle rivendicazioni di un paesaggio di sussistenza locale e che non ha avuto risonanza internazionale. L’attivista della valle dell’Alaknanda avviò nel 1964 insieme ad altri giovani residenti nei villaggi del di-

stretto di Chamoli la DGSM, cooperativa di lavoro per la trasformazione di prodotti forestali che, come evidenziato in precedenza, svolse un ruolo centrale nell'insorgere del *Chipko*. 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" (Bhatt 1982: 26). In opposizione alla posizione ecologista di Bahuguna, Bhatt (cit. in Agarwal A. 1982: 43). ha continuato ad affermare che "saving the trees is only the first step; saving ourselves is the goal".

Le narrative di Bahuguna, che pure si rifanno ai principi gandhiani, possono aiutarci a comprendere l'evoluzione del *Chipko* da questione politica della partecipazione attiva delle comunità rurali nella gestione delle risorse locali a un simbolo globale di protezione e conservazione della natura. Nelle azioni e discorsi di Bahuguna si può riconoscere la genealogia del pensiero eco-femminista¹⁵ di Shiva che, a partire dalla versione del movimento data dall'attivista di Tehri, trova la legittimazione delle proprie narrative e autorevolezza a livello globale.

NARRATIVE ECOLOGISTE: SUNDERLAL BAHUGUNA E VANDANA SHIVA

Cercherò ora di identificare gli stratagemmi retorici messi in atto sia da Bahuguna che da Shiva e che hanno favorito la trasmigrazione del movimento su di un'arena internazionale. Queste strategie narrative non si limitano al contesto dell'Himalaya, ma possono essere identificate nelle rappresentazioni globali di diverse proteste contadine. Esse possono diventare strumenti di riflessione per analisi antropologiche dei processi di egemonia culturale messe in atto dalle prerogative conservazioniste di alcuni discorsi ecologisti.

I due portavoce dell'anima ecologista del *Chipko* sono personaggi mediatici: usano i media come cassa di risonanza per costituire una comunità ambientalista globale a partire dal locale di cui si fanno portavoce. In un articolo



pubblicato nel 1982 sul *Monthly Journal Social Welfare*, intitolato *What the trees mean to the villages*, Bahuguna (1986:2) introduce il *Chipko* a partire dal “great event” rappresentato dalla UN Conference on the Human Environment del 1972 a Stoccolma, “which spread environmental consciousness all around”. Così 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”. Il “global interest in the *Chipko*” (ibidem) espresso dalla sua visibilità mediatica, lo porta a non perdersi e a risolversi nella foresta himalayana. L’utilizzo dei media è stato assecondato dall’eccezionale capacità oratoria dei due portavoce del *Chipko*, dalla loro capacità carismatica di comunicare per muovere masse, e dal fatto che, 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 quattro 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 ‘80, il giornalismo ambientalista, al medesimo tempo causa ed effetto di un crescente interesse da parte di un pubblico urbano e intellettuale per la ‘difesa della natura’, si nutre di retoriche ecologiste di facile diffusione. In quegli anni Ram, il direttore di *Frontline* (settimanale dell’*Hindu Publisher*), parlò di *instant ecology*: le notizie che avevano a che fare con l’ambiente non avevano bisogno di rispondere a nessuna forma precisa di expertise; la natura diventò il principale oggetto di parola, scorporata da più ampi scenari di sviluppo, sussistenza, agricoltura, conoscenza, quotidianità (e tutto ciò che, come si metterà in evidenza più avanti nell’articolo, fa di un ambiente un paesaggio). Il coinvolgimento emotivo dell’auditorio diventò l’obiettivo principale della comunicazione stampata e lo strumento per farlo in modo efficace consistette nella creazione di miti per mezzo di pregiudizi ecologici. I simboli e le metafore diventarono strumenti retorici efficaci e di facile presa sull’immaginario collettivo, omettendo l’aspetto di critica culturale implicito nei movimenti ambientalisti.

