

NATURA E CONFLITTI IN TEMPO DI PACE IN INDIA. IL CASO UTTARAKHAND/UTTARANCHAL

Serena Lazzarin

Università di Pisa

Riassunto

Una riflessione sul processo che ha portato l'India a risemantizzare il significato, variegato ma sempre improntato al rispetto per la vita, della relazione tradizionale Uomo/Natura, spiega in buona parte, al di là delle contingenze politico-strategiche, come la scelta nucleare dell'India hindu del BJP abbia incontrato una larga approvazione popolare. La colonizzazione britannica determinò la reificazione della Natura in senso moderno, trasformando la foresta in risorsa economicamente apprezzata, avviando un processo di rapida rottura degli antichi equilibri Uomo/Natura. La vastità e complessità del problema ambientale nell'India contemporanea sembra essere preoccupazione di pochi. Come nei paesi occidentali, l'ecologia è un impegno possibile solo per i piccoli gruppi urbani fortemente coscienti dei pericoli gravissimi cui è esposto il loro paese, dall'inquinamento atmosferico, al dissesto idro-geologico, alla siccità e desertificazione sino al nucleare ed alla bomba custodita nella loro terra. Le masse non sono consapevoli se non in minima misura dei rischi ambientali connessi al nucleare e sono facilmente attratte da politiche di potenza internazionale.

1. INTRODUZIONE

Nel 1997 conclusi l'introduzione alla tesi di laurea¹ con queste semplici parole: “[...] in un paese con grossi problemi economici, finanche di sopravvivenza delle larghe fasce sociali marginali, la salvaguardia dell'ambiente è destinata ad essere secondaria, dimostrando come la relazione Uomo - Natura della tradizione sia scomparsa del tutto a livello di politiche e governo.”

Una previsione forse scontata, avverata appieno dai fatti del maggio 1998, i venti giorni in cui la comunità internazionale si svegliò ad una nuova deterrenza atomica, una sfida fra vicini storici e geografici, India e Pakistan², già impegnati in tre guerre ufficialmente dichiarate dal 1947, distribuite nell'arco di cinquant'anni di continua ostilità lungo le creste himalayane del Kashmir.

Sono processi visibili in tempo di pace quelli che preparano la scelta della bomba nucleare; processi politici e strategici, economici e sociali, soprattutto processi di rottura degli equilibri dinamici che caratterizzano la Natura.

L'India ha compiuto questo cammino sino in fondo, elevandosi a protagonista di una nuova anacronistica deterrenza nucleare in competizione con Cina e Pakistan. Le originali concettualizzazioni che l'India ha prodotto sul rapporto tra Uomo e Natura spiccano nei volumi degli storici dell'ambiente e degli ecologisti indiani e stranieri, ma sono fantasmi vaghi negli atti del vissuto quotidiano. La notevole esperienza del Chipko

¹ Serena Lazzarin, *Uomo e Natura: rottura degli equilibri e movimenti di recupero organico in India*, tesi di laurea in Storia ed Istituzioni dell'Asia, Università di Trieste, Gorizia, 1997.

² La “sfida” riguarda anche la Cina; ricordiamo che nel 1962 la Cina sconfinò in territorio indiano, ritirandosi dopo alcuni scontri armati in cui prevalse nettamente sull'impreparato esercito indiano.

Andolan, movimento contadino e urbano per la tutela dell'uomo-nella-foresta, trascinato di volta in volta da letture parziali nell'ambientalismo, nel femminismo, nel regionalismo, ha fatto leva anche sulla coscienza del rispetto sacrale per la Natura presente nel mondo rurale indiano hindu. L'entusiasmo internazionale per quello che è stato considerato il primo movimento autoctono in difesa dell'ambiente in India non ha salvato il Chipko dal naufragio nell'oblio spinto sino al deluso rancore nei confronti di alcuni suoi *leader* riconosciuti tali a livello internazionale.

Riflettere sul processo che ha portato l'India a risemantizzare il significato, variegato ma sempre improntato al rispetto per la vita, della relazione tradizionale Uomo/Natura, spiega in buona parte, al di là delle contingenze politico-strategiche, come l'India hindu del BJP abbia (almeno nei roboanti proclami governativi) "imparato ad amare la bomba"³.

2. "INDIA IS NOW A NUCLEAR WEAPON STATE..."⁴

Nel maggio 1999 i quotidiani indiani ospitarono una campagna stampa del fragile governo di coalizione guidato da Atal Behari Vajpayee, leader del Bharatya Janata Party. Apparvero intere pagine intitolate: "*What wrong did this man do?*", "Cosa ha fatto di sbagliato quest'uomo?", il Primo Ministro, s'intendeva. In sei punti, sotto forma di provocatoria domanda retorica, erano di seguito elencati i grandi risultati del nuovo governo allo scadere del suo primo anno di vita; la prima "affermazione interrogativa" era la seguente: "*Established India's self-respect by conducting the Pokhran blasts?*". Potremmo tradurre liberamente: "Non ha forse consolidato l'orgoglio indiano attraverso le esplosioni di Pokhran?"

Pokhran è il nome della località sita nel deserto del Thar, nel Rajasthan occidentale dove furono effettuati nel maggio 1998⁵ i test atomici che dichiararono al mondo l'India potenza nucleare. L'annuncio, dato con orgoglio, destò preoccupazione e scompiglio nella comunità internazionale e spinse il Pakistan all'immediata rappresaglia: a fine maggio⁶, effettuando analoghi test, il Pakistan dimostrò di possedere la tecnologia necessaria alla fabbricazione della bomba nucleare.

Vajpayee offrì alla comunità internazionale, quale spiegazione del plateale gesto, la vecchia filosofia della deterrenza, la necessità di armarsi per contenere il pericolo cinese. La lettera in cui, al limite del semplicismo strategico ammantato di ben poca diplomazia, Vajpayee giustificava a Clinton la scelta della bomba, fu pubblicata diffusamente dalla stampa tanto statunitense quanto indiana, suscitando le reazioni ostili della Cina⁷.

La questione del nucleare o, meglio, della bomba nucleare, dell'esibizione di muscoli tra i due vicini del sub-continente indiano sotto gli occhi del gigante cinese, deve essere compresa nel rinnovato scenario internazionale successivo al superamento

³ Il paradosso della situazione indiana invita una libera citazione da Peter George, *Il Dottor Stranamore. Ovvero: come ho imparato a non preoccuparmi e ad amare la bomba* (Mondadori, Milano 1971).

⁴ V. oltre, nota n. 9.

⁵ I test furono in totale cinque: due effettuati il giorno 11 e tre il successivo 13 maggio a trecento metri di profondità nel deserto; C. Smith, *Cina-India-Pakistan. Il triangolo della bomba*, in *Limes* n° 2/98 "La bomba globale", pp. 23-32.

⁶ I test pakistani, di minore potenza, furono effettuati a Chagai, nel Balucistan occidentale, cinque il giorno 28 ed altri due il 30; C. Smith, *ibidem*.

⁷ La lettera di Vajpayee al Presidente B. Clinton data 11 maggio 1998. Il *New York Times* la rese pubblica il giorno 13; *Frontline* 21 Maggio 1999, p. 24.

del bipolarismo. La crisi delle borse e delle economie asiatiche delle “tigri” del Sud-Est asiatico, cioè la crisi di un modello di sviluppo fortemente apprezzato dall’Occidente, i tentativi di dialogo dell’amministrazione Clinton con la Cina, hanno creato le condizioni ottimali per una crescente sfiducia nei confronti degli Stati Uniti, accompagnata da una diffusa percezione di marginalità internazionale, rafforzata dal rifiuto di ammettere l’India nel Consiglio di Sicurezza dell’ONU con un seggio permanente.

La bomba nucleare non è soltanto un’arma della deterrenza; è un’arma contro l’umanità. Ci interessa ora capire come l’India, in particolare l’India hindu, ricca di una grande tradizione di rispetto per la sacralità della vita/Natura, sia giunta ad amare la bomba. È un’analisi che offre gli spunti per comprendere come il grande elettorato indiano si relazioni alla politica del nucleare alla quale la popolazione italiana ha rinunciato per ragioni essenzialmente ecologiche.

Una dichiarazione del Primo Ministro Vajpayee ad India Today del 25 maggio 1998 racchiude in modo significativo alcuni punti salienti dei processi di rottura degli equilibri/ diffusione del conflitto in esame: “*India is now a nuclear weapon state... (T)he tests ... have given India shakti⁸, they have given strenght, they have given India self-confidence⁹*”.

Il BJP pesca a piene mani dal lessico gandhiano: *self-respect*, *self-reliance*, dando a tali concetti un significato assai lontano da quello originario. La *shakti*, inoltre, diviene potere distruttivo addomesticato dall’uomo, l’esibizione della forza fine a sé stessa.

È significativo ricordare, per capire in che modo il governo ricerchi il consenso popolare attraverso la bomba, che l’anniversario degli esperimenti, nel 1999, è stato celebrato sotto le due denominazioni di “*Technology Day*” e “*National Resurgence Day*”: tecnologia, potenza, nazionalismo. Non solo: l’India hindu che costruisce e fa esplodere la bomba nucleare appare dimentica delle politiche di non allineamento di Nehru; ribadiamo, su un piano antropologico, filosofico e religioso, che la scelta nucleare è una macroscopica negazione dei valori caratterizzanti la relazione tra Uomo e Natura nell’India hindu¹⁰.

