

## Mitopie ecologiste

Federica Riva

### Abstract

The article explores how peasant movements of the South aiming at a decentralised resources management have often been translated into myths that strengthen ecologist utopias. Building on the ethnographic research carried out in the Indian Himalaya, I analyse the ecologist narratives that have turned the *Chipko*, an indigenous movement against large scale commercial logging, into the icon of conservation and protection of the forest as an universal heritage. I show how the ecological symbolism could affect local and global environmental politics where, paradoxically, peasants disappear beyond a nature to protect.

**Keywords:** Mitopie, Ecology, Public Imaginary, Peasant Movements, Resource management, Environmental Politics

### Introduzione

L'immaginario ecologico, così come l'idea di ambiente e di paesaggio che implica, prende spesso ispirazione da eventi che, liberati dalla loro complessità storica e sociale, diventano simboli globali, miti appartenenti al regno della pura natura, delle essenze e dell'auto-evidenza. Come scrive Roland Barthes (1972:143), "myth acts economically: it abolishes the complexity of human acts, it gives them the simplicity of essences, it does away with all dialectics, with any going back beyond what is immediately visible, it organizes a world which is without contradictions because it is without depth (...) things appear to mean something by themselves"<sup>1</sup>

I movimenti contadini del Sud del mondo, spesso diretti a una gestione decentralizzata delle risorse naturali e al mantenimento del paesaggio locale come ambiente di vita e lavoro, sono diventati *mitopie*<sup>2</sup> di un pensiero ecologico globale:

---

<sup>1</sup> Barthes R. 1972, *Mythologies*, trad. di A. Lavers. New York, Noonday Press

<sup>2</sup> Per il concetto di *Mitopia* Cfr. Bellini P., 2011, *Mitopie tecnopolitiche, stato-nazione, impero e globalizzazione*, Milano-Udine, Mimesis.

attraverso una loro decontestualizzazione e l'attribuzione di significati ad eventi e pratiche che trascendono la loro dimensione spazio-temporale (mito), sono diventati metafore, strumenti retorici efficaci e di facile presa sull'immaginario collettivo in grado di influenzare comportamenti individuali e politiche ambientali diretti ad una trasformazione della realtà (utopia). La visibilità e il coinvolgimento emotivo di un auditorio internazionale rappresentano un'arma a doppio taglio per i movimenti contadini locali. Entrare nelle reti mediatiche di un palcoscenico globale se consente di assumere maggiore peso politico e quindi di alimentare la speranza di vedere accolte le proprie richieste di giustizia sociale, tuttavia richiede spesso anche la capacità di affrontare il processo di smaterializzazione che vi è connesso, per divenire simboli di valori universalmente condivisi all'interno dell'immaginario ecologista. È per mezzo di questo processo di mitizzazione che le lotte per la difesa dell'ambiente come bene comune sono spesso tradotte dai movimenti ecologisti (per lo più legati ad un contesto urbano e occidentale) come utopia conservazionista, di protezione della natura dall'intervento umano. L'aspetto più interessante di questo processo di traduzione culturale è l'influenza reciproca fatta di continui rimandi tra movimenti locali e immaginari globali, retoriche ecologiste e politiche ambientali nazionali; un processo di simbolizzazione che, come presenterò nel corso dell'articolo, ha spesso effetti paradossali a livello locale.

Per analizzare il divenire *mitopia* ecologista dei movimenti contadini mi affiderò all'etnografia del *Chipko* (dall'hindi "abbracciare", dalla strategia di resistenza passiva che consisteva nell'abbracciare gli alberi per impedirne l'abbattimento), un movimento contro la deforestazione sorto negli anni '70 nell'area del primo Himalaya Indiano<sup>3</sup> e che è diventato un'icona ecologista viva ancora oggi dopo mezzo secolo dalla sua insorgenza. Il *Chipko* è un caso etnografico che trovo particolarmente utile al fine di analizzare le modalità di simbolizzazione e mitopie del pensiero ecologista. Infatti proprio negli anni della sua nascita, si assiste a una diffusione mediatica del giornalismo ambientalista, causa ed effetto di un crescente