La vita dei contadini e delle contadine del Garhwal, strappata dal contesto diventa spesso nelle narrative am-



bientaliste di Bahuguna e Shiva, il simbolo morale di una simbiosi auspicata con la natura, in grado di indicare un cammino comune per un futuro sostenibile. Il *Chipko*, in questo modo, può esercitare un carattere profetico (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 gandhiano di Tehri fa del *Chipko* "not simply a movement to protect few trees (...) but an attempt of people to re-establish the once harmonious relationship between man and nature" (Shiva V. 2002: 79). Il *Chipko* diventa emblema di stili di vita basati su una relazione etica con l'ambiente. Anche l'autenticazione dei discorsi di Shiva assumono un simile carattere morale: "per cambiare il sistema attraverso proteste e azioni collettive che siano costruttive", sostiene Shiva, "abbiamo bisogno di un'identità comune su cui costruire un movimento comune". Il ruolo che Shiva assume è quello della portavoce del locale per legittimare una visione politica 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" (ibidem). È nella sua interpretazione morale che la specificità dell'incontro tra le comunità rurali e l'ambiente che abitano perde consistenza locale e l'Himalaya diventa uno spazio simbolico condiviso per passi che percorrono la stessa direzione.

Entrambi i portavoce globali del *Chipko* mettono in atto quello che Kalland e Persoon definiscono un orientalismo eco-centrico (Kalland, Persoon 1988: 22) che caratterizza le visioni occidentali sulle relazioni tra popolazioni asiatiche e la natura. Come mettono in evidenza i due autori nel loro studio antropologico sui movimenti ambientali in Asia, alle popolazioni asiatiche è attribuita una non precisata cultura eco-centrica, caratterizzata dalla relazione simbiotica con la natura e in posizione simmetrica rispetto all'antropocentrismo che caratterizza la storia della dominazione occidentale sull'ambiente. Il *Chipko*, ci dice Bahuguna (1986: 6), "is deeply rooted in Indian ancient culture" (Bahuguna S.), espressione di un'originale tradizione culturale indiana pre-coloniale, la cui caratteristica principale consiste nel vedere "God in nature-in rivers, mountains, forests and in all forms of life". Ne deriva l'imperativo morale di protezione della natura: "It is sa-



cred duty to protect these" (ibidem). Vandana Shiva, sulla stessa linea, parla del *Chipko* come d'incarnazione della "visione cosmologica indiana" che si basa sulla "continuità ontologica tra società e natura" (Shiva V. 2002: 53).

Per ricollegare lo spirito ecologico attribuito al *Chipko* a una cultura indiana precoloniale definita dallo sguardo occidentale, prima Bahuguna e poi Shiva utilizzano una strategia retorica appartenente a molte narrative ambientaliste: l'autodefinizione attraverso la presa a prestito di un lignaggio e la costruzione di una genealogia simbolica che trascende la dimensione spazio-temporale. Entrambi propongono lo stesso racconto sulla genealogia culturale del *Chipko* riportandolo al personaggio di Amrita Devi, come diretta antecedente del movimento. La leggenda, che attraverso i loro scritti diventa la preistoria del movimento, racconta che nel 1731 questa donna, appartenente alla 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 (1988:79), che fonda la sua interpretazione del *Chipko* sulle narrative di Bahuguna, scrive a questo proposito: "inizia con questo evento la storia documentata del *Chipko*". 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 a 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] culture by making spirituality the guide of science and technology for the well-being of all living beings" (Bahuguna 1987:246). L'immagine pre-coloniale e pre-capitalistica del villaggio come esempio di armonia sociale ed ecologica s'inserisce in una storia della civiltà indiana da riscoprire sotto le macerie sociali, culturali e naturali lasciate dagli Inglesi. 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: "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. (...) La diversità, l'armonia e la natura autosufficiente della foresta hanno costituito i principi organizzativi guida della civiltà indiana" (Shiva1988: 67).

Bahuguna e Shiva, nel tentativo di far entrare l'auditorio in una foresta moralmente universale, che trova le proprie radici in un'astorica civiltà indiana (induista?) originaria, mettono in atto un'ulteriore strategia narrativa comune a molte retoriche ambientaliste: la trasformazione del paesaggio in natura. Può essere utile a tal riguardo seguire il tentativo di Ingold di distinguere tra natura e paesaggio, tra un mondo naturale dal valore assoluto e l'ambiente percepito e costruito nelle relazioni tra uomini e ambiente: "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" (Ingold 1993: 154).