⁸ V. oltre, nota n. 16.

⁹ Prabhu Chalwa, 25 maggio 1998, intervista rilasciata dal Prime Minister’s Office il 15 maggio 1998, in N. Ram, “What wrong this man do?”, Frontline 21 Maggio 1999, p. 22.

¹⁰ Nel termine hindu entrano a pieno titolo anche Buddismo e Giainismo, per quanto attiene alle caratteristiche tradizionali del rapporto Uomo/Natura. Il mondo islamico, diversamente, manca delle premesse proprie a quello hindu che avrebbero potuto far nascere un rapporto profondo e articolato dell’uomo con la Natura. L’idea che prevale è quella del dominio, del servizio della Natura ai bisogni dell’uomo. Si pensi al Paradiso coranico: un giardino oltremondano dipinto come un parco rinascimentale, ordinato secondo le geometrie del bello umano, niente a che vedere con una foresta! Solo la santità umana, quella di un *sufi*, può rendere un albero (che quasi sempre si associa al *sufi* proteggendone la tomba) oggetto di culto, luogo di pellegrinaggio. Ed analogamente una confraternita rispetterà il territorio delle tombe, i luoghi della preghiera. E’ chiaro che la Natura può possedere solo una sacralità mediata dalla santità umana. L’Islam non “sufico” dà scarso rilievo al rapporto tra uomo e Natura.

3. UOMO E NATURA IN INDIA: CENNI

3.1. Dharma-mondo

Sul rapporto tra Uomo e Natura l'Occidente riflette e teorizza da tempo immemore; la relazione in esame è di tipo culturale: porla (e in chiave problematica) presuppone l'aver fatto esperienza di una separazione "storica". In India questa consapevolezza, mediata dalla colonizzazione britannica, è una scoperta recente, tuttavia con caratteristiche proprie, indiane per alcuni aspetti che ci rivelano un modo diverso dal nostro di porsi di fronte alle questioni ambientali.

Il mondo indiano ha prodotto diverse e originali concettualizzazioni rispetto ai contenuti del rapporto Uomo-Natura; premettiamo che l'accezione del termine Natura più adatta al contesto indiano è quella di Foresta. Il termine *Aranya*, presente nei Veda più antichi, è tradotto con Foresta, ma significa etimologicamente "altro dal villaggio", il non-umano, perciò stesso temibile. La negazione non implica radicale opposizione, bensì una graduale scala gerarchica di differenziazioni manifeste.

La Foresta è parte del Dharma, la totalità vivente in ogni sua parte, il mondo dell'esistente quindi vivo costituito di relazioni distribuite secondo una data gerarchia, tutte improntate alla necessità che scaturisce dalla manifesta esistenza e dal rispetto dovuto alla vita.

Nel Dharma-mondo vi è unità senza soluzione di continuità di ogni elemento apparentemente differenziato: l'umano, l'animale, il vegetale e il minerale trapassano l'uno nell'altro secondo l'ordine dettato da impurità e purità relative, prive di un referente di purezza assoluto. In pratica, tuttavia, l'uomo è cosciente dell'esistenza di una frattura che la diversità stessa delle forme manifesta.

Il termine sanscrito più vicino al nostro latino Natura¹¹ è *Prakriti*. "Prima natura materiale; lo stimolo a produrre... possiede immanente la qualità della produttività. La *prakriti* viene personificata come principio femminile attivo attraverso il quale giunge a manifestarsi l'inattivo principio maschile del cosmo. La loro unione dà origine alla Natura e alla sua duplice funzione di generazione e di distruzione, momenti necessariamente interdipendenti. In tal modo tutti i canoni etici si vengono a trovare al di fuori della sfera delle leggi della Natura"¹². Il mito della creazione seconda del *Purusha*¹³, l'Uomo universale dal cui corpo immolato in sacrificio emergono i quattro *varna*¹⁴ costitutivi della società indiana ideale, definisce per se stesso *Prakriti* quale non-*Purusha*. *Prakriti* non corrisponde dunque all'occidentale "Natura": ad essa l'Uomo è gerarchicamente anteposto e da essa l'uomo viene coscientemente escluso, ma non allontanato o estraniato; in quanto realtà tangibile non umana, né umanizzata, la Natura è dunque Foresta.

¹¹ Nel senso di "fondamento dell'esistenza materiale degli uomini e delle cose, anche inanimate", G. D'Anna, *Dizionario Italiano Ragionato*, Sintesi, Firenze, 1989.

¹² V. voce "Prakriti" in M. e J. Stutley, *Dizionario dell'Induismo*, Ubaldini Editore, Roma, 1980.

¹³ L'inno X.90 del *Rg Veda*, il *Purusha-Shukta*, descrive il sacrificio del Purusha, prototipo di tutti i sacrifici: dal corpo smembrato del Purusha emergono i quattro *varna* e le forze della natura: i bramani dalla bocca, gli kshatrya dalle braccia, dalle cose i vaishya e dai piedi gli shudra. Dalla mente emerge la luna, dal respiro il vento, dall'ombelico l'atmosfera, dalla testa il cielo e così via; *ibidem*, v. voce "Purusha".

¹⁴ I *varna* ("colori") sono una divisione ideale e teorica della società; il sistema delle *jati* (le caste) ne costituisce il corrispettivo empirico.

Dai Veda¹⁵ più antichi, i testi della Rivelazione hindu, emerge una Natura/Foresta dove hanno libera azione le energie non umane del vento, dell'acqua, del fuoco e del fulmine che progressivamente assumono fattezze di divinità. La Foresta è il territorio del non umano su cui l'uomo non ha controllo e signoria, che egli contempla tributandole rispetto sacrale in quanto vita. La foresta si definisce come luogo fisico e metaforico delle ambivalenze della *shakti*¹⁶, l'energia vitale e impersonale (principio femminile, poi dea e dee) della creazione e della distruzione. La foresta è *Aranya*, l'altro sconosciuto e temibile, spazio inesplorato e sacro, luogo della rivelazione vedica. I *Rishi*, mitici veggenti dai poteri a volte non inferiori a quelli delle divinità, vivono come selvaggi eremiti nelle foreste. I *Rishi* incarnano la mediazione necessaria alla relazione Uomo/Foresta; in *Aranya* raccolgono la *Shruti*, la Rivelazione nell'ascolto, destinata ad un'umanità separata dal villaggio. E' probabile che a fare di *Aranya* il santuario della non violenza siano stati in origine proprio coloro che sceglievano di abbandonare la vita di villaggio per l'ascesi. La loro presenza non poteva essere gradita agli altri uomini: rifiutavano le regole comunitarie, proponevano l'abbandono delle occupazioni materiali che sole potevano consentire la sopravvivenza. Era naturale che la loro scelta dovesse portarli anche fisicamente lontano da quell'organismo umano rispetto al quale rappresentavano un elemento di frattura, deviando dai tradizionali modelli di comportamento sociale.

La mediazione tra Uomo e Foresta, tra mondano e sacro, entra nel villaggio con il Bramino, l'officiante del rito spesso svolto al confine del villaggio, al limitare della foresta. Il "*Gayatri mantra*"¹⁷ (o "*Surya Namascar*") è l'antichissimo inno e rito con cui i bramini risvegliano il sole e rendono grazie per la sua luce dispensatrice di vita all'inizio di ogni giorno: separata dagli uomini ordinari, la Natura viene avvicinata solo da coloro che possiedono il sapere necessario per entrare in comunicazione con essa; senza la mediazione, non c'è nemmeno la relazione.

Mentre il Bramino è custode del *Dharma* tra gli uomini, il Rinunciante legittima il *Dharma* mondano "oltre" il mondo degli uomini. Egli è l'uomo-individuo, che sa di essere non-natura, e di non potersi confondere con nessun altro vivente: questa consapevolezza deve venire superata per consentirgli la liberazione. La foresta è così massimamente funzionale a *moksha*¹⁸ e con ciò consente la ricomposizione dei quattro fini nell'unico *Dharma*. La violenza è bandita da *Aranya* perché il rinunciante vuole sottrarsi alle spire avvolgenti del *karman*¹⁹.

¹⁵ Il Veda (letteralmente "conoscenza") comprende quattro *samhita*, o raccolte: il Rg Veda, la più antica, costituita di canti e inni di lode; il Sama Veda, melodie usate dal sacerdote officiante il sacrificio; lo Yajur Veda, compendio di formule sacrificali suddivise in due libri, lo Yajus Nero e lo Yajus Bianco; infine, l'Atharva Veda, insieme di miti e leggende arcaiche. Brahmana (manuali ad uso dei sacerdoti aggiunti posteriormente ad ognuno dei quattro Veda), Aranyaka e Upanishad completano la copiosa mole della conoscenza sacra rivelata hindu.

¹⁶ *Shakti*: energia vitale, potenza divina femminile; si tratta di un concetto non appartenente al Rg Veda. "In tempi antichi, però, il termine *shakti* suggeriva l'idea di un'energia per la quale l'uomo poteva ritualmente entrare in contatto con il divino." M. e J. Stutley, *op. cit.*, voce "Shakti".