---

Bellini sostiene che la mitopia sia una modalità di pensiero, comprensione e rappresentazione del mondo tipica della modernità e che emerge a livello planetario in seguito alla diffusione della comunicazione di massa. Nella mitopia il mito come modello esplicativo del reale in cui prevalgono l'attività immaginativa, affettiva ed emozionale e l'utopia, animata invece da uno spirito performativo in cui le immagini sono subordinate al perseguimento di un ideale e alla trasformazione della realtà, si fondono diventando modalità privilegiata di spiegazione del reale e di azione su di esso. La *mitopia* è una forma di simbolizzazione in cui perde senso la tradizionale dicotomia tra pensiero mitico ed utopico e dove l'immaginazione collettiva e l'aspirazione trasformativa e demiurgica sono in costante interazione tra loro. Per questo motivo considero la *mitopia* un efficace strumento di analisi antropologica soprattutto per quanto riguarda i movimenti contadini del Sud che, a partire dagli anni '70, son diventati parte di un immaginario ecologista globale finalizzato alla trasformazione della relazione tra esseri umani e la natura.

<sup>3</sup> Il *Chipko* si è diffuso in numerosi villaggi 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.

interesse da parte di un pubblico urbano e intellettuale per la *difesa della natura*, che si nutre di retoriche ecologiste di facile diffusione. Le notizie che riguardavano l'ambiente non avevano bisogno di rispondere a nessuna forma precisa di *expertise*; la *natura* era diventata il principale oggetto di parola, scorporata da più ampi scenari di sviluppo, sussistenza, agricoltura, conoscenza, quotidianità (e tutto ciò che, come si chiarirà successivamente trasforma l'ambiente in paesaggio). Il coinvolgimento emotivo dell'auditorio era diventato l'obiettivo principale della comunicazione stampata e lo strumento per farlo in modo efficace consisteva nella creazione di miti per mezzo di pregiudizi ecologici. I simboli e le metafore furono così strumenti retorici efficaci e di facile presa sull'immaginario collettivo, omettendo l'aspetto di critica culturale implicito nei movimenti ambientalisti.

Un altro aspetto che rende la storia di simbolizzazione del *Chipko* particolarmente interessante consiste nell'importanza del fattore di genere che ha facilitato la diffusione e presa emotiva del movimento al di fuori dei confini himalayani, in contesti geografici, culturali ed ecologici radicalmente altri. Qui intendo presentare la dissonanza tra la storia agraria del primo Himalaya indiano che ha portato le donne a prendere parte al movimento contro il disboscamento e le narrative ecologiste che hanno tradotto la loro presenza con il simbolismo di un mondo femminile intimamente connesso alla natura e animato da uno spirito conservazionista. La traduzione ecologista della questione di genere ha sicuramente contribuito a far sì che l'evento di protesta entrasse nel regno del mito. Queste forme di simbolizzazione non sono il risultato di un'appropriazione unilaterale: la traduzione ecologista del *Chipko* è stata strategicamente alimentata da attivisti e intellettuali locali che si sono affermati come portavoce in lingua inglese del movimento, come Vandana Shiva<sup>4</sup> e Sunderlal Bahuguna<sup>5</sup>. Le narrazioni progressivamente elaborate per portare il *Chipko* all'interno dell'arena globale e per avere un forte impatto mediatico hanno rafforzato una rappresentazione del movimento facilmente assimilabile dalle visioni ecologiste di natura e genere. Per avvicinare le foreste himalayane al resto del mondo, le si è irrimediabilmente smaterializzate e allontanate dalle comunità locali, dalla concretezza delle loro lotte per diventare patrimonio universale da conservare.

---

<sup>4</sup> 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 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* (cfr. Shiva V. 2002 *Terra Madre, Sopravvivere allo sviluppo*, Torino, Utet, p.15).

<sup>5</sup> 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.

Una delle caratteristiche della mitopia consiste nel suo essere performativa: non è solo orientata all'interpretazione della realtà attraverso la "propria sintassi di riferimento", ma la realtà stessa acquisisce significato in relazione ad una sua trasformazione<sup>6</sup>. Il mito quindi interagisce con l'interpretazione della storia e si costituisce a simbolo-icona per valori e azioni condivise nella direzione di un futuro immaginato. L'utopia ecologista ha animato opinioni pubbliche e indirizzato politiche ambientali, sia a livello globale che locale, portando spesso allo scontro con le popolazioni locali e la loro visione di gestione delle risorse naturali.