L'impostazione critica dell'antropologia ecologica¹⁶, permette un'analisi dei processi di depoliticizzazione messi in atto dalle retoriche ambientaliste in cui il paesaggio del Garhwal si perde in una foresta dal valore assoluto, bene ambientale nazionale o addirittura patrimonio universale. Il carattere politico delle proteste del *Chipko* si è espresso a livello locale come rivendicazione della natura mutuale di collettività contadine e ambiente nella costituzione del paesaggio himalayano. In una percezione emica della foresta è infatti impossibile astrarla dalle relazioni economiche, sociali, culturali che gli conferiscono, nel tempo, un significato localmente condiviso.

Nelle narrative ecologiste supportate dai due portavoce, invece, prende forma la valorizzazione della foresta himalayana come espressione di una civilizzazione antica ed ecologicamente evoluta, simbolo e modello per una relazione etica tra esseri umani e il mondo naturale. La molteplicità delle relazioni che costituiscono il paesaggio come locale è ridotta dai due autori 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. In questo modo Bahuguna e Shiva riproducono la dicotomia tra natura e cultura che ha come effetto paradossale l'alienazione delle comunità contadine dal paesaggio locale. È proprio il passaggio dal paesaggio alla natura come strumento d'interpretazione delle proteste contadine a permettere la diffusione del *Chipko* come movimento di difesa degli alberi, paradossalmente indifferente alle possibilità di sopravvivenza delle comunità locali.

La perdita di consistenza del paesaggio consente un'altra strategia retorica che caratterizza alcune narrative ambientaliste: l'essenzializzazione delle relazioni di genere. Astratto dalle dinamiche quotidiane e consuetudinarie che lo rendono sempre fluido e ricettivo alla trasformazione, il genere diventa simbolo di uno scontro tra visioni essenziali della natura: sfruttamento o conservazionismo. Questo aspetto è reso particolarmente evidente dalle rappresentazioni pubbliche di ciò che successe a Dogri Pantoli, quando si resero evidenti i conflitti di interessi tra comunità di pratica femminile e maschile all'interno del *Chipko*.

Secondo Bahuguna 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. 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 cul-



turale 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 a incarnare 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" (cit. in Weber 1987: 621). Il messaggio delle donne del *Chipko* è espresso dalla stessa rivoluzione personale del loro portavoce maschile. Ci dice infatti Bahuguna (cit. in Shiva 1988: 83): "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"

È così che, in un gioco di rimandi e di legittimazione reciproca, Shiva riconosce in Bahuguna il "portavoce efficace della volontà delle donne", che ha ascoltato "le loro voci silenziose" per "elaborare i principi ecologico femminili del *Chipko*" (ibidem).

Rappresentato come movimento 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-femminismo. Così scrive l'attivista di Dehra Dun (Shiva V. 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".

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 cui donne e natura sono sottoposte che le porta a condividere gli effetti di una storia patriarcale e della cultura occidentale dominante ma anche auspiccate alternative e strategie di trasformazione. Da vittime a salvatrici questo è il ribal-



tamento attraverso cui la Shiva fa delle donne, definite attraverso dicotomie di genere, “una sorgente terapeutica”; a tal punto disincarnate queste donne da poter assumere il ruolo di “paradigmi intellettuali” (Shiva 2002). Le Donne del Garhwal quanto la Natura sono astratte dal contesto relazionale in cui prendono forma per incarnare e farsi manifestazione vivente del “pool genetico-intellettuale delle categorie ecologiche di pensiero e di azione”, una fonte d’ispirazione per nuove direzioni di vita e di pensiero.

La storia delle relazioni che costruiscono il paesaggio del Garhwal, le vite di donne e uomini ci sfuggono dalle mani per diventare un modello, una “profezia” (Cronon, 1992), un “mito” (Barthes 1972) o un “nuovo paradigma intellettuale” (Shiva, 2002).