¹⁷ Rg Veda, III.62,10; preghiera rivolta al sole nei seguenti termini: "Meditiamo su quella eccelsa luce del divino Sole; illumini Egli la nostra mente."

¹⁸ *Moksha* è uno degli *artha*, i fini dell'agire umano, ordinati gerarchicamente in *kama*, il piacere amoroso, *artha*, la ricerca della ricchezza e del benessere materiale, *dharma*, l'adempimento scrupoloso dei doveri religiosi e infine *moksha*, la liberazione, il distacco dall'esistenza mondana che, grazie al *sannyasin*, viene ricondotto nello stesso *dharma*. Infatti, *moksha* è consegnato ad una ben individuata umanità che ha già adempiuto ai doveri necessari alla continuità organica della vita. Pur contrapponendosi ai fini degli uomini nel mondo, la liberazione non li nega, limitandosi a coglierne l'insufficienza e a superarli.

¹⁹ *Karman* è l'azione, quanto impedisce la Liberazione costringendo l'uomo alla Rinascita.

Umanità in frattura con l'organismo dharmico, staccatasi volontariamente dal corpo sociale, i Rinuncianti scelgono, ad imitazione dei *Rishi*, la foresta quale abitazione e spazio di vita confacente ad un'esistenza quasi anacoretica, essenziale, meditativa, solitaria.

La foresta del Rinunciante viene fatta coincidere con l'ideale astratto di uno *spazio senza guerra*, di assoluta non violenza, immagine assai lontana dalla realtà²⁰.

Le caratteristiche di purezza poste dal Rinunciante in senso assoluto - l'*ahimsa*, il vegetarianismo, l'ascesi, la meditazione -, imitate poi per necessità dai bramini, sono trasposte alla foresta detta *Tapovana* (foresta di meditazione), sacra perché dedicata ad una certa umanità capace di presentare al corpo sociale un modello umano vincente.

Addirittura, la teoria dharmica degli stadi della vita pertinenti ai primi tre *varna* dei nati due volte prevede uno stadio (per lo più teorico) dell'uomo-che-va-in-foresta, il *vanaprastha*, quasi per creare artificialmente un *trait d'union* necessario tra foresta e villaggio.

In questi termini, la civiltà vedica indiana offre una concezione di Natura sacra in sé e per sé, secondo una tradizione che si può dire bramina e tribale, e quella di Natura/Foresta come spazio di elevazione spirituale, destinata ad accogliere ogni uomo giunto in essa per perfezionarsi in attesa della sua Liberazione, Moksha. Non si può dubitare che, se così fosse anche oggi, la foresta continuerebbe a ricevere la più attenta tutela e una religiosa protezione.

Nei fatti, si badi, il rapporto Uomo - Foresta è ben più complesso e contraddittorio di questa che appare più che altro come una costruzione intellettuale e testuale operata dagli stessi Rinuncianti, che forzarono in un certo senso la lettura dei Veda nella direzione da loro desiderata.

Se la foresta è sacra e completa il villaggio sul piano spirituale e materiale, essa è anche un ostacolo da abbattere per consentire la messa a coltura della terra. La foresta ospita gli dei ma anche i Tribali, disturbatori, sotto ogni aspetto, della pace richiesta dai Rinuncianti.

Non si dimentichi che accanto ai testi sacri esisteva una civiltà materiale dalle origini tribali nomadi e seminomadi stanziatesi per gradi a spese delle foreste.

Il disboscamento nei pressi dei villaggi fu comunque contenuto nei limiti delle necessità di sopravvivenza, strettamente dipendenti dall'abbondanza di legno, dalla cura delle sorgenti, dalla presenza di alberi da frutta e di foraggio, insomma dalla conservazione del mondo vegetale nella sua diversità ricca di risorse indispensabili alla vita dell'uomo. La saggezza derivata dall'esperienza fece maturare pratiche di "prudenza ecologica"²¹ mirate a garantire che l'uso delle risorse offerte dall'ambiente non ne compromettesse la ciclica continua rigenerazione.

²⁰ Le foreste indiane sono state teatro di scontri continui tra gruppi tribali e stanziali. I Tribali sono per questo ritratti nei testi vedici e post vedici come Asura, demoni carnivori e violenti, coloro che disturbano la meditazione del Sannyasi e ne invadono lo spazio non violento per uccidere.

²¹ L'espressione è tratta da un libro di M. Gadgil e Ram Guha, *This Fissured land*, (OUP, Delhi, 1995) dal sottotitolo: "An ecological history of India", tra i primi a porre al centro della storia e dell'economia la Natura. Tale rovesciamento di prospettiva tende a sopravvalutare, rendendola assoluta, la saggezza ecologica indiana del passato.

3.2. *Bhakti*²²

Si può obiettare che questi comportamenti appartengono a qualsiasi cultura tradizionale e non esclusivamente a quella indiana. Il mondo indiano, tuttavia, ha mantenuto fino ad oggi, sotto alcuni punti di vista, l'antico rispetto per la vita ispirato dalla sacralità del tutto vivente, dell'organismo dharmico mondano.

Con la *Bhakti* emerge un altro aspetto del rapporto Uomo - Foresta, dove il senso del sacro permane ed è rafforzato, ma è vissuto in una chiave "individualizzante". Ogni devoto ha un rapporto personale con la sua divinità *bhakti* alla luce del quale reinterpreta il mondo. Sacro è di conseguenza tutto quanto è associato alla divinità particolare di villaggio, di casta, di famiglia, del singolo. La devozione per un dio salvifico che porta alla liberazione attraverso la via dell'amore, aperta a tutti (come nel caso del Buddismo Mahayanico, che probabilmente precedette ed ispirò la *Bhakti*), alimenta i culti più diversi, dettati dall'epica e dalle storie puraniche. Con naturalezza, alle numerose e differenti pratiche "materiali" di tutela di ben individuate specie, si sovrappone il rispetto sacrale dovuto al legame con il dio, come raccontano i miti e le storie della tradizione.

Nei riti *bhakti* l'albero è di frequente una presenza non secondaria. L'astratta teorica foresta dei Rinuncianti lascia perciò spazio ad una realtà tangibile, materiale, a meno che non si tratti di una foresta particolare, dove qualche episodio rilevante nelle terrene vicende della divinità si svolge. In sostanza la *Bhakti*, nata come reazione al dominio bramino della religione, ritorna alle origini naturali del culto: ritorna alla *shakti*, alle religioni della dea madre, dell'energia femminile creatrice in questo modo risacralizzate e sottratte dalla possibilità di una laicizzazione materialista. L'albero, che dalla terra emerge mantenendo un contatto continuo con essa, è una presenza *shaktica* molto forte, una vera fonte di vita.

Gli alberi dunque, non un albero astratto o esoterico, sono associati ora al Buddha, ora a Krishna e alle molte divinità panindiane o locali: la grande e la piccola tradizione danno alla fine protezione alle varietà locali di maggiore rilevanza nella vita dell'uomo. Con la *Bhakti* si consolidano cioè forme funzionali di protezione ambientale, senza che alcuna coscienza di tipo ecologico sia da tutto ciò alimentata. *In nuce*, però, essa è presente, visto che il rispetto per il sacro anche individuale non è mai completamente dissociato dal rispetto per la vita intera.

Al contrario, la *Bhakti* rappresenta oggi la religione di maggior diffusione e l'occasione per un'educazione alla tutela dell'ambiente naturale legittimata dalla religione stessa.

Ne siano esempio i Bishnoi, casta/setta hindu, legata ad un santo del XVI secolo, Jhamboji, raccolti nei distretti di Udaipur, Jodhpur, Bikaner e Jaisalmer.

Vegetariani, protettori della fauna e della vegetazione arborea della savana rajasthaniana, i Bishnoi hanno suscitato l'interesse degli ambientalisti moderni per i buoni esiti di conservazione ambientale risultato della fede nel loro credo religioso tradizionale, antico di quasi cinquecento anni.

²² L'etimo del termine *bhakti* è "*bhaj*", che in un contesto religioso significa adorazione o amorosa devozione. Heimann ritiene che *bhakti* valga "quanto reciproca partecipazione", poiché la radice verbale *bhaj* ha valore di "condividere, prendere parte, godere". L'associazione tra sacrificante e divinità è ripresa con una connotazione affettiva. M. e J. Stutley, *op. cit.*, v. voce "Bhakti".

La *bhakti* non è una religione astratta e intellettuale, ma una vera esperienza affettiva, un abbandono incondizionato e fiducioso ad un dio padre, sposo, amico e soprattutto salvifico

Molto più allora di un richiamo generico (che, infatti, ben pochi fanno) alla foresta non violenta dei Rinunciati, la Bhakti può costituire il fondamento per la riscoperta di un'armonia di vita Uomo – Natura presente in India nella cultura e nella religione piuttosto che nella realtà.

3.3. Adivasi²³

Quando però i presupposti culturali e religiosi dello sfaccettato rapporto tradizionale Uomo/Foresta risultano profondamente compromessi, l'imporsi di un'esistenza dimentica delle ragioni della conservazione ambientale è facile conseguenza.