Il valore comparativo dell'analisi antropologica consente quindi di mettere in evidenza come le strategie di simbolizzazione messe in atto nella rappresentazione ecologista del *Chipko* non si limitino al contesto himalayano. Intendo in questo caso servirmi della metodologia etnografica per l'analisi del caso del *Chipko* come strumento comparativo di riflessione sui processi di egemonia culturale messi in atto dalle prerogative conservazioniste di alcuni discorsi ecologisti. 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 d'insorgenza del *Chipko*. La partecipazione alla quotidianità con le donne che mi ospitavano mi ha consentito di avvicinarmi alla "foresta del Chipko" a partire dalle pratiche di sussistenza di cui sono le quasi esclusive responsabili. Inoltre 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".<sup>7</sup>

L'intento dell'articolo non consiste nel delegittimare il pensiero ecologista (che tra l'altro è caratterizzato da molte sfumature differenti). Al contrario, proprio perché deve essere considerato come un movimento importante nelle dinamiche sociali e politiche ambientali attuali, utilizzando come strumento di analisi il concetto filosofico di mitopia, si può efficacemente contribuire sul piano antropologico alla riflessione sulle dinamiche di egemonia culturale messe in atto dalle narrative riguardanti la conservazione e protezione della *natura*.

### **Movimenti contadini per il diritto locale alle risorse**

Per comprendere le strategie narrative che hanno reso il *Chipko* una mitopia ecologista, è necessario ripartire dal contesto locale, dalle motivazioni antropologiche e politiche che hanno dato forma alla protesta contadina. Il movimento contro la

---

<sup>6</sup> Cfr. Bellini P. 2011, pp. 53-54.

<sup>7</sup> *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 Jardhargaon 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, ai piedi del primo Himalaya indiano.

deforestazione affonda le proprie radici negli anni '60 quando, in seguito alla guerra di frontiera con la Cina, fu interrotto il commercio trans-himalayano che costituiva un importante fattore economico a livello locale. Furono sviluppate, soprattutto ai fini di un controllo militare dell'area di confine, le vie di comunicazione tra aree himalayane e gli adiacenti distretti di pianura. La connessione stradale, consentendo il trasporto di materie prime, portò a una crescente pressione sulle risorse forestali da parte di agenzie governative e imprese commerciali concentrate nell'area urbanizzata della pianura. Il flusso gravitazionale delle risorse dalla montagna alla pianura industrializzata acuì lo scontento delle comunità locali per le politiche governative di gestione forestale che favorivano in modo esplicito un'economia percepita dalle comunità locali come esterna e competitiva. La pratica istituzionalizzata di sfruttamento forestale, infatti, consisteva nella concessione da parte del Dipartimento forestale dell'Uttar Pradesh<sup>8</sup> di diritti d'uso della foresta a privati (per lo più grosse industrie delle aree urbane di pianura), attraverso un sistema di vendita all'asta. Gli abitanti dei villaggi si trovarono a dover affrontare le limitazioni radicali imposte dal Dipartimento Forestale al loro diritto d'uso consuetudinario della foresta che, anche per la scarsa disponibilità di terra coltivabile, è ancora oggi una risorsa cruciale nell'economia di sussistenza locale. Il confluire delle numerose proteste diffuse nei villaggi, che rispondevano d'urgenza alle politiche forestali attraverso dimostrazioni spontanee, in un vero e proprio movimento con obiettivi e strategie di lotta comuni si può far risalire al 1972 nel distretto montano di Chamoli quando il senso d'ingiustizia sociale e di conflitto di interessi nella gestione della foresta percepito dagli abitanti raggiunse il suo culmine.

Il Dipartimento Forestale rifiutò la richiesta avanzata da una piccola cooperativa locale (*Dasholi Gram Swarajya Mandal – DGSM-Dasholi village self reliance Cooperative*)<sup>9</sup> di abbattere dieci frassini per la costruzione di gioghi leggeri adattati alla razza di buoi montani (varietà molto più piccola rispetto ai buoi di pianura), conferendo invece 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. Abbracciare gli alberi per impedirne l'abbattimento, strategia di

---

<sup>8</sup> L'area himalayana dell'India del Nord fece parte dello stato dell'Uttar Pradesh fino a quando nel 2000 ottenne l'indipendenza sotto il nome di Uttarakhand, dando luce al ventisettesimo stato della Repubblica Indiana.

<sup>9</sup> 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. 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.

lotta che caratterizzò l'evento, divenne il simbolo del movimento sotto il cui nome ("Chipko" dall'hindi "abbraccia") iniziarono a confluire le numerose proteste dei contadini himalayani. A partire da quel momento, si aprì la strada all'auto-riconoscimento collettivo grazie a una sua definizione nominale e all'adozione di una strategia condivisa.