IL RITORNO LOCALE DEL *CHIPKO*

Parlando con contadini attivisti del *Chipko*¹⁷ era spesso presente un risentimento nei confronti di chi sapeva scrivere in inglese e lo faceva presentando le lotte locali a livello internazionale¹⁸. Inizialmente attribuivo le rimostranze nei confronti di chi era diventato¹⁹ 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 traduzione conservazionista del movimento, della visibilità mediatica e delle conseguenti politiche governative. Si sono trovati in contrasto non solo con la rappresentazione pubblica del movimento come espressione globale di una cultura eco-centrica, ma anche con gli obiettivi che erano proclamati dai media. La lotta del *Chipko* non si è persa nell’invisibilità della foresta himalayana, come temeva Bahuguna. Si è piuttosto dissolta nell’etere di una creazione mediatica che ha esasperato la vulnerabilità del movimento nei confronti di diverse forme di appropriazione. “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. In sintonia con le narrative ecologiste di Bahuguna, il governo indiano (Government of India 1985: 70) ricostruisce l'evoluzione della natura del *Chipko* da localistico-economico a nazional-ecologico: "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 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" verità, ha facilitato le tattiche di appropriazione statale, con esiti paradossali per le popolazioni locali.

L'enfasi conservazionista implicita alle richieste avanzate da Bahuguna e legittimate dalla Shiva, così come la ricettività ecologista dell'opinione pubblica nazionale e 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. Si attuò 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 himalayana diventò una questione di ordine nazionale e il *Chipko*, come auspicato da Bahuguna e Shiva, venne ad incarnare la coscienza morale ed ecologica della nazione²⁰. In seguito all'Indian Conservation Act del 1980, il governo dell'Uttar Pradesh per convertire aree forestali maggiori di un ettaro, doveva preliminarmente chiedere l'approvazione del ministro dell'ambiente. Inoltre, fu im-



posto il divieto di abbattimento degli alberi per un periodo di 15 anni in aree superiori ai 1.000 mt di altitudine, riducendo drasticamente le possibilità di occupazione locale in cooperative forestali. Non solo. S'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 coloniali²¹ di "gestione scientifica" della foresta (Cfr. Guha 1985; Guha Gadgil 1989; Siravamakrishnan 1999). Il paesaggio forestale che fu progettato dal governo indiano negli anni '80, si costituì visivamente come una mappa, una rappresentazione spaziale dei diritti d'uso e dei diversificati regimi di proprietà. La classificazione delle aree forestali conferisce i confini, i dentro e i fuori, delle pratiche di accesso, controllo e autorità sulle risorse: *la Reserved Forest* è gestita dal Dipartimento Forestale e comprende il 67% delle aree boschive, la *Civil o Soyam Land* gestita dal Revenue Department in collaborazione con i *Van Panchayat*²², mentre il restante 13,6% viene coperto dalla *Village Forest*, di libero accesso agli abitanti.

Le richieste di decentramento che animarono il movimento ebbero come risposta le politiche di centralizzazione nella gestione della foresta come bene nazionale, paradossalmente da proteggere dalle pratiche consuetudinarie degli abitanti. Una geografia di appropriazione che ha dato vita nell'88 e '89 a una serie di proteste nell'area di Nanital e Almora che invertivano le strategie di lotta proprie del *Chipko*. "We cut trees in 111 places where the government was using Forest Conservation Act, to hold up development projects" dice Bipin Tripathi attivista prima nel *Chipko* e poi nel ped kato *andolan* (movimento del taglio degli alberi). Il dissenso delle popolazioni locali per gli effetti conservazionisti del *Chipko* fu affermato proprio attraverso il taglio degli alberi in alcune aree considerate "protette" dal governo per la realizza-



zione di infrastrutture. Sebbene molto meno romantica e con difficile presa sull'immaginario ambientalista, il *ped kato andolan* 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. "After all", dice Tripathi al giornalista "we had to consider whether the trees are for the people or if it is the other way around" (*Down to Earth*, 30 aprile 1993, p. 7) In questo senso, nonostante l'inversione di tattiche, abbracciare o tagliare, sembrano atti simili di rivendicazione politica delle popolazioni himalayane ad essere riconosciute come 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 *paryavaran* (ambiente). In un articolo del noto mensile ecologista con sede a New Delhi, *Down to Earth* (march 1993) è 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".