È questo il caso frequente nel modo tribale. Per i Tribali non si pone il discorso della relazione Uomo/Natura, non c'è la consapevolezza della separazione, come confermano le religioni naturali legate alla foresta.

I Tribali indiani furono esposti progressivamente al contatto con il mondo hindu, in modo non sempre pacifico ma non necessariamente in armi, come sembrano invece voler mostrare i Veda. L'impatto maggiore sulle religioni naturali tribali si deve però al Cristianesimo dei missionari europei, spesso molto dogmatici, poco inclini ad aprire la religione monoteista all'integrazione con la cultura di uomini da sempre vissuti nella foresta.

I *boschi sacri*²⁴ dei Tribali, una realtà presente in quasi tutta l'India, luoghi di sepoltura degli antenati, abitazione degli spiriti protettori del villaggio, inviolabili dall'uomo, iniziarono a perdere di valore con le conversioni. Furono sostituiti in alcuni casi da templi indiani, che salvarono il culto trasformandolo, ma non conservarono il boschetto, spesso tagliato senza più temere le terribili punizioni divine destinate a tali atti sacrileghi.

Inoltre, missionari e colonizzatori britannici si opposero decisamente alla pratica dell'agricoltura taglia e brucia, che con raccolta, caccia e pesca, costituiva l'attività principe per la sopravvivenza dei Tribali indiani.

Finché essi vissero senza altri concorrenti nelle foreste, il taglia e brucia era sostenibile e la deforestazione solo provvisoria. Quando però i loro spazi vennero limitati dal diritto di proprietà altrui, dal diritto regio sul taglio delle varietà di legname pregiate, dall'espansione dell'agricoltura e della popolazione rurale stanziale non tribale, allora gli incendi nella foresta si fecero realmente dannosi.

Fatalmente, il destino dei Tribali che continuano oggi a vivere nelle foreste è deciso: si stanno trasformando in depredatori delle risorse naturali, stipendiati magari

²³ Adivasi è il termine oggi in uso per definire i vari gruppi tribali, oggetto di discriminazione positiva grazie alla tutela costituzionale come "Scheduled Tribes".

²⁴ La tribù che si stabiliva dando vita ad un villaggio si associava al territorio che la ospitava (lontana l'idea della proprietà o della conquista) e s'inclinava di fronte agli spiriti che lì dimoravano. Ritagliava così nella foresta un'area distinta, di dimensioni anche molto limitate, e la consegnava a quegli spiriti vietandosi di modificare lo stato della loro naturale abitazione; in cambio, essi concedevano protezione al villaggio. Di frequente il *bosco sacro* nasceva sulla terra ove i corpi degli avi, i padri della tribù erano stati sepolti. Quell'area cimiteriale era allora il simbolo dell'identità collettiva della tribù, il segno visibile della continuità con la terra e con la Natura che confermava l'appartenenza d'ogni singolo tribale al suo gruppo, al di sopra delle divisioni di *clan*.

Da pochi alberi che difficilmente si potrebbero qualificare come "bosco" ad intere colline, specie nella parte sommitale, a tratti di foresta selvaggia e impenetrabile, il bosco sacro è una realtà tangibile, ha un nome, una storia e una collocazione unici ed è presente in modo diffuso in tutta l'India, tribale e non.

dal Forest Department e dalle agenzie governative per la raccolta dei vari prodotti forestali.

Questo conferma che quando i presupposti culturali, in particolare religiosi, del mondo indiano, sia o meno Tribale, vengono a mancare, il rapporto Uomo - Natura scivola dall'armonia al dominio e la foresta viene reificata. Si accoglie perciò la tesi di quanti fanno coincidere con l'avvento della colonizzazione britannica, a partire dal 1800, l'inizio del vero declino delle foreste cioè dell'ambiente indiano. Non esiste però unanimità sul punto, che rimane ancora controverso, soprattutto perché non c'è una documentazione precedente a quella puntuale (ma ideologicamente viziata) dell'amministrazione britannica.

4. RELAZIONE UOMO/FORESTA: CENNI STORICI

Di certo il rafforzarsi del potere politico, specialmente al tempo dell'impero Mughal, favorì l'espansione territoriale accompagnata dalla creazione di sistemi di controllo del territorio. La foresta allora doveva recedere per fare spazio all'ordine umano del centro abitato, del campo coltivato, dell'accampamento militare. Anche l'espansione demografica lo imponeva, ma la deforestazione non avvenne mai nel modo sistematico che fu proprio della "gestione" delle foreste del Raj britannico, che determinò la maggiore frattura nella storia dell'ambiente indiano.

Nella storia della relazione tra potere politico e foreste, è a partire dal consolidamento del Raj britannico che s'inizia a parlare di *gestione della risorsa foreste*. Gli Inglesi tributarono un'importanza strategica alle foreste indiane, facendole oggetto di dispute, conflitti e quindi leggi per assicurarsi l'esclusiva del loro sfruttamento.

Nel corso di un secolo e mezzo le tradizioni e i culti in cui il rispetto per le foreste si era tramandato nelle diverse parti del grande territorio dell'India, vennero corrosi in modo profondo e irreversibile.

La Compagnia delle Indie intuì molto presto che il territorio indiano offriva in grande abbondanza legno di buona qualità per le costruzioni navali. Quando il taglio del teak (*tectona grandis*) fu intrapreso a scopi commerciali, le Presidenze di Bombay e Madras erano già state create e il governo della Compagnia comprese che ulteriori guadagni potevano derivare dall'appropriazione diretta della risorsa. Dopo aver imposto tasse sul taglio degli alberi di teak, la Compagnia istituì le cariche dei *Conservators*, funzionari incaricati di gestire la risorsa teak eliminando gli eventuali concorrenti.

Con questo obiettivo, nel 1865 venne emanato il primo Forest Act, a seguito della costituzione del Forest Department nel 1864. La foresta fu ridotta a risorsa e il governo britannico si impegnò per edificare un sistema di norme che affermassero i diritti proprietari statali contro qualsiasi rivendicazione di tipo privato.

La storia delle foreste indiane si inserisce in quella più ampia e assai complessa della terra e dei diritti sulla terra. La foresta risultò in sostanza terra di nessuno e l'uso delle varie risorse che le popolazioni rurali tribali o meno facevano non venne considerato un diritto, ma un'usurpazione con grave danno per l'ambiente naturale. Riservate o protette, secondo le diciture dei Forest Acts (1865 e 1878) e delle Forest Policies (1894) le foreste avevano un valore commerciale notevole. Non che mancassero preoccupazioni di tipo ambientale: l'avversione al taglia e brucia delle popolazioni tribali era suscitata anche dalla volontà di evitare incendi distruttori delle migliori foreste indiane.

Tuttavia, la conservazione forestale fu motivata dalla volontà di sottrarre il legno alla cupidigia dei mercanti e all'uso gratuito che ne facevano le popolazioni locali. E' pur vero che le foreste oggi esistenti in India sono state risparmiate dall'ascia grazie all'intervento del Forest Department (e in buona misura dal diritto alla riserva di caccia dei Raja nelle loro *shikargah*²⁵), specialmente quando la pressione demografica cominciò a fare dell'uso della foresta un abuso indiscriminato.

D'altro canto fu il sistematico intervento del Raj che rese le foreste un bene da monetizzare nei mercati indiani e internazionali.

Dopo l'ammutinamento dei Sepoy del 1857 e la proclamazione dell'Impero nel 1858, la costruzione della rete ferroviaria rappresentò la voce di maggior richiesta dal legname.

Col nuovo secolo, innovazioni nella lavorazione dei derivati del legno e il fabbisogno a scopi bellici delle due guerre mondiali incisero molto sullo stato delle foreste indiane, tanto da rendere dannoso l'esercizio delle pratiche di vita denominate "diritti d'uso", da sempre attuate dalle popolazioni locali. Il taglio del legno, il pascolo, la raccolta del foraggio e delle ramaglie, della frutta e dei frutti di stagione, dei semi e di quant'altro le foreste offrirono vennero disciplinati dalle leggi inglesi.

I divieti non erano più religiosi, le foreste divenivano oggetto di diritti di proprietà esclusivi; a volte non potevano nemmeno essere attraversate. Sempre più le antiche tradizioni di rispetto sacrale lasciavano spazio ai bisogni materiali di sopravvivenza, alla mera competizione per le risorse.

Le foreste divennero poi oggetto di contesa e teatro di scontri politici nel corso degli agitati decenni che precedettero l'Indipendenza. Gli Indiani utilizzavano lo stesso linguaggio dei colonizzatori che volevano allontanare, quello del diritto di proprietà, dell'autonomia, dell'Indipendenza.

Le foreste vennero rivendicate in alcune zone dagli utilizzatori locali contro la legge che le alienava loro; tali preoccupazioni non erano certo di carattere ambientale: la foresta era risorsa allo stesso modo per gli Indiani e per gli Inglesi.