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, l'emigrazione maschile diventò una strategia economica indispensabile per colmare la distanza crescente tra la produzione di sussistenza e i bisogni di consumo. La trasformazione delle dinamiche demografiche connesse alla migrazione maschile ha modificato le relazioni lavorative che sostengono il fragile equilibrio dell'economia rurale himalayana. Studi sulla realtà economica del Garhwal Himalaya<sup>10</sup> hanno messo in evidenza 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. Sono le donne che, a differenza di quanto ci si potrebbe immaginare secondo il simbolismo di genere occidentale, sono diventate gli unici soggetti a generare sussistenza attraverso la relazione con l'ambiente (agricoltura e allevamento, ma anche la raccolta delle risorse forestali sotto forma di combustibile, acqua, foraggio, erbe medicinali e commestibili etc.). Non stupisce quindi che il movimento contro le politiche governative e l'uso commerciale della foresta, che rendevano sempre più arduo il lavoro di sussistenza, vedesse tra le proprie fila soprattutto donne.

### **Narrative ecologiste e mitopie**

Per avvicinarsi alla progressiva trasformazione del *Chipko* da pratica locale di protesta contro le politiche forestali a mitopia ecologista, è importante riconoscere le narrative che hanno facilitato la sua traduzione da questione politica di partecipazione attiva delle comunità rurali nella gestione delle risorse locali a un simbolo globale di protezione e conservazione della natura.

Secondo Sunderlal Bahuguna, attivista noto nell'area di Tehri, che per il suo carisma e per la sua conoscenza dell'inglese è diventato un portavoce del *Chipko* con

---

<sup>10</sup> Cfr. 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*, London-New York, Routledge, pp. 181-207.

notevole visibilità mediatica a livello internazionale, le politiche forestali responsabili del deterioramento dell'ambiente himalayano erano il sintomo di una visione antropocentrica della natura intrinseca nella civilizzazione industriale moderna che fa delle persone i "macellai della terra".<sup>11</sup> La ricostruzione mediatica proposta da Bahuguna è animata da un'utopia globale: la vita dei contadini e delle contadine himalayani, strappata dal contesto diventa 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, come scrive Bahuguna, "non è più semplicemente un movimento per proteggere alcuni alberi ma un tentativo da parte delle persone di ristabilire una relazione armonica tra uomo e natura"<sup>12</sup>. Il *Chipko*, diventa mito condiviso per un'utopia comune.

L'altro personaggio di fama internazionale che ha contribuito all'entrata del *Chipko* nell'immaginario ecologista è Vandana Shiva. Rappresentato nelle sue narrative come movimento femminile di salvaguardia della natura contro un rampante sfruttamento economico (maschile) della foresta, 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. Attraverso l'astrazione del movimento dal contesto storico, sociale, ambientale in cui prende forma, la teorica indiana fa del *Chipko* un'icona ecologista globale, simbolo di opposizione alla marginalizzazione della donna e alla violazione della natura. La genealogia storica del *Chipko* è ricondotta dall'autrice a un personaggio mitico del Rajasthan del XVII secolo: Amrita Devi che, secondo la leggenda, morì abbracciando gli alberi destinati alla costruzione del palazzo del *Maharaja* di Jodhpur. Si narra che il suo martirio per la difesa degli alberi fece dilagare la protesta culminando nella vittoria finale con la rivoluzione interiore dello stesso *Maharaja*. "Inizia da questo evento", scrive Shiva, "la storia documentata del *Chipko*". L'eredità storica del *Chipko* tracciata dall'autrice mette in atto una strategia che anima molte narrative ecologiste: l'autodefinizione si affida alla presa a prestito di un lignaggio, la ricostruzione della propria storia si ricollega a una genealogia mitica che trascende tempo e spazio. Nel caso specifico, la costruzione di una continuità storica tra il Rajasthan del XVIII secolo e l'area himalayana dell'Uttar Pradesh del XX secolo è finalizzata a dare consistenza storica e culturale a una "visione cosmologica indiana"<sup>13</sup> a una presunta coscienza ecologica indigena, parte di una cultura indù precoloniale, di cui le donne del *Chipko* diventano simboli viventi.

È nella sua interpretazione mitica 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.

---

<sup>11</sup> Cfr. Bahuguna S. 1980, *Chipko*, Tehri Garhwal, Silyara (ciclostilato), p. 18.

<sup>12</sup> Cfr. Bahuguna S. 1980, *Her Story: Women's non-violent Power in the Chipko movement*, in *Manushi* n°6, New Delhi, p. 6.