Grazie alle narrative ecologiste e alle dinamiche di riappropriazione messe in atto, uomini e donne del Garhwal sono scomparsi dietro agli alberi da proteggere; le loro lotte per il cibo rubate al paesaggio locale per diventare simboli viventi dell'unione umana con una natura universale.

NOTE

Acknowledgements. Questo articolo è stato realizzato all'interno del progetto scientifico Laboratorio Expo, che ambisce a sollecitare il dibattito tra studiosi e stakeholder durante lo svolgimento dell'Expo 2015. L'autrice desidera ringraziare Laboratorio Expo e il prof. Ugo Fabietti per la supervisione scientifica.

¹ Intellettuale e ambientalista indiana che ha acquisito fama mondiale grazie alle traduzioni di alcuni suoi libri in molte lingue di cui il più conosciuto è *Staying Alive* (tradotto in italiano per la prima volta nel 1990 con il titolo *Sopravvivere allo Sviluppo*). Molto nota soprattutto in Italia per la sua presenza mediatica e per il ruolo da lei ricoperto come vicepresidente di Slow Food. Il Garhwal Himalaya e il *Chipko* sono stati i tropici attorno cui si sono evolute le narrative ecologiste ed ecofemministe (cfr. nota a pag 19) dell'autrice. Le proteste del movimento contro la deforestazione e il ruolo delle donne del Garhwal sono presentati dall'autrice come esempi localizzati di opposizione ai modelli di sviluppo, o meglio di *malsviluppo* (Shiva 1988: 15).

² 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.

³ Come scrive Roland Barthes (1972: 143), “mith 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”. Implicito alla costruzione mitica del movimento è l’attribuzione di significati a eventi e pratiche che sembrano trascendere la dimensione spazio-temporale; liberato dal suo contesto, il *Chipko*, viaggia leggero. È in questo spazio di mitizzazione che si è innescato il coinvolgimento emotivo e politico della comunità urbana e internazionale.

⁴ Questa immagine è stata usata per la prima volta da Guha (1989: 178), uno dei più conosciuti storici dell’ambientalismo indiano, che 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 Sumi Krishna (1996: 161), riprendendo l’ispirazione di Guha, ci suggerisce che “the public profile has increasingly eroded the private face”.

⁵ *Tehri Bachao Andolan*, contro la costruzione della grande diga a tehri e *Beej Bachao Andolan*, il movimento di salvaguardia dei semi locali che dal villaggio Jardhagaon 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; ma anche Navdanya, centro diretto da Vandana Shiva a Dehra Dun, nel Garhwal).

⁶ L’area himalayana, con le due divisioni del Garhwal e Kumaon faceva parte, prima dell’indipendenza ottenuta nel 2001, dello stato dell’Uttar Pradesh con la capitale a Lucknow.

⁷ 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.

⁸ 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 il villaggio. (Cfr. HARC 1997: 7-15).

⁹ *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).

¹⁰ 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.

¹¹ 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).

¹² Mentre Chandi Prasad Bhatt, fondatore della DGSM, rimase per lo più sconosciuto al di fuori del 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.

¹³ Radhakrishna del Gandhi Peace Foundation di Delhi descrive il *Chipko* come "direct action in the best Gandhian spirit" (Mishra A., Tripathi S. 1978 *Chipko Movement*, Radhakrishna for people's action, New Delhi).

¹⁴ 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".

¹⁵ Con 'ecofemminismo' s'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.

¹⁶ 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. Dalla prospettiva dell'antropologia ecologica, la foresta del *Chipko* non è nulla di oggettivo o di esterno agli attivisti ma ha a che vedere, piuttosto, con l'ambiente percepito, con i significati immanenti, con la specificità delle relazioni performati in essa attraverso le pratiche quotidiane. La foresta che è al centro di un *Chipko* in evoluzione è prima di tutto, seguendo tale prospettiva teorica, *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) quanto collettive (come appartenenti ad una comunità di pratica, alla dimensione socializzata delle pratiche performati in un ambiente agri-culturale condiviso).