5. IL KUMAON BRITANNICO: CONFLITTI SULLA FORESTA

Il Kumaon e il confinante stato di Tehri Garhwal, regioni pedemontane himalayane parte delle United Provinces, attrassero i commercianti di legname dai primi decenni del 1800. Con la nascita del Forest Department, le interferenze nella vita delle comunità montane divennero sempre più frequenti e pesanti. Alle numerose regolamentazioni sul pascolo, la raccolta del foraggio e il taglio del legname, si aggiunsero i gravosi servizi dovuti dagli uomini dei villaggi al Dipartimento. Lo spunto per lo scontro con il sistema amministrativo britannico rispetto all'uso della foresta fu fornito dal cosiddetto *begar*²⁶, la *corvée* imposta a beneficio del Forest Department

²⁵ Le *shikargah* erano le foreste riservate esclusivamente alla caccia del re; negli stati nativi divennero celebri le battute di caccia in compagnia degli ospiti britannici.

²⁶ Il *begar* era un servizio tradizionale reso dai sudditi, *Praja*, al sovrano, *Raja*, diffuso in tutta l'area himalayana. Rientrava dunque nel novero delle prestazioni implicate dalla relazione tra la popolazione e la casa regnante. Rispettava norme di casta, eccettuando ad esempio la contribuzione di Bramani e Kshatriya. Considerando la contenuta presenza di opere pubbliche nelle regioni montane, si può a ragione ritenere che non si trattasse di una *corvée* troppo gravosa; del resto, pienamente legittimata. La legittimità non era riconosciuta ai nuovi amministratori inglesi. Il Kumaon fu conquistato con la vittoria della Compagnia delle Indie Orientali sui Gorkha nel 1815. Il solo mantenimento dell'esercito costava moltissimo in termini di prodotti agricoli e di cibo. I primi amministratori cercarono di arginare la fuga

comprendente lavori di pubblica utilità e la fornitura di alloggi ai funzionari e viaggiatori inglesi in visita, alle truppe militari e ai loro accampamenti.

La protesta nacque su iniziativa cittadina degli intellettuali di Almora riuniti in un'associazione politica e attenta al sociale detta Kumaon Parishad²⁷ a partire dal 1916. Il partito del Congresso ne fu informato e senza esserne il promotore la sostenne, anche per fini politici. In un secondo momento, le popolazioni dei villaggi si opposero all'imposizione delle prestazioni lavorative obbligatorie, benché venissero ora offerte retribuzioni adeguate al fine di quietare le agitazioni. Atti come la distruzione dei registri dei lavoratori e gli incendi delle piantagioni di pino *chir* evidenziarono il nuovo carattere assunto dalla protesta anti-*begar*: con essa le popolazioni locali intendevano riappropriarsi delle foreste, cioè eliminare diritti nati sulla carta per volontà di un governo straniero. Se i *satyagraha*²⁸ nella foresta figurano come ideali richiami ai fondamenti religiosi della cultura del rispetto per la foresta, d'altro lato in gioco non era la conservazione della foresta fine a se stessa, bensì la sopravvivenza degli abitanti dei villaggi.

Gli Inglesi non compresero minimamente la rivolta, dalle modalità d'azione alle sue cause più profonde. Il *begar* non era che la parte più evidente di una condizione in continuo peggioramento di malessere e scontento. La soluzione fu ricercata trattando con gli uomini della Kumaon Parishad; il Forest Grievances Committee²⁹ da loro istituito presentò un piano di riforme della gestione delle foreste, cercando il compromesso nel nome delle leggi del Raj e delle esigenze dei contadini del Kumaon³⁰. Il problema non fu realmente risolto; l'equilibrio Uomo/Foresta era stato compromesso, solo l'autocontrollo gandhiano indicava la via giusta.

degli uomini validi al lavoro chiamati al *begar*. L'unica misura di successo, almeno sino alla metà del secolo, fu il contenimento della presenza di viaggiatori inglesi, sempre seguiti da innumerevoli uomini di fatica, addetti al trasporto in un territorio estremamente disagiata e poco adatto al trasporto su ruota. Dopo la metà del secolo, con la creazione dell'Impero, furono le nuove *hill stations*, le famose residenze estive degli amministratori assegnati alla pianura, ad aumentare la mole di lavoro per i contadini locali. Il trasferimento agli inizi della stagione delle piogge seguito da quello in senso inverso agli inizi della stagione secca impiegava migliaia di uomini sottratti gratuitamente al lavoro dei campi.

²⁷ La prima protesta anti-*begar* nacque come fenomeno di carattere elitario, una questione politica ristretta a pochi intellettuali e priva di seguito popolare. Il punto di svolta fu il 1913: una larga parte del Kumaon fu assegnata alle Foreste Riservate e il *Commissioner* Stiffe si vide costretto a rafforzare la richiesta di manodopera per servizi *begar*, in quanto le esigenze del Dipartimento erano enormemente cresciute. La Kumaon Parishad si costituì nel 1916 unendo gli intellettuali più impegnati nella campagna politica per la limitazione del *begar*. Un vero movimento popolare caratterizzato da una partecipazione diffusa prese piede negli anni 1913-1921. Ciò colse di sorpresa tanto gli Inglesi quanto la *leadership* urbana, incapace alla fine del secolo scorso di sfruttare il potenziale di protesta sociale esistente, che si sfogò in atti distruttivi della foresta soprattutto dopo la fine della prima guerra mondiale.

²⁸ Gandhi definì il termine *satyagraha* "aggrapparsi alla verità": il metodo della ricerca non violenta della verità, attraverso il sacrificio personale, la non collaborazione, la resistenza e la disobbedienza civile.

²⁹ Ricordiamo per tutti il nome illustre di Pandit Govind Ballabh Pant tra i membri del comitato. Pandit Pant fu uno strenuo difensore dei diritti delle sue genti contro le intrusioni del Forest Department. Fu autore nel 1922 di un pamphlet dal titolo "*The forest problem of Kumaon*" interamente dedicato all'argomento.

³⁰ Le richieste avanzate erano moderate: equa compensazione per le aree espropriate e istituite come Foreste Riservate; divieto dell'attività di raccolta nelle riserve; esistenza di una ragionevole distanza tra le riserve e le abitazioni e le terre coltivate (in nome del rispetto per le foreste congiunto a quello per le attività umane); modifica in senso meno restrittivo delle norme che limitavano i diritti di pascolo, potatura, raccolta del prodotto forestale minore, prevenzione degli incendi; modifica delle modalità di compravendita (vendite in depositi pubblici, aste) del legname; maggiore disciplina per le guardie forestali, spesso eccedenti in abuso d'autorità verso donne e bambini; giudizio degli eventuali casi di infrazione delle leggi forestali presso corti civili.

I conflitti sulla Foresta, ora risorsa, riemersero dopo l'Indipendenza. Allontanati gli Inglesi, lo sfruttamento commerciale delle foreste continuò, così come rimasero quasi immutate le disposizioni di legge e le politiche entro cui si iscriveva l'attività del Forest Department, sempre più impegnato nel conservare un manto forestale seriamente minacciato dal vertiginoso aumento dei consumi di una popolazione in forte crescita, dalle richieste delle industrie, dall'allargamento della superficie coltivata, dalla sostituzione delle specie locali con varietà importate allo scopo di creare profittevoli piantagioni. Eppure, denunce della situazione di degrado ambientale tardarono a venire. Ad accorgersi ed allarmarsi per la precarietà degli equilibri ecologici himalayani fu negli anni '50 una discepola di Gandhi, Mira Behn³¹, che viveva in un *ashram* da lei fondato nel Kumaon.

Se Gandhi non era intervenuto direttamente in merito ai problemi ambientali, la sua testimonianza di vita fu chiaramente di un'esistenza semplice a favore di piccole attività artigianali non gravanti sulle risorse, di qualità del lavoro umano e contro la produzione industriale.

Tra i seguaci di Gandhi che raccolsero il suo esempio, alcuni scelsero le zone pedemontane dell'Himalaya occidentale per fondare *ashram* e dedicarsi all'allevamento, all'agricoltura, all'educazione femminile.

La sensibilità di queste persone fu essenziale alla nascita negli anni '70 del *Chipko Andolan*, il movimento in difesa degli alberi, dell'ambiente, della sopravvivenza delle tradizioni delle comunità montane himalayane del Kumaon e del Garhwal.

Il *Chipko Andolan* è stato ritenuto il primo movimento ecologico indiano, tale nel pieno significato dei due aggettivi: *ecologico* e non ambientalista perché affronta problemi globali che riguardano l'uomo e la natura in cui vive, ricercando una soluzione armoniosa per contemperare esigenze di sopravvivenza da un lato e di conservazione dall'altro; *indiano* poi in quanto militanti e leader hanno riscoperto nella cultura indiana quei valori condivisi di rispetto sacrale per la Natura/Foresta.