<sup>13</sup> Shiva V. 2002, *Terra Madre, Sopravvivere allo sviluppo*, Torino, Utet, p. 70.

Le “donne del Chipko”, astratte dal loro ambiente di vita, diventano un “pool genetico-intellettuale delle categorie ecologiche di pensiero e di azione”<sup>14</sup>, una fonte d’ispirazione per una rinnovata coscienza ecologica, immagini d’ispirazione morale per azioni collettive globali. Nelle narrative di Shiva, il *Chipko* legittima il movimento ecologista globale; “è utile per ricordarci che quello che facciamo non percorre cammini inediti: altri li hanno seguiti prima di noi”.<sup>15</sup>

## **Il ritorno locale dell’utopia ecologista**

Il conflitto tra gli attivisti locali e i personaggi pubblici che hanno diffuso il *Chipko* oltre i propri confini geografici, linguistici ed ecologici, si è radicalizzato in seguito al materializzarsi di un nuovo paesaggio locale, frutto della traduzione conservazionista del movimento, della visibilità mediatica e delle conseguenti politiche governative. In sintonia con le narrative ecologiste di Bahuguna, il Governo Indiano<sup>16</sup>, attraverso il *National Forest Policy* del 1985, ricostruì 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”.<sup>17</sup> 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: il “Forest conservation act” del 1980, emendato otto anni dopo,

---

<sup>14</sup> Idem, pag. 58.

<sup>15</sup> Idem, pag. 70.

<sup>16</sup> Cfr. Government Of India 1985, *National Forest Policy*, Ministry of Environment, New Delhi.

<sup>17</sup> 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 forestali. 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”.



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 a incarnare la coscienza morale ed ecologica della nazione<sup>18</sup>. In seguito all'Indian Conservation Act del 1980 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 coloniali di "gestione scientifica" della foresta<sup>19</sup>. 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*<sup>20</sup> mentre il restante 13,6% viene coperto dalla *Village Forest*, di libero accesso agli abitanti.

La rappresentazione mitica del movimento funzionale alla legittimazione dell'utopia ecologista ha offuscato le richieste di giustizia sociale che animarono le proteste dei contadini himalayani aprendo la strada a politiche di centralizzazione nella gestione della foresta come bene nazionale, da proteggere, paradossalmente, dalle pratiche consuetudinarie degli abitanti. In seguito al connubio tra utopia ecologista e politiche ambientali, i contadini e contadine del primo Himalaya sono scomparsi dietro agli alberi da proteggere; le loro lotte rubate al paesaggio locale per diventare simboli viventi dell'unione umana con una natura universale.

---

<sup>18</sup> 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 del Revenue Department, il diritto consuetudinario d'uso dei contadini veniva limitato al 12% della superficie boschiva.

<sup>19</sup> Cfr. Gadgil M., Guha R. 1994, *Ecological Conflicts and the Environmental Movement in India*, in *Development and Environment: Sustaining People and Nature*, Oxford & Cambridge, ed. Gahi Dharam. Blackwell; Guha R. 1985, *Scientific Forestry and Social Change in Uttarakhand*, in *Economic and Political Weekly*, vol XX special number November.

<sup>20</sup> 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**

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.

Barth R 1972, *Mythologies*, trad. di A. Lavers. New York, Noonday Press

Bellini P., 2011, *Mitopie tecnopolitiche, stato-nazione, impero e globalizzazione*, Milano-Udine, Mimesis.

Cronon W. 1992, *Nature, History, Narrative: a Place for Stories*, in *Journal of American History*, March, pp. 1-41

Gadgil M., Guha R. 1994, *Ecological Conflicts and the Environmental Movement in India*. in *Development and Environment: Sustaining People and Nature*, Oxford & Cambridge, New Delhi ed. Gahi Dharam Blackwell

Guha R. (1985), *Scientific Forestry and Social Change in Uttarakhand*, in *Economic and Political Weekly*, vol XX special number November 1985.

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. 2000, *Culture and the Perception of the environment*, in Croll, Parkin (eds), *Bush forest farm: culture, environment and development*, Routledge, London-NY.

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.

Mohanty C., Russo A., Torres L. (eds) 1991, *Third world Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press

Shiva V. 1995, *Monocolture della mente*, trad it. Ricoveri G., Bollati Boringhieri, Torino.

Shiva V. 2002, *Terra Madre, Sopravvivere allo sviluppo*, Utet, Torino.

Shivaramakrishnan K. 1995, *Colonialism and Forestry in India*, in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 37, n 1, Cambridge University Press, pp- 3-40.