¹⁷ Sudesha Devi, Prasoon, Jardhari, Doom Neghi.

¹⁸ Si può leggere a tal riguardo anche una lettera mandata da alcuni attivisti di Tehri al direttore del *The Star* del 1 maggio 1996.

¹⁹ Si riferirono in particolar modo a Sunderlal Bahuguna e Vandana Shiva.

²⁰ 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).

²¹ 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.

²² 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.

BIBLIOGRAFIA

- 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
- 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 Puran 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.
- Barth R 1972, *Mythologies*, trad. di A. Lavers. New York, Noonday Press.
- Bhatt C.P. 1982, *Ecosystem of Central Himalayas*, Dasholi Gram Swarajya Mandal, Gopeshwar, Chamoli.
- Bora R.S. 1996, *Himalayan Migration. A study of the hill region of Uttar Pradesh*, Sage Publication, New Delhi.
- Cronon W. 1992, *Nature, History, Narrative: a Place for Stories*, in "Journal of American History", March, pp. 1-41.
- Das J.C. and Negi R.S 1983, *Chipko movement*, in Singh K.S. (ed.), *Tribal movements in India*, vol. II, Delhi.
- Gandhi M. K. 1962, *Village Swaraj*, Navajivan publishing house, Ahmedamad.
- Gandhi M. K. 1941, *Constructive Programme. Its meaning and Place*, Navajivan publishing house, Ahmedabad.
- Guha R. (1985), *Scientific Forestry and Social Change in Uttarakhand*, in "Economic and Political Weekly", vol. XX, special number, November 1985.
- Guha R. 1989, *Unquiet Wood, Ecological Change and Peasant resistance in the Himalaya*, Oxford University Press, New Delhi.

ISSN 2283-7949

GLOCALISM: JOURNAL OF CULTURE, POLITICS AND INNOVATION

2014, 1-2, DOI: 10.12893/gjcp.2014.1-2.12

Published online by "Globus et Locus" at www.glocalismjournal.net



Some rights reserved

- Guha R., Gadgil M. 1989, *State Forestry and Social Conflict in British India*, in "Past and Present", n° 123, pp. 141-177.
- 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., Martinez Alier J. 1997, *Varieties of Environmentalism. Essay on North and South*, EarthScan, London.
- 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-New York.
- Ingold T. 2001, *Ecologia della cultura*, a cura di Grasseni Ronzon, Meltemi, Roma.
- 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.
- 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.
- Kalland A., Persoon G. (eds.) 1988, *Environmental Movements in Asia*, in "Nordic Institute of Asian Studies", Curson Press, Oslo.
- Kunwar C. 1997, *The emancipated women-folk of Uttarakhand*, HARC and PRIA publications, Dehra Dun.
- Krishna S. 1996, *Environmental Politics. People's lives and development choices*, Sage, New Delhi.
- Mies M, Shiva V. 1993, *Ecofeminism*, Zed Books, London.
- Min-Ha T. 1989, *Woman Native Other; writing post-coloniality and feminism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Mitra A. 1993, *Chipko, an unfinished Mission*, in "Down to Earth", April 30.
- Mohanty C., Russo A., Torres L. (eds.) 1991, *Third world Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press.
- Narayan U. 1997, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminism*, Routledge, New York.
- Negi R.S. 1998, *Subsistence Strategies and Environment Management*, in Saraswati B, The cultural dimension of ecology, IGNC A and D.K. Printworld pvt. ltd, New Delhi.
- Sisodia V. and Sisodia A. 1975, *Socio-economic development of Garhwal Himalayas: problems and prospects*, Oxford University Press, New Delhi.
- Sharma K., 1983, *Women in struggle. A case study of the Chipko movement*, in "Journal of Women's Studies", vol. 1.
- Shiva V. 1995, *Monocolture della mente*, trad it. G. Ricoveri, 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, pp. 3-40.
- Spivak G.C. 2003, *Can the Subaltern Speak?*, in Nelson C., Grossberg L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Campaign, pp. 271-313.
- Weber 1988, *Hugging the trees the story of the Chipko movement*, Viking Press, New Delhi.