Come il movimento anti-*begar*, anche il *Chipko* nacque da una questione contingente per poi estendersi ad un confronto più ampio e radicale con le autorità locali di governo. Nei villaggi del Garhwal e del Kumaon, cioè della regione costituita allora dagli otto distretti himalayani dell'Uttar Pradesh, iniziò nel 1973 una singolare forma di ostruzionismo da parte delle donne all'attività dei taglialegna pagati dai commercianti di legno: esse abbracciarono gli alberi esponendosi in prima persona per salvarli. Alle donne è sempre spettato il compito di procurare l'acqua e la legna per gli usi domestici ed il foraggio per gli animali, oltre alle attività agricole nei campi esclusa l'aratura. Le

³¹ Madeleine Slade nacque nel 1892 in Gran Bretagna. Il padre, militare, nel 1908 la condusse con sé in India, a Bombay. Madeleine ritornò in Europa; dopo la prima guerra mondiale venne in contatto con Romain Rolland, che aveva da poco terminato il suo libro su Gandhi. La lettura spinse Madeleine verso l'India: scrisse a Gandhi e, ricevuta la sua positiva risposta, partì per il Sabarmati Ashram, dove, dal novembre del 1925, iniziò la sua vita di servizio con il nome di Mira Behn, "sorella Mira" (il nome Mira, quello della più famosa poetessa *bhakti* del Rajasthan Mirabai, figlia del Raja Rajput, devota di Krishna e perciò stesso della vacca, fu attribuito alla Slade da Gandhi.) Imparò l'Hindi, il lavoro dell'arcolajo e della tessitura. Accompagnò Gandhi nei suoi viaggi in varie parti dell'India, prendendosi cura di lui. Si trasferì nella regione himalayana delle United Provinces per ragioni di salute. Fondò diversi *ashram* legati soprattutto all'allevamento. Mira Behn si resa conto dei danni derivanti dalla deforestazione assistendo impotente alle alluvioni monsoniche. Il 5 giugno 1950 apparve sull'Hindustan Times il famoso articolo dal titolo "*Something wrong in the Himalaya*". Di qui iniziò il suo impegno in difesa della foresta, contiguo a quello per il rispetto della vita animale Mira Behn: *selected essays. A centenary tribute*, INTACH, New Delhi 1993, p. 14.

nuove industrie dei centri urbani dell'Uttar Pradesh andavano aumentando la domanda di legno e fibre vegetali: per le cartiere, le fabbriche di tessuti e di articoli abbigliamento, di gomme, di resine, ecc.. Nelle foreste che la legislazione designava come non riservate, il governo concedeva permessi di taglio a commercianti della pianura. La riduzione del manto forestale cresceva con i fabbisogni delle città, limitando al contrario le possibilità degli abitanti dei villaggi montani di provvedere alla loro sopravvivenza.

Di villaggio in villaggio, gli attivisti del *Chipko* diffusero l'impegno a salvare le foreste. Per alcuni anni seguirono scaramucce tra privati imprenditori armati di concessioni governative e taglialegna assoldati anche fra gli uomini del posto, opposti a tutti coloro che si riconoscevano nel *Chipko*. Tra i *leader* gandhiani spiccò in modo particolare Sunderlal Bahuguna. Pellegrinaggi, digiuni, protesta non violenta lo accomunarono a Gandhi, di cui fu discepolo diretto. La sua figura è divenuta carismatica quanto quella di un santo vivente³².

Il *Chipko Andolan*, al quale Indira Gandhi riconobbe legittimità e verità tanto da accogliere le richieste di Bahuguna e vietare il taglio boschivo al di sopra dei mille metri d'altitudine sia in Garhwal sia in Kumaon³³, combatteva innanzi tutto per le risorse, come già era accaduto negli anni '20 con il movimento anti-*begar*.

La presenza di Bahuguna attrasse l'attenzione degli Occidentali; il *Chipko* è stato dipinto come un movimento ambientalista basato sulla millenaria saggezza indiana hindu rispetto alla Natura/Foresta. La prospettiva scelta dal pubblico internazionale non fu quella indiana; Bahuguna non ha in India grande popolarità; se c'è, oggi, è negativa.

Accanto all'insoddisfazione espressa nei confronti dei *leader* del *Chipko* bisogna considerare il significato degli eventi degli anni '90 in Kumaon e Garhwal. Le due regioni furono protagoniste di un movimento politico teso ad ottenere la concessione dell'autonomia statale dal Centro. L'*Andolan* politico avrebbe rivelato il vero nodo rivendicativo del *Chipko*: la lotta per le risorse, lotta economico/sociale prima ammantata di gandhismo ambientale, in seguito di autonomismo politico sconfinante nell'invenzione di un'identità etnica separata da quella della pianura.

Se una lettura a posteriori potrebbe essere scorretta, è opportuno invece ritenere in buona parte l'*Andolan* politico un frutto di quello ambientale. La lunga mobilitazione ha creato fermenti e politicizzato la società rurale, non nuova a forme organizzate di protesta anti-governativa o anti-statale.

La difesa dell'ambiente ne è stata penalizzata, resa secondaria agli interessi politici. Soprattutto, è venuto a mancare l'approccio olistico alla vita che distingue l'ecologia. Un approccio distintivo dell'Induismo e la *Bhakti*, pur nel rispetto delle

³² Ricordiamo almeno un altro leader gandhiano del Chipko Andolan: Chandi Prasad Bhatt. Fu la sua Dasholi Gram Swaraj Sangh (oggi Mandal; opera a Gopeshwar), una piccola attività gandhiana occupata nella lavorazione del legname, ad entrare per prima in conflitto con il governo nel 1973, in quanto si vide rifiutati gli appalti, concessi con palese favore (ed in foreste riservate) a grosse imprese della pianura. Bhatt si è sempre battuto per una tutela discreta della foresta, concedendo ai suoi più immediati utilizzatori la possibilità di ricavarne un giusto reddito. In tal senso il suo pensiero è analogo da quello di molti difensori delle ragioni per la creazione dello stato autonomo.

³³ Accadde nel 1980. Il divieto oggi non è più in vigore.

gerarchie dei viventi e nel mantenimento di particolarismi connessi da reti di dipendenze³⁴.

Il *Chipko* è stato senza dubbio un fenomeno straordinario per la sua non-violenza, la sua durata, l'elevata partecipazione, alcuni risultati positivi. Ciò non toglie che sia è trattato di un fenomeno geograficamente limitato con capacità di espansione pur provate ma con una scarsa notorietà a livello nazionale. Bisogna riconoscergli infine il tentativo "a posteriori" di risemantizzare il linguaggio ecologico moderno utilizzando quello della tradizione, ponendosi in continuità con i Bishnoi (del passato), con la tradizione dei *Rishi*, dei santi, dei sufi sepolti ai piedi degli alberi e via dicendo, anche se solo negli scritti dell'anziano leader Bahuguna, più inclini all'aneddoto che alla storia.

Chipko a parte, la situazione complessiva delle foreste indiane in epoca indipendente non è migliorata rispetto al tempo degli Inglesi. Le foreste sottratte dalle leggi del Raj agli utilizzatori originari non sono state loro restituite; la gestione è rimasta al Forest Department e le modalità non sono poi molto cambiate. Le nuove linee generali entro cui il Dipartimento si è mosso sono quelle della "*social forestry*", cioè l'impegno a conservare le residue foreste attraverso la piantagione, specie su terreni incolti, a fini produttivistici. Purtroppo è prevalsa la logica della piantagione finalizzata al profitto. La monocultura non esiste in Natura, e qualora sia monocultura di specie a crescita rapida importate da altri ambienti e climi (ad imitazione dei successi non esenti da critiche della Rivoluzione verde), possono seguirne conseguenze dannose anche nel breve periodo per l'ecosistema. Le popolazioni tribali sono le prime a risentire di tali trasformazioni.

Convertite al Cristianesimo o all'Induismo, istruite, inserite nel mercato del lavoro come manovalanza poco pagata nell'industria pesante o nelle piantagioni, si sono in buona parte allontanate dalle foreste, concependole anch'esse come fonte di mero guadagno.

Non ne rivendicano la protezione (del resto mai attuata direttamente, solo conseguita da pratiche di vita semplici ed modeste), ma l'esclusività d'uso. E dopo tutto, il problema ambientale legato alle foreste è marginale nei movimenti politici tribali³⁵.

³⁴ Così Gandhi sull'*ahimsa*: "L'Induismo crede nell'unità non solamente di ciò che è umano, ma di tutto ciò che vive". Young India, 20 ottobre 1927, in Gandhi, *Il mio credo, il mio pensiero*, Newton Compton, Roma 1992, p. 138.

³⁵ In quest'ambito, il movimento del Jharkhand, approdato alla costituzione del nuovo stato del Vananchal ricavato dal territorio dello stato del Bihar, non differisce dal caso dell'Uttarakhand Movement, coronato dalla concessione dello stato denominato Uttaranchal (l'insediamento dei nuovi governi nei tre stati, incluso quello di Chattisgarh, è avvenuto nei primi dieci giorni del novembre 2000). *Jharkhand* è un termine che si collega ad una pluralità di movimenti, poi partiti politici tribali che alla fine hanno portato alla richiesta di autonomia tribale nella zona di Chota Nagpur e dei Santhal Parganas, vale a dire il cuore del *tribal belt* indiano, suddiviso fra Bihar, Bengala e Orissa. Missionari ed Inglesi tutelarono i Tribali impedendo loro di divenire proprietari per arginare, paradossalmente, il passaggio delle loro terre nelle mani di compratori non tribali. Gli Adivasi si sono ritrovati senza diritti e senza terre coltivabili. Se l'esigenza della salvaguardia delle foreste discende da questa condizione di privazione e marginalità, essa è colta soltanto in chiave economica. Non violenza e ideali gandhiani sono assenti; il discorso ecologico lascia spazio piuttosto a rivendicazioni politiche, non esistono richiami all'antica religione naturale. Così, le vittime del degrado umano e ambientale, conquistate dalla logica politico-economica che l'ha prodotto, restano cieche di fronte alla necessità di una soluzione in primo luogo ecologica delle loro condizioni di disagio. Lo dimostrano la storia e il destino del Jharkhand, trasformatosi da associazione a partito e partiti politici: i rapporti di forza interni alle sue molte fazioni, i conflitti generati dagli accordi con il Congresso, l'estremismo indipendentista hanno allontanato

Battaglie dall'incerto esito vedono attivisti indiani sostenuti o meno da organizzazioni non governative straniere (che oggi tendono ad avere il monopolio sulla tutela dell'ambiente) opporsi a progetti di sviluppo governativi in nome della salvaguardia dei Tribali, del loro diritto a vivere delle foreste e nelle foreste, rispettandole.

Clamoroso in questo ambito il caso delle grandi dighe. Sbarrare i fiumi significa ottenere energia elettrica per lo sviluppo industriale e urbano, regolarizzare l'irrigazione, creare posti di lavoro sfruttando i contributi di organizzazioni internazionali. Costruire una diga comporta però anche l'allagamento di aree solitamente forestali, e quindi squilibri climatici, addirittura sismici in aree geologicamente fragili come quelle himalayane.

Una diga e un lago artificiale costringono molte persone ad abbandonare i territori nativi nella speranza che il governo mantenga le promesse di compensare le perdite assegnando nuove terre agli espropriati. I fatti purtroppo inducono alla sfiducia nei confronti degli organi governativi. I due casi più noti sono quello himalayano della diga di Tehri e quello denominato Narmada Valley Development Project lungo il corso della Narmada.

Il primo interessa la zona del Chipko, ed infatti a condurre la protesta più strenua è ancor oggi Sunderlal Bahuguna. Poche sono le speranze di bloccare i lavori per una diga paventata da molti, per l'alto rischio sismico, oltre che per la distruzione della città vecchia di Tehri e di ettari su ettari di foreste già compromesse. La diga è in corso d'opera da ormai trent'anni; nonostante sbarrì il corso del Gange l'opposizione da parte di organizzazioni ortodosse hindu ha tardato molto a farsi sentire. È recente l'intervento del leader della VHP, la Vishwa Hindu Parishad³⁶, contro lo sfregio al fiume sacro. Sembra che l'India hindu del Nord, scossa tremendamente negli anni '90 dal conflitto tra comunità hindu e musulmane, non abbia minimamente reagito rispetto alla grande diga sul corso della Madre Ganga.

Altra protesta è stata quella al progetto di sviluppo della Narmada, il fiume che scorre nell'India centrale da est ad ovest, attraversando zone di denso popolamento tribale. Il progetto prevede due dighe maggiori e molte altre di minori dimensioni; in tutto, circa tremila interventi idraulici e idroelettrici.

In difesa dei Tribali si sono schierati attivisti ed intellettuali: operatori nel sociale, come Baba Amte³⁷, l'attivista Medha Patkar, e recentemente la scrittrice Arundhati Roy.

l'attenzione dai veri problemi ecologico-culturali che il "movimento", ora stato autonomo, dovrà affrontare per migliorare le condizioni di vita dei suoi abitanti.

³⁶ "VHP leader Ashok Singhal threatens to launch an Ayodhya-type movement if the government does not stop further construction of the dam. He says: "The Ganga is the source of inspiration and salvation for all Hindus and any attempt to tame the waters of this holy river would be opposed at all costs. The government should take a lesson from what happened in Ayodhya." Mukul Sharma, *Nature and Nationalism*, in *Frontline*, vol. 18, n. 3, 3 Feb. 2001. La Vishwa Hindu Parishad, letteralmente "Organizzazione Mondiale Hindu" fa parte con il Rashtriya Swayamsewak Sangh (RSS, Organizzazione dei Servitori della Nazione) ed il BJP della cosiddetta "Sangh Parivar", la "famiglia" delle Sangh. VHP e RSS hanno una forte presa sulla popolazione dell'India settentrionale; hanno fomentato gli incidenti di Ayodhya e dato un fondamentale contributo alla vittoria elettorale del BJP. La VHP tende spesso ad un estremismo critico ed imbarazzante per lo stesso governo, come risulta chiaro dalla posizione assunta sull'ormai marginale questione della diga di Tehri. Subito dopo l'installazione del nuovo governo BJP dell'Uttaranchal, Vajpayee ha dichiarato che i lavori nella valle di Tehri non subiranno nessun contrattacco di natura politica.

³⁷ Amte ha fondato in Maharashtra molti centri di cura e riabilitazione per lebbrosi e disabili, occupandosi recentemente anche dei Tribali Madia Gond, ai confini con il distretto di Bastar, Madhya Pradesh. I

Conosciuta dal grande pubblico internazionale dopo il successo del suo *Il Dio delle piccole cose*, la Roy ha pubblicato nel 1999 un articolo/saggio di alto impatto emotivo su due riviste indiane ad alta tiratura³⁸. Unitamente ad un articolo critico della politica nucleare indiana³⁹, il saggio è stato edito in Italia nel volumetto *La fine delle illusioni* (Guanda, 1999).

L'impegno di Arundhati Roy è sintomatico della sociologia del discorso ambientale in India. Come nei paesi occidentali, l'ecologia è un impegno possibile solo per i piccoli gruppi urbani fortemente coscienti dei pericoli gravissimi cui è esposto il loro paese, dall'inquinamento atmosferico, al dissesto idro-geologico, alla siccità e desertificazione sino al nucleare ed alla bomba custodita nella loro terra⁴⁰.

6. CONCLUSIONI

Le masse non sono consapevoli se non in minima misura dei rischi ambientali connessi al nucleare; sono facilmente attratte dalla politica di potenza internazionale, per quanto realmente zoppicante, avviata dal BJP.

Nell'India odierna il discorso ambientale è essenzialmente noto agli intellettuali ed agli attivisti calati nelle realtà del conflitto; accanto a loro operano le molte Organizzazioni Non Governative che contribuiscono ad importare i modelli occidentali anche in relazione alla conservazione ambientale. Sono modelli che tendono all'insuccesso⁴¹ se non si compie lo sforzo che fu del *Chipko* di recuperare i contenuti del rapporto Uomo/Natura appartenuti alla tradizione indiana hindu.

Concludo con alcuni pensieri di Gandhi che, accostati agli esperimenti di Pokhran, al National Technology Day, al National Resurgence Day, alla *shakti* della bomba, suggellano l'inevitabile paradosso di un'India potenza nucleare:

contatti con questi ultimi, destinati all'esproprio per la costruzione di una delle grandi dighe della Narmada, ha condotto l'attivismo sociale di Amte su posizioni ambientaliste, anche se in funzione umana.

³⁸ *The greater common good (Per il bene comune)*, uscito nel maggio del 1999 su Outlook (24 maggio 1999) e Frontline (n. 11, vol. 16, 4 giugno 1999).

³⁹ *A world without imagination (Un mondo senza immaginazione)*, apparso per la prima volta su Outlook nel 1998.

⁴⁰ "Magari il conflitto nucleare fosse il genere di guerra in cui si combatte Paese contro Paese, uomo contro uomo. Ma non è così. Se ci sarà una guerra nucleare, il nostro nemico non sarà la Cina né l'America, né qualsiasi altro Paese. Il nostro nemico sarà la Terra stessa. Gli elementi – l'aria, la terra, il vento e l'acqua – si volgeranno tutti contro di noi. La loro collera sarà tremenda. Le nostre città e le nostre foreste, i nostri campi e i nostri villaggi bruceranno per giorni e giorni." E così via, la Roy riprende volutamente la descrizione apocalittica del "giorno dopo" avendo a che fare con un governo che consiglia, in caso di incidenti nucleari, di... assumere pillole di iodio. A. Roy, *La fine delle illusioni*, Guanda, Parma 1999, p. 105.

⁴¹ Si pensi ad esempio ai progetti di "eco-development" finanziati dalla Banca Mondiale, tra cui soprattutto la creazione di parchi e riserve naturali da cui gli uomini, cioè gli Adivasi, devono allontanarsi in nome di una conservazione statica del paesaggio e non certo della difesa della vita della foresta inclusiva dei suoi abitanti umani. Un caso esclusivamente indiano è quello del famoso Jim Corbett Park (nella parte meridionale dell'Uttaranchal), dove la tigre sopravvive ancora e gli elefanti sono vittime dei bracconieri; il parco è conteso tra le guardie forestali e le popolazioni pastorali seminomadi Gujar e Van Gujar. Privarle del pascolo significa togliere loro la maggiore risorsa di sostentamento, ma dall'altro lato sono le ragioni del parco più che della Natura. Non ci sono soluzioni, ma un clima di continua scaramuccia (stagionale, quando d'inverno i Gujar attraversano le distese erbose del parco), sconfinamento, arresti senza una seria valutazione del problema comune a tutte le aree forestali riservate, da cui l'uomo è esplicitamente escluso. Ripeto, escluso non per sua volontà, per un imperativo interiore o divino, ma per mano della legge umana, a vantaggio di alcuni gruppi su altri, una legge destinata pertanto a non essere rispettata.

“Non sarà la spaventosità stessa della bomba atomica ad imporre la non-violenza al mondo? Se le nazioni si armeranno tutte di bomba atomica, non saranno costrette a rinunciare ad usarle proprio perché altrimenti la distruzione sarebbe assoluta per tutti? Sono dell’opinione che non sarà così. [...]”⁴²

“La morale che si deve legittimamente ricavare dalla suprema tragedia della bomba è che nessuna controbomba riuscirà a fermarla, proprio come nessuna controviolenza potrà fermare la violenza.”⁴³

“Una cosa è certa. Se la folle corsa agli armamenti continuerà, non potrà che sfociare in un massacro senza precedenti nella storia. Se un vincitore sopravviverà, la vittoria stessa non potrà che apparire una morte vivente alla nazione che dovesse risultare vincitrice. Non ci sarà scampo all’incombente rovina, se non attraverso una decisa, incondizionata accettazione del metodo non violento in tutte le sue gloriose implicazioni.”⁴⁴

“Quello che vorrei che captaste è il messaggio dell’Asia. Non è un messaggio che si apprenda attraverso i paraocchi occidentali o *rincorrendo alla bomba atomica*⁴⁵. Se vorreste lanciare un messaggio all’Occidente, dovrà trattarsi di un messaggio d’amore e di verità...[...] L’Occidente, oggi, si strugge per una politica di saggezza. Diffida della moltiplicazione delle bombe atomiche, perché significano completa distruzione non solamente dell’Occidente, ma del mondo intero [...]. Sta a voi far capire al mondo la sua malvagità e il suo peccato: questa è l’eredità che i vostri ed i miei maestri hanno consegnato all’Asia.”⁴⁶

BIBLIOGRAFIA

- Gerald D. Berreman, *Uttarakhand and Chikpo. Regionalism and environmentalism in the Central Himalayas*, in “The Himalayan heritage”, a cura di Manis Kumar Raha, Gian Publishing House, New Delhi 1987;
- Gerald D. Berreman, *The Hindus of the Himalayas*, University of California Press, Berkeley 1972;
- G. D’Anna, *Dizionario Italiano Ragionato*, Sintesi, Firenze 1989;
- Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Adelphi, Milano 1991;
- M.K. Gandhi, *Il mio credo, il mio pensiero*, Newton Compton, Roma 1992;
- Ramachandra Guha, *The unquiet woods. Ecological change and peasant resistance in the Himalaya*, Oxford University Press, New Delhi 1989;
- Madhav Gadgil e Ramachandra Guha, *This Fissured land*, Oxford University Press, Delhi 1995;
- Mira Behn, *Selected essays. A centenary tribute*, INTACH, New Delhi 1993;
- Akhileshwar Pathak, *Contested domains. The state, peasants and forests in contemporary India*, Sage Publications, New Delhi 1994;
- Ravi Rajan, *Imperial environmentalism or environmental imperialism? European forestry, colonial foresters and the agendas of forest management in British India 1800-1900* in Richard H. Grove, Vinita Damodaran, Satpal

⁴² Harijan, 23 Luglio 1946, in M.K. Gandhi, *Il mio credo, il mio pensiero*, op. cit., p. 438.

⁴³ Harijan, 7 Luglio 1946, *ibidem*, p. 438.

⁴⁴ Harijan, 12 Nov. 1938, *ibidem*, p. 442.

⁴⁵ Corsivo non nel testo originale.

⁴⁶ Harijan, 1 Giugno 1947, M.K. Gandhi, *Il mio credo, il mio pensiero*, op. cit., p. 440.

- Sangwam, "Nature and the Orient. The environmental history of South and South East Asia", Oxford University Press, New Delhi 1998;
- Richard P. Tucker, *The British empire and India's forest resources: the timberlands of Assam and Kumaon, 1914-1950*, in "World deforestation in the Twentieth century", a cura di John F. Richards e Richard P. Tucker, Duke University Press, 1988;
 - Ajay Rawat, *History of Garhwal, 1358-1947. An earstwhile kingdom in the Himalayas*, Indus Publishing Company, New Delhi 1989;
 - Arundhati Roy, *La fine delle illusioni*, Guanda, Parma 1999;
 - Atul Saklani, *The history of a Himalayan princely state*, Durga Publications, New Delhi 1987;
 - R.D. Sanwal, *Social stratification in rural Kumaon*, Oxford University Press, New Delhi 1976;
 - Margaret e James Stutley, *Dizionario dell'Induismo*, Ubaldini Editore, Roma 1980.

Tesi/articoli non pubblicati

- Serena Lazzarin, *Uomo e Natura: rottura degli equilibri e movimenti di recupero organico in India*, tesi di laurea in Storia ed Istituzioni dell'Asia, Università di Trieste, Gorizia 1997 (non pubblicata);
- Joanne Moller, *Insider and outsiders: community and identity in Kumaon*, North India, relazione presentata al First Annual Workshop of the Himalayan Studies Network, Meudon, 25-26 settembre 1998 (fotocopie).

Articoli/Riviste

- Chris Smith, *Cina-India-Pakistan. Il triangolo della bomba*, in Limes n. 2/98 ("La bomba globale"), pp. 23-32;
- Dharendra Datt Dangwal, *Forests, farms and peasants: agrarian economy and ecological change in the UP Hills, 1815-1947* in Studies in History, 14, 2, Sage Publications, New Delhi 1998, pp. 349-371;
- Dharendra Datt Dangwal, *State, forests and graziers in the hills of Uttar Pradesh: impact of colonial forestry on peasants, Gujars and Bhotiyas*, in The Indian Economic and Social History Review (IESHR), 34, 4, Sage Publ., New Delhi 1997, pp. 405-435;
- Kumar Pradeep, *Demand for Uttarakhand: Wider dimensions*, Mainstream, August 19, 1995, pp. 23-28, vol. 33, n° 39, July/Nov. 1994/5;
- Kumar Pradeep, *Demand for a Hill State in UP: new realities*, Mainstream, 29 June, 1996, pp. 21-30, vol. 34, n° 30, March/June 1995/6;
- Kumar Pradeep, *Political dynamics of Uttarakhand in the 1990s*, Mainstream, 8 April, 2000, pp. 11-18, vol. 38, n° 16;
- Emma Mawdsley, *After Chipko: from environment to region in Uttaranchal*, in The Journal of peasant studies, vol. 25, n. 4, luglio 1998, pp. 36-54;
- Emma Mawdsley, *Uttarakhand agitation and Other Backward Classes*, in Economic and Political Weekly (EPW), 27 Gennaio 1996, pp. 205-210;
- Misra Amaresh, *Reservation is not the issue*, in EPW, 17 Settembre 1994, pp. 2467-8;
- Shekhar Pathak, *State, society and natural resources in Himalaya. Dynamics of change in colonial and post-colonial Uttarakhand*, in EPW, 26 Aprile 1997, pp. 908-912;

- Shekhar Pathak, *Intoxication as a social evil. Anti-alcohol movement in Uttarakhand*, in EPW, 10 Agosto 1985, pp. 1360-5;
- Outlook (New Delhi), vol. V, n. 19, 24 maggio 1999;
- Frontline (gruppo The Hindu, Bangalore), n. 10, vol. 16, 21 maggio 1999 e n. 11, vol. 16, 4 giugno 1999.

Fonti Chipko

- A.A. V.V., *The Chipko Message*, Chipko Information Centre, Silyara, 1982;
- A.A. V.V., *The Chipko Message*, Chipko Information Centre, Silyara, 1984.

Fonti internet:

- <http://www.the-hindu.com>
- <http://www.frontlineonline.com>

Serena Lazzarin è dottoranda dell'Università di Pisa in Storia, Istituzioni e Relazioni Internazionali dei paesi extra-europei, con una tesi sulle origini del un movimento autonomista detto Uttarakhand Andolan nella regione himalayana dell'Uttar Pradesh, dal titolo *I distretti himalayani dell'Uttar Pradesh: una unità socio-culturale tradizionale o una identità politica*.

Serena Lazzarin is PhD student at Pisa University in History, Institutions and International Relations of extra-European countries, with a thesis on the origins of the autonomist movement known as Uttarakhand Andolan in the Himalayan region of Uttar Pradesh, with title *The Himalayan Districts of Uttar Pradesh: a socio-cultural traditional unity or a political identity*.

Abstract

A reflection on the process that brought new meanings into the Indian relationship between Man and Nature, a relationship diversified but always marked by respect of life, explains to a great extent why, beyond the political and strategic events, the nuclear choice made by BJP's Hindu India was approved by a large majority of people. British colonization determined a reification of Nature in modern sense, turning the forest into an economically esteemed resource, starting a process that soon broke the old Man/Nature balances. The extent and complexity of the environmental problem of modern India appears to be the concern of few. As in western countries, ecology is only a possible task for small urban groups well aware of the serious dangers their country is running, from air pollution to hydro-geological instability, to drought and dustbowl, to nuclear power and the bomb India now has. Common people are not or little conscious of the environmental risks deriving from nuclear power and are easily taken in politics of international strength.